

Leonhard Goppelt

Theologie des  
Neuen Testaments

---

UTB Vandenhoeck

---

„Das Vermächtnis, das Goppelt hinterläßt, macht neuen Mut zur neutestamentlichen Theologie. Sowohl der Student wie der Pfarrer im Amt werden an dieser wissenschaftlich gründlichen Arbeit ihre Freude und Anregung finden.“

*Christian Maurer*

---

**UTB** Theologie

---

ISBN 3-525-03252-8

---

Uni-Taschenbücher 850

# UTB

Eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

Birkhäuser Verlag Basel und Stuttgart

Wilhelm Fink Verlag München

Gustav Fischer Verlag Stuttgart

Francke Verlag München

Paul Haupt Verlag Bern und Stuttgart

Dr. Alfred Hüthig Verlag Heidelberg

Leske Verlag + Budrich GmbH Opladen

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

C. F. Müller Juristischer Verlag – R. v. Decker's Verlag Heidelberg

Quelle & Meyer Heidelberg

Ernst Reinhardt Verlag München und Basel

F. K. Schattauer Verlag Stuttgart – New York

Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn

Dr. Dietrich Steinkopff Verlag Darmstadt

Eugen Ulmer Verlag Stuttgart

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Verlag Dokumentation München

Leonhard Goppelt

# Theologie des Neuen Testaments

Herausgegeben von Jürgen Roloff

Unveränderter Nachdruck  
der dritten Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

*Leonhard Goppelt*: 6. November 1911 in München geboren. Studium zunächst der Naturwissenschaften und Philosophie in München, dann der Theologie in Erlangen. 1935 Vikariat in München. 1936 Repetent an der Theologischen Fakultät in Erlangen. 1939 Promotion. 1946 Habilitation. 1947/48 Lehrstuhlvertretung in Göttingen. 1949 hauptamtlicher Dozent an der kirchlichen Hochschule Hamburg. 1954 o. Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg. 1968 o. Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Am 21. Dezember 1973 in München verstorben.

Wichtige Veröffentlichungen:

Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939 (Nachdruck Darmstadt 1966).

Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert. Ein Aufriß der Urgeschichte der Kirche, 1954.

Die apostolische und nachapostolische Zeit. Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd. 1 A, Göttingen 1962 (= <sup>2</sup>1966).

Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament, Göttingen 1968.

Der Erste Petrusbrief, hrsg. v. F. Hahn, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament, XII/1, 1978.

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Goppelt, Leonhard*:

Theologie des Neuen Testaments Leonhard Goppelt. Hrsg. von Jürgen Roloff. Unveränd. Nachdr. d. 3. Aufl. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht, 1981.

(Uni-Taschenbücher ; 850)

ISBN 3-525-03252-8

NE: Roloff, Jürgen Hrsg. ; GT

Unveränderter Nachdruck der 3. Auflage 1981

© 1976 Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.-

Printed in Germany.

Einbandgestaltung: A. Krugmann, Stuttgart.

Druck und Bindearbeit: Hubert & Co., Göttingen.

**ERSTER TEIL**

**Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung**

## Vorwort

Mehr als ein Jahrzehnt lang war für Leonhard Goppelt die Arbeit an seiner Neutestamentlichen Theologie die alles beherrschende Mitte. In mehreren Vorlesungen in Hamburg und München hat er — in immer wieder neuer Form — den Gesamtentwurf vorgetragen, während er gleichzeitig in Seminaren und im Kreise seiner Schüler einzelne Teile daraus zur Diskussion stellte. Wann immer ihm seine vielfältigen anderen Verpflichtungen Zeit ließen, kehrte er zu diesem Werk zurück, um unermüdet zu verbessern, zu präzisieren und neue, durch die theologische Entwicklung geforderte Fragestellungen einzubringen — bis zu seinem schmerzlich frühen Tode am 21. Dezember 1973.

Wie Leonhard Goppelt selbst über Ziel und Anlage seiner Theologie dachte, geht aus einem Brief hervor, den er wenige Wochen vor seinem Heimgang an den Betreuer der geplanten Übersetzung ins Portugiesische schrieb:

„Bei uns verbreitet sich gegenwärtig die Vorstellung, die Auseinandersetzung der Theologie mit der historisch-kritischen Schriftforschung sei im großen und ganzen abgeschlossen, in der biblischen Wissenschaft gehe es nur mehr um die Diskussion von Spezialisten über Einzelfragen, die theologisch belanglos sind. Jetzt habe die Theologie die Humanwissenschaften aufzuarbeiten. M. E. verliert umgekehrt die Theologie ihre Substanz, wenn es nicht gelingt, die biblischen Aussagen neu zur Sprache zu bringen. Daher bemühe ich mich zur Zeit sehr um ein qualifiziertes Gespräch zwischen der exegetischen und der systematischen Theologie. Voraussetzung dafür aber ist, daß gerade die wesentlichen historischen und theologischen Probleme des Neuen Testaments für uns nicht durch Stagnieren der Problemstellung scheinbar abgeschlossen, sondern durch Weiterführung der Fragestellung offen gehalten werden. So viel über die Intention meiner Arbeit, die auch deren Vorläufigkeit bewußt macht. Im Stil habe ich die Vorlesung etwas gestrafft, aber sie nicht so mit Einzelbelegen und Einzeldiskussion aufgefüllt, daß sie zu einer schwer lesbaren Monographie geworden wäre.“

Den hier vorliegenden ersten Band hinterließ Leonhard Goppelt als weitgehend fertiges Manuskript. Zu der von ihm geplanten Durchsicht letzter Hand, die vermutlich an einigen Stellen weiteres Material eingebracht und neue Akzente gesetzt hätte, ist es freilich nicht mehr gekommen. Um die Einheitlichkeit des Werkes nicht zu gefährden, beschränkte

ich mich bei der Herausgabe auf die Richtigstellung offenkundiger Versehen und auf stilistische Glättungen. Frau Dora Goppelt sowie die Herren Assistenten Hans Bald (München) und Hans Joachim Stark (Erlangen) haben mich bei der Vorbereitung der Drucklegung und beim Lesen der Korrekturen tatkräftig unterstützt. Ihnen sowie weiteren ungenannten Helfern sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Der zweite Band, der zumindest in seinen wesentlichen Teilen vom Verfasser ebenfalls noch abgeschlossen werden konnte, soll in Kürze folgen und ein Sachregister zum Gesamtwerk enthalten.

Erlangen, im August 1974

Jürgen Roloff



# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Abkürzungsverzeichnis . . . . .	11
Einführung . . . . .	17

## EINLEITUNG: GESCHICHTE UND PROBLEMFELD DER DISZIPLIN

§ 1: <i>Der Verlauf der Forschung</i> . . . . .	19
I. Die Entstehung der Disziplin . . . . .	19
1. Die Alte Kirche . . . . .	20
2. Der moderne Katholizismus . . . . .	20
3. Die Reformation . . . . .	22
4. Die Aufklärung . . . . .	24
II. Die Entwicklung der „rein historischen“ Fragestellung und ihre Ergebnisse . . . . .	25
1. Die Frage nach dem historischen Jesus . . . . .	26
2. Das historische Bild der Urgeschichte der Kirche . . . . .	27
3. Der inhaltliche Skopus des NT bzw. des Urchristentums . . . . .	27
III. Die theologische Erweiterung der „rein historischen“ Fragestellung . . . . .	31
1. Karl Barth . . . . .	32
2. Rudolf Bultmann . . . . .	33
3. Das Auslaufen der Konzeption Bultmanns: die Aufspaltung seiner Schule . . . . .	36
4. Neue Ansätze . . . . .	38
IV. Die historisch-positive Richtung . . . . .	41
1. Der Supranaturalismus . . . . .	42
2. Die „modern-positive“ Richtung . . . . .	42
3. E. Stauffer . . . . .	43
4. J. Jeremias und W. G. Kümmel . . . . .	43
V. Die „heilsgeschichtliche“ Richtung historischer Schriftforschung . . . . .	45
1. J. Chr. K. von Hofmann und Th. Zahn . . . . .	45
2. A. Schlatter, G. Kittel und J. Schniewind . . . . .	47
3. O. Cullmann und G. von Rad . . . . .	49
4. Weiterführende Erwägungen . . . . .	50

## ERSTER HAUPTTEIL: JESU WIRKEN IN SEINER THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG

Zur Literatur . . . . .	52
KAPITEL I: Historische und theologische Ortsbestimmung . . . . .	54

§ 2: <i>Die Frage nach dem Ansatz der neutestamentlichen Theologie</i> . . . . .	54
1. Die Antwort der Exegese . . . . .	54
2. Die historische Problematik . . . . .	58
3. Analogien für das Weiterwirken Jesu . . . . .	61
§ 3: <i>Die Quellen</i> . . . . .	62
1. Die synoptischen Evangelien . . . . .	62
2. Der Beitrag des Johannesevangeliums . . . . .	65
3. Die christliche Jesusüberlieferung außerhalb der ntl. Evangelien . . . . .	68
4. Nichtchristliche Jesusüberlieferung . . . . .	69
§ 4: <i>Der historische Rahmen</i> . . . . .	70
1. Zur Chronologie Jesu . . . . .	71
2. Die Herkunft Jesu . . . . .	72
3. Verlauf und Rahmen des öffentlichen Wirkens . . . . .	74
§ 5: <i>Der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt: Johannes der Täufer</i> . . . . .	83
1. Zur historischen Ortsbestimmung . . . . .	83
2. Die Predigt des Täufers . . . . .	85
3. Die Bedeutung des Täufers . . . . .	91
KAPITEL II: Das Kommen der Gottesherrschaft . . . . .	94
§ 6: <i>Der Begriff „Reich Gottes“ in der Verkündigung Jesu und in seiner Umwelt</i> . . . . .	94
1. Die Summarien . . . . .	94
2. Begriffsvarianten . . . . .	95
3. Die Vorgeschichte im Alten Testament . . . . .	96
4. Die Vorgeschichte im Judentum . . . . .	98
§ 7: <i>Das zukünftige und das gegenwärtige Kommen des Reiches</i> . . . . .	101
1. Forschungsgeschichtlicher Überblick . . . . .	101
2. Das zukünftige Kommen des Reiches . . . . .	104
3. Das gegenwärtige Kommen der Gottesherrschaft . . . . .	111
§ 8: <i>Der Inhalt der Gottesherrschaft und ihr Verhältnis zum Weltbestand</i> . . . . .	118
1. Das inhaltliche Wesen des Reiches Gottes . . . . .	118
2. Das kommende Reich und das Weltgeschehen . . . . .	122
KAPITEL III: Die Umkehr als Forderung (Die ethischen Weisungen Jesu) . . . . .	128
Terminologische Vorbemerkung . . . . .	128
§ 9: <i>Der anklagende Bußruf</i> . . . . .	129
1. Der Bußruf gegen Selbstsicherung durch Besitz . . . . .	130
2. Der verurteilende Bußruf an die Gerechten . . . . .	135
§ 10: <i>Jesu Stellung zum Gesetz als Norm</i> . . . . .	138
Terminologische Vorbemerkung . . . . .	139
1. Jesu Stellung zur Halacha . . . . .	140
2. Jesu Stellung zu den alttestamentlichen Geboten . . . . .	142
3. Jesu Stellung zum Gesetz . . . . .	152

§ 11: <i>Die ethischen Forderungen Jesu</i> . . . . .	156
1. Die Frage der Systematisierbarkeit der ethischen Forderungen Jesu . . . . .	157
2. Die Struktur der Forderungen Jesu . . . . .	158
3. Jesu Worte zu Institutionen der Gesellschaft . . . . .	161
4. Die Verwirklichung der Forderungen Jesu in der Gesellschaft . . . . .	166
KAPITEL IV: Die Umkehr als Geschenk der Gottesherrschaft (Die neue Heilsordnung) . . . . .	171
§ 12: <i>Die Heilsordnung des Gesetzes, ihre Anerkennung und Aufhebung</i> . . . . .	171
1. Die Anerkennung der Vergeltungsordnung . . . . .	171
2. Die Aufhebung der Heilsordnung des Gesetzes . . . . .	174
§ 13: <i>Heil für die Sünder</i> . . . . .	177
1. Die Sünder . . . . .	177
2. Die Zuwendung zu den Sündern . . . . .	178
3. Die Erklärung der Zuwendung zu den Sündern . . . . .	179
4. Heilung — Sündenvergebung — Glaube . . . . .	181
5. Vergebung — Umkehr — Glaube . . . . .	183
6. Der Erweis der Umkehr . . . . .	183
7. Vergebung und Nächstenliebe . . . . .	184
§ 14: <i>Jesu Vergeben und die Gerechten</i> . . . . .	185
1. Das Versagen . . . . .	185
2. Das Heilsangebot an die Gerechten . . . . .	187
KAPITEL V: Jesu Heilswirken als Ausdruck der eschatologischen Erneuerung . . . . .	189
§ 15: <i>Zur historischen Analyse der Wundererzählungen</i> . . . . .	189
1. Die Wunderberichte und ihre Kritik . . . . .	189
2. Das Wunder im Weltverständnis der Umwelt Jesu . . . . .	191
3. Zur Traditionskritik . . . . .	192
4. Zur Sachkritik . . . . .	194
§ 16: <i>Der theologische Sinn der Wunder Jesu</i> . . . . .	195
1. Zur Terminologie . . . . .	195
2. Die Wunder und das Kommen des Reiches Gottes . . . . .	196
3. Die Beziehung auf den Glauben . . . . .	198
4. Glaube — Wunderheilung — Kommen des Reiches . . . . .	203
5. Der kerygmatische Sinn der Wundererzählungen . . . . .	204
KAPITEL VI: Das Selbstverständnis Jesu . . . . .	207
§ 17: <i>Das Selbstverständnis Jesu in der Forschung</i> . . . . .	207
1. Jesu Verhältnis zum kommenden Reich . . . . .	207
2. Jesus und die atl.-jüdischen Heilsmittlererwartungen . . . . .	208
§ 18: <i>Jesus und die ihm beigelegten Bezeichnungen</i> . . . . .	210
1. Der Rabbi . . . . .	211
2. Der Prophet . . . . .	213

3. Der Sohn Davids . . . . .	215
4. Der Messias . . . . .	216
5. Das Messiasgeheimnis . . . . .	220
§ 19: <i>Der Menschensohn</i> . . . . .	226
1. Vorkommen und Sinn des Begriffs . . . . .	227
2. Zur traditionsgeschichtlichen Herkunft . . . . .	227
3. Die Diskussion über die Herkunft der Aussagenkreise . . . . .	228
4. Der kommende Menschensohn . . . . .	231
5. Der gegenwärtige Menschensohn . . . . .	234
6. Das Leiden des Menschensohnes . . . . .	234
7. Das Todesleiden des Verheißenen . . . . .	238
8. Jesu Sterben als stellvertretende Sühne . . . . .	241
9. Der Sohn Gottes . . . . .	247
KAPITEL VII: Jesus und die Kirche . . . . .	254
§ 20: <i>Die Nachfolge und das Volk der Gottesherrschaft</i> . . . . .	254
1. Jesu Ziel: Nicht eine jüdische Sonderrichtung, sondern die Umkehr aller . . . . .	254
2. Jesu Ziel: Nicht nur Umkehr, sondern Nachfolge bzw. Glauben . . . . .	255
3. Die Bestimmung des Jüngerkreises . . . . .	257
4. Das Petruswort . . . . .	260
§ 21: <i>Das Abschiedsmahl als Verheißung</i> . . . . .	261
1. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse der Mahlberichte . . . . .	261
2. Das eschatologische Wort . . . . .	263
3. Das Problem der Zwischenzeit . . . . .	264
4. Die neue Selbstdarbietung . . . . .	265
5. Die Art der Selbstdarbietung . . . . .	267
6. Der Wiederholungsbefehl . . . . .	269
KAPITEL VIII: Jesu Ausgang . . . . .	271
§ 22: <i>Die Passion</i> . . . . .	271
1. Das historische Problem . . . . .	271
2. Die Grundzüge der Passionsgeschichte . . . . .	272
§ 23: <i>Das Ostergeschehen und das Osterkerygma</i> . . . . .	277
1. Die Diskussion . . . . .	278
2. Die Formeltradition . . . . .	280
3. Der Inhalt des Osterzeugnisses nach dem Urkerygma . . . . .	283
4. Die Ostererzählungen . . . . .	287
5. Das Leerfinden des Grabes . . . . .	295
6. Die Verifizierung des Osterzeugnisses . . . . .	296
7. Das Kommen des Geistes . . . . .	297
Stellenregister . . . . .	300

# Abkürzungsverzeichnis

Im Folgenden wird nur öfter zitierte Literatur genannt. Sonstige Abkürzungen jüdischer, hellenistischer und frühchristlicher Literatur sind dem Abkürzungsverzeichnis des ThW zu entnehmen.

Abkürzungen für die rabbinische Literatur werden genauer erklärt bei Hermann Lebrecht Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 1920<sup>6</sup>. Über die Entstehungsverhältnisse der jüdischen bzw. der frühchristlichen Literatur geben folgende Nachschlagewerke Auskunft: Otto Eißfeldt, Einleitung in das AT, 1964<sup>3</sup>; Bertold Altaner — Alfred Stuiber, Patrologie, 1966<sup>7</sup>.

## 1. Die biblischen Bücher

Sie werden nach dem Ökumenischen Abkürzungsverzeichnis bezeichnet.

## 2. Außerkanonische jüdische Literatur

Arist	Aristeasbrief (ca. 90 v. Chr.)
Asc Jes	Himmelfahrt des Jesaja (chr.-jüd. 2. Jh. n. Chr.)
Ass Mos	Assumptio Mosis (ca. 4 v. Chr.)
Bar	das apokryphe Baruchbuch (LXX)
gr Bar	griech. Baruch-Apokalypse (ca. 200 n. Chr.)
syr Bar	syr. Baruch-Apokalypse (ca. 100 n. Chr.)
Dam	Damassusschrift (= Zadokidisches Fragment, CD) (Qumran-Schrift, 2./1. Jh. v. Chr.)
4Esr	4.Esra (Apokalypse, ca. 95 n. Chr.)
äth Hen	äthiopisches Henochbuch (Apokalypse, 2./1. Jh. v. Chr.)
Jos As	Joseph und Aseneth (hell.-jüd. Missionsschrift aus Ägypten, Ende 1. Jh. v. Chr.)
Jos ant, Ap, bell, vit	Flavius Josephus (jüdischer Geschichtsschreiber, 37—97 n. Chr.), Antiquitates, Contra Apionem, Bellum Judaicum, Vita.
Sib	Sibyllinische Orakel (jüd.-chr.)
Jub	Jubiläenbuch („Kleine Genesis“) (2./1. Jh. v. Chr.)
LXX	Septuaginta
1.2.3.Makk	1.2.3.Makkabäerbuch (LXX)
4.Makk	4. Makkabäerbuch (philosophischer Traktat, hell.-jüd., ca. 50 v. bis 50 n. Chr.)
Mart Jes	Martyrium des Jesaja (= 1. Teil der Asc Jes, jüd., 1. Jh. v. Chr.)
Philo	Philo von Alexandrien (jüdischer Religionsphilosoph, 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.): Abkürzung seiner Schriften nach ThW
Psal	Psalmen Salomos (1. Jh. v. Chr.)
1 (4) Q	aus Höhle 1 (4) von Qumran
1 Q H	hodajot: Dankpsalmen (Qumran)

1 Q M	milhama: Kriegsrolle (Qumran)
1 QpHab	paësaer haba'auq: Habakuk-Kommentar (Qumran)
1 Q S	saeraek hajachad: Sektenregel („Manual of Discipline“) (Qumran)
1 QSa	Fragment: Regel für die ganze Gemeinde Israels am Ende der Tage (Qumran)
1 Q Sb	Fragment: Worte des Segnens (Qumran)
4 Q test	Testamente (Qumran)
4 Q flor	Florilegium (Qumran)
4 Q patr	Patriarchensegen (Qumran)
11 Q Melch	Fragmente eschatologischer Midraschim aus Qumran (Höhle 11)
Sap	Weisheit Salomonis (LXX)
Sir	Jesus Sirach (LXX)
Test XII	Testamente der 12 Patriarchen (jüd. mit chr. Überarbeitung, 2./1. Jh. v. Chr.)
Test Asch, Ben, Dan, Gad, Jos, Iss, Jud, Lev, Naph, Rub, Sim, Seb	Die einzelnen Testamente aus Test XII
Tob	Tobit (LXX)
Vit Ad	Leben Adams und Evas (chr.-jüd., Grundschrift ca. 50 n. Chr.?)

### 3. Außerkanonische frühchristliche Literatur

Act	Apokryphe Apostelgeschichten: Andreas-, Johannes-, Paulus-, Petrus-, Thomas-Akten (s. Hennecke II <sup>3</sup> )
Barn	Barnabasbrief (ca. 130)
1.2.Clem	1.2.Clemensbrief (ca. 96/ca. 140)
Clem Al strom	Clemens Alexandrinus (ca. 200): Stromateis
Did	Didache (Lehre der zwölf Apostel, ca. 100)
Eus KG	Eusebius von Cäsarea (263—339), Kirchengeschichte
Herm m, sim, vis	der Hirte des Hermas (Apokalypse ca. 140), mandata, similitudines, visiones
Hier vir	Hieronymus (340/50—420), De viris illustribus
Ign Eph, Magn, Trall, Rom, Phld, Sm, Pol	Ignatius von Antiochia (Märtyrer ca. 110), Briefe nach Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna, und an Polykarp
Iren haer	Irenäus von Lyon (Märtyrer 202), Adversus Haereses
Just Ap, Dial	Justinus (Märtyrer ca. 165), Apologie, Dialog mit dem Juden Trypho
Mart Pol	Martyrium des Polykarp (ca. 150?)
Od Sal	Oden Salomos (chr.-gnostische Lieder, ca. 120)
Orig c Cels	Origenes (185—254), Contra Celsum (GCS 2.3)
Pol	Brief des Polykarp von Smyrna (Märtyrer 155/168?)
Tert Bapt, Marc, Praescr Haer, de spec	Tertullian (160—220), De Baptismo, Adversus Marcionem, De Praescriptione Haereticorum, De Spectaculis
Thom-Ev	Thomasevangelium (koptisch-gnostische Logiensammlung, ca. 140)

### 4. Zeitschriften, Sammelwerke und Kommentarreihen

BHH	Biblisch-historisches Handwörterbuch
-----	--------------------------------------

Bl-Debr	Blass-Debrunner, Grammatik des neutestamentl. Griechisch, 1963 <sup>7</sup>
BZ	Biblische Zeitschrift
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, hrsg. v. d. Wiener Akademie der Wissenschaften
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
EvK	Evangelische Kommentare
EvTheol	Evangelische Theologie
GCS	Die griech.-christl. Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte, hrsg. v. d. Berliner Akademie der Wissenschaften
Hdb	Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. Hans Lietzmann
Herder-K	Herders Theologischer Kommentar zum NT
JBL	Journal of Biblical Literature
ICC	The International Critical Commentary
Int	Interpretation
JThSt	Journal of Theological Studies
KuD	Kerygma und Dogma
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
Meyer-K	Meyers Kommentar zum NT
NovTest	Novum Testamentum (Zeitschrift)
NTD	Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk
NTSt	New Testament Studies
PW	Pauly-Wissowa, Real-Encyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RdQ	Revue de Qumran
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
SAB	Sitzungsberichte der Preußischen bzw. Berliner Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
SAH	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse
StBSt	Stuttgarter Bibelstudien
StEv	Studia Evangelica
StTh	Studia Theologica
ThBl	Theologische Blätter
ThE	Theologische Existenz heute
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThR	Theologische Rundschau
ThHK	Theologischer Handkommentar zum NT
ThW	Theologisches Wörterbuch zum NT
ThZ	Theologische Zeitschrift Basel
VF	Verkündigung und Forschung
Vig Chr	Vigiliae Christianae
WA	Martin Luther, Werke, Weimarer Ausgabe
WB	Walter Bauer, Griech.-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, 1958 <sup>8</sup>
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie

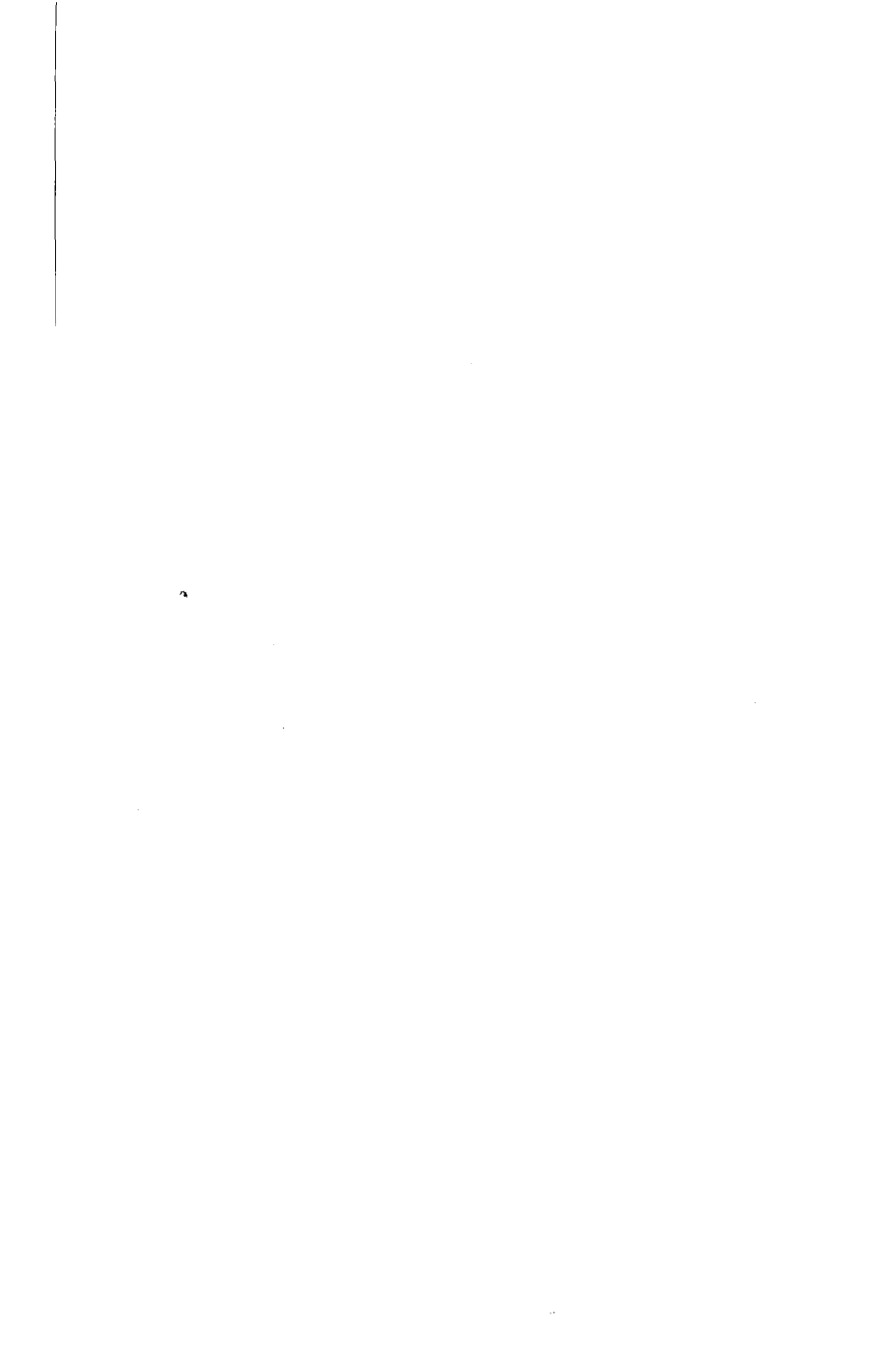
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche
Zahn-K	Kommentar zum NT, hrsg. v. Theodor Zahn
ZEE	Zeitschrift für evangelische Ethik
ZürB	Züricher Bibelkommentar (früher: Prophezei)

### 5. Öfter zitierte Werke

- Barrett**, Umwelt: Charles Kingsley Barrett, Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen, hg. und übersetzt v. Carsten Colpe, Tübingen 1959 (engl.: The New Testament Background: Selected Documents, London 1956. 1971<sup>5</sup>)
- Beginnings**: F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, The Beginnings of Christianity I, The Acts of the Apostles, vol. I—V, London 1920—33
- Bill**. I—VI: Hermann Lebrecht Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I—IV, München 1922—1928, Bd. V.VI ebd. 1956. 1961
- Bornkamm**, Aufs. I—IV: Günther Bornkamm, Gesammelte Aufsätze Bd. I—IV, München 1952—1971
- Bousset**, Judentum: Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, hg. von Hugo Greßmann, Tübingen 1926<sup>3</sup> (1966<sup>4</sup>), (Hdb. 21)
- Bousset**, Kyrios: Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus, Göttingen (1913) 1921<sup>2</sup> (1967<sup>6</sup>)
- Braun**, Qumran I.II.: Herbert Braun, Qumran und das Neue Testament, Bd. I—II, Tübingen 1966
- , Radikalismus I.II.: Herbert Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, Bd. I—II, Tübingen 1957 (1969<sup>2</sup>)
- Bultmann**, GluV. I—IV: Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. I—IV, Tübingen 1933—1965 (I, 1966<sup>4</sup>; IV, 1967<sup>2</sup>)
- , Theol.: Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 (1968<sup>6</sup>)
- , Trad.: Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen (1921) 1931<sup>2</sup> (1970<sup>8</sup>); Ergänzungsheft 1971<sup>4</sup>, bearbeitet von Gerd Theißen und Philipp Vielhauer
- Conzelmann**, Theol.: Hans Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967 (1968<sup>2</sup>)
- Cullmann**, Christol.: Oscar Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957. 1966<sup>4</sup>
- Dibelius**, Formgeschichte: Martin Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen (1919) 1933<sup>2</sup> (1971<sup>6</sup> mit einem erweiterten Nachtrag v. Gerhard Iber)
- Goppelt**, Apostolische Zeit: Leonhard Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, Göttingen 1962. 1966<sup>2</sup> (Die Kirche in ihrer Geschichte, 1,A)
- , Christol.: Leonhard Goppelt, Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament, Göttingen 1968
- , Typos: Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939, Darmstadt 1966. 1969 (Nachdruck mit Anhang: Apokalyptik und Typologie bei Paulus)
- Hahn**, Hoheitstitel: Ferdinand Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963 (1966<sup>3</sup>)



- Hennecke* I.II: Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. Aufl., hg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. I—II, Tübingen 1959/64
- Hennecke*<sup>2</sup>: Edgar Hennecke (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen... in deutscher Übersetzung, Tübingen 1924<sup>2</sup>
- Hist. Jesus*: Helmut Ristow und Karl Matthiae (Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung, Berlin 1961. 1962<sup>3</sup>
- Holtzmann*, Theol. I.II: Heinrich Julius Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl., hg. von Adolf Jülicher und Walter Bauer, Bd. I—II, Tübingen 1911
- Jeremias*, Abendmahlsworte: Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1935. 1967<sup>4</sup>
- , Gleichnisse: Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen (1947) 1962<sup>5</sup>
- , Theol.: Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie, Teil I: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971
- Käsemann*, Exeg.Vers. I.II: Ernst Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I—II, Göttingen 1960/64. (1970<sup>6</sup>)
- Köster-Robinson*, Entwicklungslinien: Helmut Köster und James M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971
- Kramer*, Christos: Werner Kramer, Christos Kyrios Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich 1963
- Kraus*, Psalmen I.II: Hans-Joachim Kraus, Psalmen. Bd. I—II, Neukirchen-Vluyn 1961. 1966<sup>3</sup> (Biblicher Kommentar. Altes Testament, Bd. XV)
- Kümmel*, Einleitung: Werner Georg Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973 (17. Aufl. = 5. der Neubearbeitung von 1963)
- , Erforschung: Werner Georg Kümmel, Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg/München 1958. 1970<sup>2</sup>
- , Theol.: Werner Georg Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, Göttingen 1969 (NTD-Ergänzungsreihe 3)
- Leipoldt*, Umwelt I—III: Johannes Leipoldt und Walter Grundmann (Hg.), Umwelt des Urchristentums, Bd. I—III, Berlin 1967
- v. Rad*, Theol. I.II: Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München 1957. 1969<sup>6</sup>; Bd. II ebd. 1960. 1968<sup>5</sup>
- Roloff*, Kerygma: Jürgen Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Jesuserzählungen der Evangelien, Göttingen 1970
- Schlatter*, Erl. I—III: Adolf Schlatter, Erläuterungen zum Neuen Testament. Bd. I—III, Stuttgart 1928<sup>4</sup> (Neudruck 1961/65)
- , Theol. I.II: Adolf Schlatter, Bd. I: Die Geschichte des Christus. Stuttgart, 1923<sup>2</sup>; Bd. II: Die Theologie der Apostel, ebd. 1922<sup>2</sup>
- , Mt (usw.): Adolf Schlatter: Kommentare zu den genannten Schriften, 1929/37 (1960/65<sup>3-6</sup>)
- Schreiner*, Gestalt: Josef Schreiner (Hg.), Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments, Würzburg 1969
- Schürer*, Geschichte I—III: Emil Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I—III, Leipzig 1901—1909<sup>3, 4</sup>
- Schweitzer*, Leben-Jesu-Forschung: Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913<sup>2</sup>. 1951<sup>6</sup>
- Schweizer*, Erniedrigung: Eduard Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, Zürich 1955. 1962<sup>2</sup>
- Taylor*, Mk: Vincent Taylor, The Gospel According to St. Mark, London 1952. 1966
- Volz*, Eschatologie: Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934<sup>2</sup>



## Einführung

Das Neue Testament enthält die einzigen zuverlässigen Überlieferungen über das Auftreten Jesu wie über das grundlegende Werden der Kirche und ihrer Verkündigung. Es umschreibt daher für alle Zeiten richtungweisend die entscheidende Basis alles dessen, was Christentum und Kirche heißt.

Die Schriften des Neuen Testaments aber sind durchweg Worte für bestimmte geschichtliche Situationen. Aus den einzelnen Schriften oder Schriftengruppen sachlich geordnete zusammenhängende Bilder des Wirkens Jesu oder der Verkündigung und Lehre in der ersten Kirche zu gewinnen, ist das Ziel einer „Theologie des Neuen Testaments“. Sie ist eine Disziplin der im 18. Jh. entstandenen Neutestamentlichen Wissenschaft.

Die Darstellung der „Neutestamentlichen Theologie“ ist der Gipfel, zu dem die mühsamen Bergwege der neutestamentlichen Exegese führen und von dem aus man sie zurückblickend überschauen kann. Dieser Vergleich macht bewußt, daß zwischen der Exegese und der Theologie des Neuen Testaments eine Wechselbeziehung besteht. Die Neutestamentliche Theologie sammelt nicht nur die theologischen Ergebnisse der Exegese, sondern entwickelt einen Überblick, besser eine Gesamtsicht, die ihrerseits die Exegese befruchtet, ja im Grunde erst ermöglicht. Die Arbeit am Neuen Testament verläuft theologisch wie historisch ständig vom Einzelnen zum Ganzen und vom Ganzen zum Einzelnen.

In den Darstellungen des Ganzen, d. h. der Neutestamentlichen Theologie, spiegeln sich deutlicher als in Einzelexegeten die Positionen der einzelnen Theologen, ihr Gesamtverständnis und ihre Denkvoraussetzungen. Daher treten in ihnen die methodisch-hermeneutischen, die historischen und die theologischen Probleme, die uns die Schriften des Neuen Testaments stellen, besonders deutlich in Erscheinung. Wir wollen die Neutestamentliche Theologie deshalb problemorientiert darstellen. Zu den einzelnen Themen sollen die in der Forschung diskutierten Lösungsmöglichkeiten und ihre Voraussetzungen sichtbar werden, nicht nur die eigene Auffassung. Auf diese Weise wird der Leser am Gespräch der Forschung beteiligt und zum eigenen Urteil befähigt.

Die Ergebnisse der ntl. Forschung, die jeweils in der Neutestamentlichen Theologie zusammengefaßt werden, können im theologischen Gespräch der Gegenwart nur dann fruchtbar wirksam werden, wenn die historischen Analysen und die Denkvoraussetzungen, von denen sie ausge-

hen, transparent und hinterfragbar werden. Wir dürfen das Verständnis des NT ebensowenig statischen Denkvoraussetzungen der Moderne unterwerfen wie umgekehrt den Menschen und die Gesellschaft von heute lediglich mit dem „Buchstaben“ ntl. Aussagen konfrontieren. Beide Seiten, das NT und die Menschen von heute, müssen vielmehr miteinander in einen kritischen Dialog gebracht werden. Ein solcher Dialog muß sich insbesondere zwischen der exegetischen und der systematischen Theologie vollziehen. Nur dadurch kann es zu einem Verstehen der ntl. Aussagen kommen, so daß sie als letzter Anspruch und letzte Zusage vernehmbar werden.

So verstanden nimmt die Neutestamentliche Theologie die entscheidende Schlüsselstellung im Ganzen der christlichen Theologie ein.

## Einleitung

# GESCHICHTE UND PROBLEMFELD DER DISZIPLIN

## § 1: Der Verlauf der Forschung

Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913 (Nachdr. 1966); Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954; ders., *Die Pluralität der Theologie im NT und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem*, in: *Evangelium und Einheit*, hg. V. Vajta, 1971, 103—125; Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1958 (1970<sup>2</sup>); ders., *Das Neue Testament im 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht*, 1970; Rudolf Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, 1963 (1965<sup>2</sup>); Béda Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung*, 1964; Heinrich Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Besinnung auf das Neue Testament*, 1964, 1—24; Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861—1961*, 1964; Gerhard Ebeling, *Was heißt „Biblische Theologie?“*, in: *Wort und Glaube I*, 1967, 69—89; Peter Stuhlmacher, *Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme*, ZThK 68 (1971), 121—161; ders., *Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments*, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten 4*, 1972, 11—15; Josef Ernst, Hg., *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des NT und im NT*, 1972; Otto Merk, *Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit*, 1972 (205—270: Übersicht über die Entwicklung bis zur Gegenwart); Hartmut Gese, *Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie*, ZThK 67 (1970), 417—436; Hans-Joachim Kraus, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, 1970; Ernst Käsemann, *The Problem of a New Testament Theology*, NTS 19 (1972/73), 235—245; James M. Robinson, *Die Zukunft der neutestamentlichen Theologie*, in: *Neues Testament und christliche Existenz*, Festschrift H. Braun, 1973, 387—400.

*Zur Geschichte der Hermeneutik:* Georg Heinrici, *Hermeneutik*, RE 7<sup>3</sup> (1899), 718 bis 750; Gerhard Ebeling, *Hermeneutik*, RGG III<sup>3</sup>, 242—262 (Lit.); Emilio Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, 1967.

### *I. Die Entstehung der Disziplin*

Johann Jakob Wettstein, *Novum Testamentum Graecum editionis receptae cum lectionibus variantibus ... necnon commentario pleniore ... opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii*, I/II, 1751/52; Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon I—IV*, 1771—75; ders., *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*, 1760; Max Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, I/II, 1950; Joseph Bousirven, *Théologie du Nouveau Testament*, 1951; Karl Hermann Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, I—III, 1968 ff; Josef Schreiner, Hg., *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments*, 1969.

Die Entstehung und Entwicklung der Neutestamentlichen Theologie als einer Disziplin der historischen Schriftforschung ist heute zu dem erregendsten Stück der Theologiegeschichte geworden; denn ihr Werden vollzog sich als die unmittelbarste Begegnung des Christentums mit dem Geist der Neuzeit.

Die Anfänge der Neutestamentlichen Theologie liegen erst im 18. Jh. Bis dahin kannte man — heute kaum mehr vorstellbar — nur Dogmatik, Darstellungen der jeweils geltenden Kirchenlehre, die mehr oder minder stark auf die Schrift zurückgriffen. Wodurch die Entstehung einer biblischen Theologie vor allem verhindert wurde, wird schon an der Rezeption des sich eben bildenden NT im 2. Jahrhundert sichtbar.

### 1. Die Alte Kirche

Die sich gegen Ende des 2. Jh. konstituierende *frühkatholische Kirche* nahm die ihr als gottesdienstliche Lesungen überlieferten „apostolischen“ Schriften als das einzige authentische und daher maßgebliche Christuszeugnis an; sie wurden — ohne daß diese Bezeichnung vorerst gebraucht wurde — zum Kanon des NT. Aber man hatte zugleich die Erfahrung gemacht, daß diese Schriften vieldeutig sind; auch die Häretiker beriefen sich auf sie. Deshalb entwickelte die frühkatholische Kirche folgendes Prinzip: Der wesentliche Inhalt des recht-verstandenen Kanons ist identisch mit der Lehre, die in der Kirche *kath' holēn tēn gēn*, auf der ganzen Erde, gilt. D. h. er deckt sich mit der katholischen Kirchenlehre, die im Apostolikum zusammengefaßt ist und vom legitimen Episkopat vertreten wird<sup>1</sup>. Kirchenlehre bzw. apostolische Tradition ist, wie nun für mehr als tausend Jahre entgegen aller Berufung der Häretiker auf die Schrift festgehalten wird, das, „was überall, was immer, von allen geglaubt wurde“<sup>2</sup>. Auf Grund dieses Prinzips wurden die ntl. Schriften in der Kirche wie in der Theologie vielfältig, aber nicht als kritisches Gegenüber wirksam; denn sie wurden stets harmonisierend von der kirchlichen Tradition her und auf sie hin gelesen.

### 2. Der moderne Katholizismus

Diese Angleichung der Schrift an die kirchliche Tradition blieb auch, als sich im nachtridentinischen und vor allem im *neuzeitlichen Katholizis-*

<sup>1</sup> Z. B. Tert Praescr 13.15.19.(20—32). Otto Kuß, Zur Hermeneutik Tertullians, in: Ernst, a.a.O. (§ 1 Lit.), 55—87.

<sup>2</sup> Vinzenz von Lerinum (um 450) im Blick auf die Erfahrung: „Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sui altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed eiusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur, ut paene, quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur. Aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius . . .“ (Commonitorium C. 2).

mus das Verständnis der Tradition grundlegend veränderte. Nun wird die Tradition eine lebendige, pneumatische Größe, die durch das kirchliche Lehramt ständig weiter entwickelt wird. Dieser evolutionistische Traditionsbegriff gab in unserer Zeit, in der Mitte des 20. Jh., auch hier Raum für eine biblische Wissenschaft; denn nach ihm ist die heutige Kirchenlehre weit über den damaligen Wortsinn der Schrift hinausgewachsen, den die historische Exegese ermittelt. So konnte ihr Raum gegeben werden.

Hervorgehoben aber wurde sie, wie 200 Jahre vorher die protestantische, durch das geschichtliche Denken der Neuzeit, das sich insbesondere in der protestantischen Bibelwissenschaft immer deutlicher zu Wort meldete. Als die kirchliche Lehraufsicht die historische Schriftforschung freigab, entwickelte sich die katholische Bibelwissenschaft sehr rasch zu einem gleichartigen Partner der protestantischen. Diese Freigabe erfolgte durch die Enzyklika *Divino afflante spiritu* Pius' XII. und vor allem durch die dogmatische Konstitution des zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, die ein ausführlicheres Dekret der Bibelkommission vom 21. 4. 1964 aufnahm<sup>3</sup>. Auch diese kirchlichen Äußerungen halten grundsätzlich fest, was Sessio IV des Konzils von Trient einst in Antithese gegen die Reformation schroff und eng formuliert hatte: Die exegetische Arbeit muß im Rahmen der kirchlichen Lehrtradition bleiben. Die katholische Bibelwissenschaft empfindet dies jedoch nicht als Einschränkung ihrer Forschungsarbeit, im Gegenteil: einer ihrer profiliertesten Vertreter, *Rudolf Schnackenburg*, erklärte 1958: Der Katholik vermag keinen Bruch zwischen den ntl. Schriften und der kirchlichen Tradition zu sehen; denn Christus begegnet ihm als in der Kirche Fortlebender. „Der katholische Exeget braucht also aus innerster theologischer Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche; aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literalsinnes. Sie dient ihm als hermeneutischer Grundansatz, als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode.“<sup>4</sup> Diese Äußerung ist heute noch repräsentativ.

Inzwischen ist die biblische Wissenschaft im Katholizismus der wichtigste Impuls der innerkirchlichen Reformbewegung und des ökumenischen Denkens geworden. Schriftenreihen wie die „Stuttgarter Bibelstudien“ versuchen, weitere Kreise in wissenschaftlich zuverlässiger Weise an ihr zu beteiligen.

<sup>3</sup> Hans-Graß, Grundsätze katholischer Bibelauslegung, ThLZ 77 (1952), 487—494; Rudolf Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, BZ NF 2 (1958), 161—176; jetzt in: ders., Schriften zum NT, 1971, 15—33 (Lit.!); Gotthold Hasenhüttel, Rudolf Bultmann und die Entwicklung der katholischen Theologie, ZThK 65 (1968), 53—69; Ernst, a.a.O., 45—49.

<sup>4</sup> Rudolf Schnackenburg, Der Weg der katholischen Exegese, BZ NF 2, 1958, 161—176.172.

Die ersten katholischen Theologien des NT waren, sieht man von unbedeutenden Vorläufern ab, die Bücher von *Joseph Bonsirven* (1951) und *Max Meinertz* (1950). Erst in der 1963 (1961 franz.) erschienenen Ntl. Theologie von *Rudolf Schnackenburg* jedoch werden uneingeschränkt Fragestellung und Methode aufgenommen, die sich in der Forschung für diese Disziplin entwickelt hatten. Das Buch trägt den Untertitel: „Der Stand der Forschung“. Es bietet nicht eine ausgeführte eigene Darstellung, sondern einen Bericht über die Forschung, der allerdings den eigenen Standort deutlich erkennen läßt. Sehr eigenständig ist die „Theologie des NT“ von *Karl Hermann Schelkle* (Bd. 1—3, 1968/73), die nach theologischen Themen, nicht historisch, gegliedert ist. Die 1969 von *Josef Schreiner* herausgegebene nützliche Einführung in die theologischen Intentionen der einzelnen ntl. Schriften bzw. Überlieferungsschichten, die von einer Reihe jüngerer katholischer Exegeten bearbeitet wurde, könnte weithin im Umkreis der Bultmann-Schule entstanden sein. Wertvoll sind die theologischen Exkurse des ersten katholischen wissenschaftlichen Kommentarwerks zum NT in deutscher Sprache, des Herder-Kommentars.

So hat die biblische Wissenschaft in den letzten 25 Jahren auch in der katholischen Theologie einen beachtlichen Platz gefunden. Wurde damit ein Stück Reformation übernommen?

### 3. Die Reformation

Die Reformation hat die protestantische Bibelwissenschaft nicht hergebracht, wohl aber im 18. Jh. einen wichtigen Anstoß zu ihr gegeben, weil sie der Schrift gegenüber der Kirchenlehre entscheidende Relevanz zugewiesen hatte, die von der Aufklärung antithetisch und weiterführend zugleich aufgenommen wurde.

*Luther* kommt von der Kirchenlehre seiner Zeit her zur Schrift und entdeckt, daß sie ihr in wesentlichen Punkten widerstreitet. In diesem Widerstreit stellt er sich auf die Schrift und entwickelt seine Theologie als Exeget. Aber er wird nicht Biblizist. Er flüchtet insbesondere nicht in die schwärmerische Auffassung, daß jeder immer nur je für sich die Schrift als Gottes Wort zu hören und weiterzusagen habe. Er übt Kritik an entstellter kirchlicher Tradition, aber er verwirft nicht die Tradition als solche; er stellt z. B. die drei altkirchlichen Symbole heraus. Dabei kehrt er allerdings das seit dem 2. Jh. geltende Verhältnis zwischen Schrift und Tradition gleichsam um. Nicht die Tradition und das kirchliche Lehramt entscheiden, was heute in der Kirche als wahr zu vertreten ist, sondern die Schrift.

Aber wie kann die Schrift entscheiden, wenn sie, wie man schon im 2. Jh. sah, vieldeutig ist? Die Antwort, die *Luther* auf diese Frage gibt, ist



das noch längst nicht ausdiskutierte Prinzip der Reformation. Er meint: Die Schrift sagt das Entscheidende eindeutig aus, wenn man sie ihrer eigenen Struktur gemäß auslegt. Dies geschieht, wenn man den von ihr selbst geforderten doppelten hermeneutischen Grundsatz anwendet: 1. Schrift ist durch Schrift auszulegen: *Scriptura sacra „sui ipsius interpretes“*<sup>5</sup>, und das heißt zugleich 2.: Die Schrift ist von ihrer Mitte, Christus, her auszulegen. Dabei ist Christus für ihn nicht eine Chiffre, sondern der Christus, den er in der Rechtfertigungsbotschaft des Römerbriefes kennengelernt hatte<sup>6</sup> und zu dem sich die Gemeinden der Reformation in den Bekenntnissen *magno consensu* bekannten. So wird durch das Schriftprinzip der Hermeneutik eine Schlüsselstellung in der Theologie zugewiesen; die Hermeneutik der Reformation aber wurzelt einerseits im Selbstverständnis der Schrift und andererseits im Bekenntnis der Gemeinde.

In der *altprotestantischen Theologie* wurde das hermeneutische Prinzip *Luthers* auf die Formel gebracht: Die Schrift ist auszulegen nach der *analogia scripturae sacrae* und nach der *analogia fidei*, auf die schon Augustin verwiesen hatte. Die *fides*, der Glaube, aber ist nun der Glaube an Christus als die Mitte der Schrift, wie er in den Bekenntnisschriften umschrieben wird. Das Verhältnis der Bekenntnisse zur Schrift aber ist ein kritischer Dialog, in dem die Schrift das letzte Wort haben soll. In diesem existentiellen Sinn ist die Schrift, wie die Epitome der Konkordienformel sagt, *unica regula et norma*.

Trotz dieses Schriftprinzips entwarf die altprotestantische Theologie keine biblische Theologie; denn sie hörte die Schrift unmittelbar als Wort an die Gegenwart und nahm die einzelnen Schriftworte daher unmittelbar in die eigenen Aussagen hinein. Die altprotestantische Dogmatik kannte nur Belegstellensammlungen, Testimonien.

Gegenüber einer sich in der altprotestantischen Theologie mehr und mehr ergebenden scholastischen Verfestigung der Dogmatik versuchte der *Pietismus* die Schrift neu zur Geltung zu bringen. Durch eine Reform des Theologiestudiums rückt er das Bibelstudium in die Mitte. Zu einer biblischen Theologie kam es jedoch nicht, sondern nur zu einer biblizistischen Dogmatik. Die biblischen Aussagen werden kurzschlüssig vergegenwärtigt. Diese Tendenz wirkt bis heute da und dort auch in der ntl. Forschung weiter.

<sup>5</sup> WA 7,97,23.

<sup>6</sup> WA 39,I,46,1.19; 56,5,1.10; — DB 7,2.15.

#### 4. Die Aufklärung

Eine biblische Theologie ergab sich erst, als das reformatorische Schriftprinzip, meist in pietistischer Modifizierung, dem geschichtlichen Denken der *Aufklärung* begegnete<sup>7</sup>.

*Geschichtliches Denken* bedeutet mehr als historisch-philologische Arbeit. Eine solche war immer schon betrieben worden. Bereits Origenes und Hieronymus hatten hier Beachtliches geleistet, erst recht die Humanisten und zahlreiche Gelehrte des 17. und 18. Jh., vor allem auch aus den Reihen des Pietismus. Ein Name sei genannt, weil er heute noch in der Forschung eine Rolle spielt. 1751/52 veröffentlichte *Johann Jakob Wettstein* eine Ausgabe des Neuen Testaments, die einen ausführlichen textkritischen Apparat und eine umfassende Sammlung jüdischer und hellenistischer Analogien brachte, die bis heute ausgiebig benutzt wird. Geschichtliches Denken aber vermittelte erst die Aufklärung des 18. Jh.: Sie distanzierte die Gegenwart von der Vergangenheit, um sie von der Macht der Tradition zu befreien.

Aus diesem Denken ergab sich das *Programm der historisch-kritischen Schriftforschung*. Es besagt: Auch die Bibel bzw. ihre Schriften müssen zuerst als historische Urkunden der Vergangenheit gesehen werden, nicht als ein die Gegenwart beanspruchendes Wort. Daher sind die biblischen Schriften nach denselben Methoden zu untersuchen wie andere Dokumente ihrer Zeit, genauso wie die Schriften Platons und Senecas. Was sie für die Gegenwart bedeuten, muß dann ihre Interpretation durch die autonome Vernunft ergeben. Diese Interpretation geht naturgemäß von der jeweiligen Philosophie der Zeit aus, insbesondere von ihrem Geschichtsverständnis. Beides aber, die historische Analyse der Texte wie ihre philosophische Interpretation, soll letztlich dem Menschen der Neuzeit den ihn angehenden Inhalt des NT vermitteln, der ihm durch kirchliche Tradition verdeckt wird. Diese Intention machte die historische Schriftforschung zu einer mit Leidenschaft betriebenen Arbeit, die sich als theologisch verstand.

So fordert dieses Programm in Stichworten: Analyse der Texte mit Hilfe der allgemeinen historischen Wissenschaft und philosophische Interpretation für die Gegenwart als theologische Aufgabe. Dieses Programm wurde im 18. Jh. bahnbrechend durch *Johann Salomo Semler* begründet, im 19. Jh. klassisch ausgestaltet durch *Ferdinand Christian Baur* und zu Beginn des 20. Jh. abschließend ausgeprägt durch *Ernst Troeltsch*.

Was bedeutet dieses Programm? 1. Von der Kirche her gesehen erweist sich die Entstehung der historischen Schriftforschung heute als das einschneidendste kirchliche Ereignis seit der Reformation. Die Schrift wurde aus dem gegenwärtigen Gesprächspartner der Kirche zunächst zur fernen

<sup>7</sup> Merk, a.a.O. (§ 1 Lit.), 29—37.

historischen Urkunde. Aus dem theologischen Gegenüber wurde die historische Distanz. Gerade auf diesem Wege aber wollte man sie dann durch Interpretation für die Neuzeit wirksam machen. 2. Dieser Vorgang war geistesgeschichtlich gesehen unumgänglich. Die Bibel konnte und durfte der autonomen Wissenschaft, die sich seit dem Ausgang des Mittelalters Bahn gebrochen hatte, nicht entzogen werden. In der historischen Schriftforschung begegnete der Geist der Neuzeit am unmittelbarsten der biblischen Botschaft. 3. Dabei wurde diese Fragestellung nicht nur an die Schrift herangetragen, sie war ein Stück weit von ihr selbst gefordert; denn die Schrift will nicht allgemein Anrede von Gott her vermitteln, sie tut dies je in bestimmter geschichtlicher Situation. Der Römerbrief z. B. ist nicht an uns, sondern an die damalige Gemeinde von Rom geschrieben. So wird historische Schriftforschung auch von der Schrift selbst gefordert.

Die Problematik der auf diesem Wege entstandenen „rein historischen“ Schriftforschung wird an ihrem Verlauf sichtbar.

## II. Die Entwicklung der „rein historischen“ Fragestellung und ihre Ergebnisse

Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie, Hg. Ferd. Friedr. Baur, 1864 (= Neudr.: 1973); Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos, 1895; ders., Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903; Heinrich Julius Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I/II, 1897 (1911<sup>2</sup>); William Wrede, Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, 1897; ders., Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901 (1963<sup>3</sup>); Ernst Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: Theologie als Wissenschaft, Hg. Gerhard Sauter, 1971, 105—127; Wilhelm Bousset, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, 1913 (1921<sup>2</sup>).

Wir verwenden in dieser Überschrift nicht die Bezeichnung „historisch-kritische Schriftforschung“; denn historisch-kritisch ist heute jede wissenschaftliche Arbeit an der Schrift. Wir aber wollen hier die Durchführung des eben beschriebenen Programms verfolgen, das Ernst Troeltsch prägnant als „rein historisch“ bezeichnete.

Das Programm der „rein historischen“ Schriftforschung wurde im wesentlichen in der deutschsprachigen Theologie durchgeführt. Hier wurden ebenso radikal wie einseitig die Möglichkeiten dieser Fragestellung ausgeschöpft und die historischen Probleme des NT aufgedeckt. In der angelsächsischen Theologie verlief die Entwicklung viel gemäßigter. Über sie berichtet Stephen Neill in seinem 1964 erschienenen Buch: *The Interpretation of the New Testament 1861—1961*. Erst seit etwa 1935 fließen die Ströme der deutschen und der sie begleitenden skandinavischen Forschung mit der angelsächsischen zusammen, wie sie sich jetzt allmählich

auch mit dem der französisch-katholischen verbinden. Eine ausführliche Darstellung vor allem der deutschsprachigen Entwicklung gibt *Werner Georg Kümmel*, *Das Neue Testament, Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, (1958), 1970<sup>2</sup>.

Die hermeneutische Problematik der „rein historischen“ Schriftforschung, die Kümmel nicht erkennen läßt, wird deutlich, wenn wir die Ergebnisse ihrer drei Hauptfragen analysieren.

### 1. Die Frage nach dem historischen Jesus

Ein erstes und entscheidendes Ziel der neuen Fragestellung ist es, Jesus aus dem Rahmen des Dogmas zu lösen und sein Bild historisch zu ermitteln und zu begreifen, d. h. Jesus biographisch darzustellen. Die Struktur dieses Programms wird an seinem elementaren Anfang unmittelbar durchsichtig: Von 1774 an veröffentlichte *Gotthold Ephraim Lessing* die *Wolfenbütteler „Fragmente eines Ungenannten“*, darunter die Abhandlung „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger“. Die Fragmente stammten aus einer sehr umfangreichen Untersuchung, die der 1768 verstorbene Hamburger Orientalist *Hermann Samuel Reimarus* ausgearbeitet hatte. *Lessing* hatte mit genialem Blick erkannt, daß hier, wenn auch in absonderlicher Einseitigkeit, die historische Fragestellung und Untersuchung in Angriff genommen war, deren die Aufklärung bedurfte. *Reimarus* stellt in elementarer Einseitigkeit den hermeneutischen Ansatz der historischen Schriftforschung heraus. Er erklärt in der Einleitung seiner Untersuchung, wer das Bild Jesu historisch erfassen wolle, müsse sowohl die Katechismusvorstellungen über den Gottmenschen dahinten lassen wie auch von dem absehen, was die Apostel über Jesus sagen; er müsse Jesu Wirken aus seiner jüdischen Umwelt erklären<sup>8</sup>. Dieses hermeneutische Programm bedeutete nichts Geringeres als den totalen Bruch mit dem hermeneutischen Ansatz der Reformation. Die doppelte Negation besagt, ohne daß dies dem Autor bewußt war: Nicht mehr *analogia fidei*, „Katechismus“, und nicht mehr *analogia scripturae sacrae*, „die Apostel“, nur mehr *analogia historica*, nur mehr die „jüdische Umwelt“.

Den Verlauf dieses rein historischen Fragens nach dem „historischen Jesus“ hat *Albert Schweitzer* in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ dramatisch dargestellt. Die erste Auflage, 1906, trug den Titel „Von Reimarus zu Wrede“. Die beiden Namen markieren Anfang und Ende dieses wissenschaftlichen Unternehmens. Es faszinierte über hundert Jahre lang viele Theologen, — nicht nur aus historischem Interesse; sie meinten, auf diese Weise den Gebildeten ihrer Zeit, die zu dem Gottmenschen des kirchlichen Bekenntnisses keinen Zugang mehr fanden, die wahre und bleibende Größe Jesu nahebringen zu können. Der Verlauf

<sup>8</sup> Schweitzer, a.a.O. (§ 1 Lit.), 10 f.

der Forschung war, wie *Schweitzer* in der Einleitung der letzten Auflage (S. 5) sagt, „ein so schmerzliches und entsagungsvolles Ringen um die Wahrheit“, wie es die Welt kaum je gesehen hat. Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung ist die Geschichte ihres Scheiterns. Das Suchen nach der historischen Wahrheit ließ jedes dieser Jesusbilder immer wieder an den Quellen und an der fortschreitenden historischen Kritik zerbrechen. Schließlich brachte um 1900 die radikale historische Fragestellung *William Wredes* das Unternehmen endgültig zum Erliegen. Wrede zeigte in der knappen Schrift „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“, 1901 (1963<sup>3</sup>): Auch die älteste Quelle, das Markusevangelium, bietet keine Unterlagen für eine Biographie Jesu; denn schon hier wird Jesu Wirken und Geschick nicht aus menschlichen Motiven und Zusammenhängen erklärt, es wird vielmehr als Offenbarung Gottes gedeutet und verkündigt. Die Art der Quellen macht es unmöglich, ein „Leben Jesu“ zu schreiben, d. h. sein geschichtliches Wirken in Gestalt einer wissenschaftlich zuverlässigen Biographie darzustellen. So versagen sich hier die Quellen der „rein historischen Fragestellung“. Sie wollen grundsätzlich anderes sagen, als das, wonach sie gefragt werden. Die Quellen geben in der Tat an rein historischen Taten nur Fragmente an die Hand: einzelne Worte und Heilungen, wenig Erfolge, am Ende die Hinrichtung; ihr Sinn und Zusammenhang ist historisch nicht erklärbar.

### 2. Das historische Bild der Urgeschichte der Kirche

Gleich der Gestalt Jesu sollte das Werden der Kirche, anders als in der Apg, historisch begriffen werden. Auch diese Fragestellung ergab viele wichtige Einzelbeobachtungen über die Struktur der Quellen, über Zusammenhänge des Urchristentums mit seiner Umwelt, über die historischen Vorgänge und ihre nachträgliche Darstellung durch die Apg usw. Aber die Rekonstruktionen der historischen Entwicklung waren als Gesamtbilder gerade nicht konsequent historisch, sondern mit Hilfe philosophischer Hypothesen entworfen. Das tritt in den Blick, wenn wir der dritten Frage nachgehen.

### 3. Der inhaltliche Skopus des NT bzw. des Urchristentums

Die gesamte historische Arbeit zielte auf die Frage: Was ist der die Gegenwart angehende inhaltliche Skopus des gesamten historisch ermittelten Urchristentums? Die Antworten ergaben eine bunte Folge von Strukturbildern der ntl. Theologie, die hermeneutisch sehr aufschlußreich sind.

a) Für den (theologischen) *Rationalismus* um 1800 war vom NT geschichtlich und religiös nur der historische Jesus wichtig. Dieser aber hatte

Gott, den „allgütigen Schöpfer und Lenker aller Dinge“, Tugend, „höchstes Streben nach einem . . . rechtschaffenen Wesen“ und Unsterblichkeit gelehrt, d. h. die Vernunftreligion der Aufklärung. Dieses Bild ist, wie es der Rationalismus selbst aussprach, durch Bewertung der Historie nach den Denkvoraussetzungen der späten Aufklärung entstanden<sup>9</sup>.

b) In der ersten Hälfte des 19. Jh. wurde die rein historisch-philosophische Erforschung des Urchristentums genial durch *Ferdinand Christian Baur* konzipiert und durch die von ihm ausgehende „Tübinger Schule“ vertreten: *Baur*<sup>10</sup> meint, es sei weder historisch noch philosophisch vertretbar, das Urchristentum punktuell auf Jesus zu reduzieren. Es müsse vielmehr in seiner ganzen Erstreckung aus der Gesamtgeschichte heraus begriffen werden. Dies sei möglich, wenn man Geschichte versteht als die Selbstexplikation des „Geistes“, d. h. der Wahrheit, des göttlichen Selbstbewußtseins, für den Menschen. So wird hier das Entscheidende am Urchristentum das Hervortreten der höchsten religiösen Idee, das sich in der Dialektik von These, Antithese und Synthese vollzieht.

Die Geistesgeschichte der Menschheit lief nach *Baur* in der Philosophie der Griechen und in der des hell. Judentums auf einen Gipfel zu, eine höchste religiöse Idee, und diese verkörperte sich in Jesus. Paulus erfaßte diese Idee, das Prinzip des religiösen Universalismus und der sittlichen Autonomie; die Jerusalemer Urapostel dagegen klammerten sich an die äußere Erscheinung Jesu und hielten ihn für den jüdischen Messias. So war das Christentum in seiner Anfangszeit nach *Baur* gerade nicht, wie die von der Apostelgeschichte ausgehende traditionelle Vorstellung meint, eine ideelle Einheit. Es war vielmehr, wie aus den paulinischen Briefen zu entnehmen ist, aufgespalten in die Antithese zwischen dem Judaismus der Jerusalemer und dem freiheitlichen Universalismus des Paulus. Erst gegen Mitte des 2. Jh. löst sich diese Antithese in der Synthese des Katholizismus; ihr ideeller Ausdruck ist das um diese Zeit entstandene Johannes-Evangelium. Dieses imponierend geschlossene Bild, das von scharfsichtigen historischen Beobachtungen ausgeht, ist sichtlich von der Philosophie *Hegels* inspiriert.

c) Diesem konstruierenden Idealismus setzte *Albrecht Ritschl*<sup>11</sup> in der nächsten Generation einen historischen Positivismus entgegen. Seine Schule bemüht sich in differenzierender historischer Kleinarbeit, ein Bild der „religiösen Persönlichkeiten“ des Urchristentums zu gewinnen, voran ein Bild Jesu, denn von ihnen gingen damals wie heute entscheidend die Wirkungen aus.

<sup>9</sup> Hans Hohlwein, RGG V<sup>3</sup>, 796 f.

<sup>10</sup> Ferd. Chr. Baur, Paulus, 1845; ders., Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, 1853.1860<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1857<sup>2</sup>.

Dieser Sicht des Urchristentums verlieh 1900 *Adolf von Harnack* in seinen Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“ Ausdruck. Seine einprägsamen Formeln wirkten weit über die Fachtheologie hinaus: „Nicht der Sohn, allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.“ Daher gilt: „Nicht an Jesus glauben, sondern wie er glauben, nämlich glauben an die Vaterliebe Gottes und an den unendlichen Wert der Menschenseele“ (Nachdr. 1950, S. 86.106). Das war, fügt man die Liebe als Motiv aller Sittlichkeit hinzu, Mitte und Ansatz der *liberalen Theologie*; sie hat im Verein mit dem Neukantianismus sichtlich dieses Bild des Urchristentums geprägt. Die klassische Darstellung der „Neutestamentlichen Theologie“, die aus ihr hervorging, schrieb *Heinrich Julius Holtzmann*. Sein zweibändiges Werk (1897) wurde 1911 in 2. Aufl. von *Walter Bauer* und *Adolf Jülicher* herausgegeben. Es ist heute noch anregend zu lesen.

d) Inzwischen hatte bereits um 1900 eine neue Epoche begonnen. 1897 erschien die schmale, aber durchschlagende Kampfschrift von *William Wrede* „Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie“. Er wirft der historischen ntl. Forschung des 19. Jh., der Schule Baur ebenso wie der Ritschls, vor, sie sehe das Urchristentum durch die Brille ihrer Zeitphilosophie. Die ntl. Schriften müßten nun endlich konsequent historisch, nämlich aus ihrer Entstehungssituation gesehen und gedeutet werden. Das bedeutet, wie es *Ernst Troeltsch*, der Systematiker dieser Position, hermeneutisch präzierte: Das historische Bild des Urchristentums muß nach dem Prinzip „der Kritik, der Analogie und der Korrelation“ gewonnen werden<sup>12</sup>. Daraus folgt für die Darstellung der Ntl. Theologie, wie *Wrede* weiter erklärte: Sie darf nicht mehr wie bisher seit *Ferdinand Christian Baur* nach der sog. Lehrbegriffsmethode entwickelt werden. Deren Vertreter lesen die ntl. Schriften wie Traktate, die von Theologieprofessoren des 19. Jh. stammen, und versuchen ihnen den sog. „Lehrbegriff“, d. h. das theologische System ihres Verfassers zu entnehmen. Die Verfasser der ntl. Schriften aber waren

<sup>12</sup> 1898 in der Abhandlung „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie“ (Ges. Schriften II, 1913, 729—753 = Theologie als Wissenschaft, Hg. Gerhard Sauter, 1971, 105—127). Die „Kritik“, das methodische Beurteilen der Wahrscheinlichkeit des Überlieferten, wird durch die „Analogie“, durch gleichartige Vorgänge heute und damals, ermöglicht; denn es ist eine grundsätzliche „Gleichartigkeit des menschlichen Geistes und seiner geschichtlichen Betätigungen“ vorauszusetzen. Daraus folgt „die Korrelation“ oder „die Wechselwirkung aller Erscheinungen des geistig-geschichtlichen Lebens, wo keine Veränderung an einem Punkte eintreten kann ohne vorausgegangene und folgende Aenderung an einem anderen, so daß alles Geschehen in einem beständigen korrelativen Zusammenhange steht und notwendig einen Fluß bilden muß, in dem Alles und Jedes zusammenhängt und jeder Vorgang in Relation zu anderen steht“ (733).

Exponenten einer religiösen Bewegung. Daher ist die Ntl. Theologie nicht als eine Abfolge theologischer Systeme, sondern als ein Stück spätantiker Religionsgeschichte darzustellen. Damit hatte *W. Wrede* das Programm der *Religionsgeschichtlichen Schule* für das NT entworfen; vorher schon hatte ihr *Hermann Gunkel* vom AT her den Weg bereitet.

Dieses Programm versuchte *Wilhelm Bousset* in seinem Buch „Kyrios Christos“ (1913. 1921<sup>2</sup>. 1967<sup>6</sup>) für das Zentrum der Ntl. Theologie, nämlich für die Christologie durchzuführen und ein rein historisches Bild der Gesamtstruktur des Urchristentums zu entwerfen: Das Bild Jesu schmilzt durch radikale Traditionskritik auf ein Minimum zusammen: Jesus hat als Rabbi und Prophet die Urreligion der Menschheit gelehrt. Wie entstand dann nach seinem Ende die das NT füllende religiöse Verehrung seiner Person? Bousset erklärt (S. 17): „Das wichtigste . . . ist . . . , daß sich in den Seelen der Jünger die felsenfeste Überzeugung erhob, Jesus sei trotz Tod und scheinbarer Niederlage . . . der überweltliche Messias . . . geworden, der wiederkehren solle zum Weltgericht, und daß diese Gewißheit ihnen den Glauben an die von Jesus vertretene Sache des Evangeliums ermöglichte.“ Der entscheidende Faktor, der „jene neue Überzeugung“ entstehen ließ, „war der . . . gewaltige und unzerstörbare Eindruck, den Jesu Persönlichkeit in den Seelen der Jünger hinterlassen hatte“ (S. 17). Sehr wichtig aber war zugleich, daß die jüdische Apokalyptik ein Messiasbild bereithielt, „das nun für das ganze unheimliche Rätsel, das die Jünger erlebt hatten, das lösende Wort zu enthalten schien“ (S. 18). Mit Hilfe dieses Bildes konnten die Jünger ihre Überzeugung zur Sprache bringen.

Die Jünger retteten ihre messianischen Erwartungen, die sie schon zu Lebzeiten an Jesus herangetragen hatten, indem sie diese Erwartungen überhöhten. „Sie warfen ihrem Meister den fertigen Königsmantel um“ und „bekannten sich zu Jesus dem Menschensohn, der durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingegangen“ ist und demnächst als Weltrichter erscheinen wird (S. 18). Die Menschensohnworte der Evangelien sind demnach „Gemeindedogmatik“ (S. 16). Schon zwei Jahrzehnte später setzen die paulinischen Briefe in den hell. Städten Gemeinden voraus, die „neue Hüllen und Kleider“ für Jesus „gewoben“ haben (S. 77). Die Bezeichnung „Menschensohn“ ist für sie unverständlich geworden. Sie rufen Jesus in ihren Gottesdiensten als den himmlischen Kyrios an und erleben im Herrenmahl die sakramentale *Communio* mit ihm. Sie haben auf Jesus den vorderorientalischen Kyrioskult übertragen. Und *Bousset* erklärt (S. 99) prinzipiell: „Derartige Vorgänge vollziehen sich im Unbewußten, in der unkontrollierbaren Tiefe der Gesamtpsyche einer Gemeinde.“ Die theologische Reflexion, wie sie Paulus entwickelt, ist immer erst das zweite. In der Theologie des Paulus und später in der des Johannes wird die hell. Christusreligion gedanklich reflektiert.



Diese grundlegende religionsgeschichtliche Analyse des Urchristentums war eine immense historische Leistung<sup>13</sup>. Und doch: war damit das Werden der frühkatholischen Kirche wirklich historisch erklärt? Warum wurde sie von Judentum und Hellenismus als Fremdkörper ausgestoßen, wenn sie, wie es hier dargestellt wurde, in historischer Kontinuität aus ihnen herausgewachsen war<sup>14</sup>? Die rein historische Darstellungsweise kann diesen Bruch und damit das Gesamtbild nicht erklären, weil sie die historische Kontinuität zur Denkvoraussetzung macht. Genauso sehr ist dieses Bild der frühen Christologie von dem historischen Prinzip der Korrelation vorgegeben: Die Erlösermythen der Umwelt werden auf Jesus „übertragen“! Hebt man diese Übertragungen ab, dann bleibt als spezifisch christlich nur der historische Jesus, der die Urreligion ins Bewußtsein erhob, die jeder Mensch in sich trägt.

Dieses Bild des Urchristentums und seines inhaltlichen Skopus erweist noch mehr als alle vorhergehenden: „Rein historisch“ bedeutet gerade nicht objektive Wissenschaftlichkeit, sondern, wie *Ernst Troeltsch* selbst erklärte<sup>15</sup>, „eine ganze Weltanschauung“ als Denkvoraussetzung. War durch das historisch-kritische Prinzip die Schriftforschung letztlich nur dazu von der kirchlichen Tradition bzw., wie oft gesagt wird, von der Metaphysik befreit worden, um sie desto mehr von der jeweiligen Zeitphilosophie abhängig zu machen? Gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma? Teilen wir nicht unausweichlich die Denkvoraussetzungen unserer Zeit? Die theologiegeschichtliche Wende von 1920 brachte innerhalb der „rein historischen“ Richtung der Forschung selbst einen Umbruch, der nicht nur durch den Fortschritt der historischen Arbeit und den Wechsel der Zeitphilosophie, sondern durch eine grundsätzliche Veränderung des theologischen Denkens veranlaßt war.

### III. Die theologische Erweiterung der „rein historischen“ Fragestellung

Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 1933; ders., *Theologie des Neuen Testaments*, 1953 (1968<sup>9</sup>); Hans Werner Bartsch, Hg., *Kerygma und Mythos I—IV*, 1948 ff; Herbert Braun, *Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 325—341; Hel-

<sup>13</sup> Weniger erbrachte das nach diesen Grundsätzen gearbeitete Lehrbuch von Heinrich Weinel, das 1911 (1928<sup>4</sup>) mit dem Arbeitstitel „Biblische Theologie des NT“ und dem Untertitel „Die Religion Jesu und des Urchristentums“ erschien. Seit 1904 wurden die wissenschaftlichen „Ergebnisse“ der Religionsgeschichtlichen Schule in den bei Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen erscheinenden „Religionsgeschichtlichen Volksbüchern“ unter den Gebildeten popularisiert.

<sup>14</sup> Diese Frage richtete der bekannte Kirchenhistoriker Karl Holl (Urchristentum und Religionsgeschichte, in: *Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte* II, 1928, 1—32) 1924 an die Religionsgeschichtler.

<sup>15</sup> *Ges. Schriften* II, 1922<sup>2</sup>, 734.

mut Köster/James M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, 1971; Peter Stuhlmacher, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, ZThK 70 (1973), 365—403; ders., Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus, in: *Fides et Communicatio*, Festschr. f. M. Doerne, 1970.

### 1. Karl Barth

Die Wende ging nicht von der Universitätstheologie aus, sondern von dem Buch eines Außenseiters, von dem Römerbriefkommentar des Schweizer Pfarrers *Karl Barth*. Er hatte zusammen mit seinem Freund *Eduard Thurneysen* als junger Pfarrer entdeckt, daß der Römerbrief mehr zu sagen habe, als sie von ihren liberalen Lehrern in Marburg gehört hatten<sup>16</sup>. Die Fragestellung, von der sie dabei ausgingen, erläutert *Karl Barth* im Vorwort zur 2. Auflage, 1922 (S. VIII—X): Eine rein historische Erklärung des Römerbriefes ist noch keine Auslegung. Sie erschließt nicht, was der Text eigentlich sagen will. Mit andern Worten: sie vermittelt kein Verstehen. „Eigentliches Verstehen und Erklären nenne ich diejenige Tätigkeit, die Luther in seinen Auslegungen mit intuitiver Sicherheit geübt, die sich Calvin sichtlich . . . zum Ziel seiner Exegese gesetzt, die von den Neueren besonders Hofmann, J. T. Beck . . . und Schlatter wenigstens deutlich angestrebt haben.“ Um dieses Ziel zu erreichen, müssen zwei hermeneutische Regeln angewendet werden: Ausgelegt ist der Römerbrief erst dann, wenn man sich erstens solange mit dem Text auseinandersetzt, „bis die Mauer“ zwischen dem ersten und dem zwanzigsten Jahrhundert „transparent wird, bis Paulus dort redet und der Mensch des (zwanzigsten Jahrhunderts) hier hört“ und bis zweitens „das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die Sache . . . konzentriert ist“. Das besagt in Stichworten: 1. Nicht lediglich aus historischer Distanz beobachten, sondern die Gleichzeitigkeit der Anrede suchen! 2. Nicht angeblich voraussetzungslose Neutralität, sondern gemeinsame Bindung an die Sache! Diese Sache lautet: Gott ist Gott und nicht ein Mensch! Nicht „Religion“, sondern Gottes Treue und Anrede!

Was *Karl Barth* hier gegen die rein historische Erforschung des NT einwendet, hatten Exegeten der z. B. von *Adolf Schlatter* repräsentierten Richtung längst geltend gemacht, aber erst jetzt, als es aus den eigenen Reihen kam und die Zeitsituation deutlich dafür sprach, wurde es auch von den aus der Religionsgeschichtlichen Schule herkommenden Exegeten der jüngeren Generation gehört, so vor allem von *Rudolf Bultmann*. Andererseits wurde je länger desto mehr bewußt, worin der hermeneutische Ansatz Barths dem NT nicht gerecht wird: Das Prinzip der Gleichzeitigkeit überspringt den historischen Abstand. Es wird dem geschichtlichen

<sup>16</sup> Karl Barth, *Der Römerbrief*, 1918 (1922<sup>2</sup>); Eduard Thurneysen, *Karl Barth — „Theologie und Sozialismus“* in den Briefen seiner Frühzeit, 1973.

Charakter des NT nicht gerecht. M. a. W., *Barth* hatte eine Seite der Schrift wieder hervorgekehrt: sie will Anrede von Gott her, *logos*, vermitteln; aber er hatte zu wenig beachtet, daß dies „im Fleisch“, in geschichtlicher Gestalt, situationsbezogen, geschieht.

## 2. Rudolf Bultmann

Demgegenüber versuchte *Rudolf Bultmann* beiden Seiten der Schrift gerecht zu werden, der geschichtlichen durch radikale historische Fragestellung, ihrem Charakter als *logos* aber durch die Interpretation als Kerygma. Und dieser Ansatz, nicht *Karl Barth*, prägte eine neue Richtung ntl. Forschung, eben die „*Bultmann-Schule*“, und verdrängte nach 1945 *Karl Barth* immer mehr auch aus der theologischen Gesamtdiskussion.

*Bultmann* entwickelte seine Konzeption bereits in den zwanziger Jahren, nicht in einem großen Werk, sondern in Aufsätzen, die 1933 in dem Sammelband „Glauben und Verstehen“ erschienen.

a) *Genetisch* nimmt er drei Ansätze auf: 1. Er kommt her aus der „rein historischen“ Richtung der Forschung, nämlich aus der „Religionsgeschichtlichen Schule“, speziell aus ihrem von der konsequenten Eschatologie geprägten Zweig. 2. Zugleich nimmt er wie seine Vorgänger in dieser Richtung sehr bewußt als seine allgemeine Denk Voraussetzung die Zeitphilosophie auf. Das ist jetzt die Existenzphilosophie des neben ihm in Marburg lehrenden jungen *Martin Heidegger*, der gleich *Karl Barth* stark an *Sören Kierkegaard* orientiert war. Aber *Bultmann* läßt sich nicht wie seine Vorgänger seit *Baur* nur durch den Schritt der historischen Forschung und durch den Wandel der Zeitphilosophie über die letzte Generation hinausdrängen. Er nimmt einen 3. Faktor hinzu, den jene bewußt ausgeklammert hatten. Unter dem Einfluß *Karl Barths* sieht er, daß das NT nicht Religion — gemeint ist menschliche Religiosität —, sondern Anrede Gottes vermitteln will, und macht sich dies als spezifisch theologischen Ansatz zu eigen.

b) Wie verbindet *Bultmann* diese drei Faktoren *hermeneutisch*? Bei der Untersuchung der ntl. Texte schaltet er sie gleichsam als analysierende Sonden hintereinander ein:

1. Er geht stets von einer „rein historischen“ Analyse der Texte aus. Das sich aus ihr ergebende Gesamtbild des Urchristentums hat, wie er ausdrücklich erklärt, *Bousset* im wesentlichen richtig gesehen<sup>17</sup>. Daher folgt seine 1953 (1968<sup>6</sup>) erschienene „Theologie des NT“ in ihrem historischen Aufriß diesem Bild.

<sup>17</sup> Bultmann, GluV. I, 1933, 256 f.

2. Es genügt nach seiner Meinung jedoch nicht, nur historische Phänomene zu beschreiben. Man kann z. B. phänomenologisch feststellen: Jesus kündigt das nahe Kommen des Reiches Gottes an, das besagt „rein historisch“ erklärt, die Nähe des Weltendes und eines neuen Kosmos. So gesehen ist diese Ankündigung ein apokalyptischer Mythos; sie hat sich als solche ja auch nicht erfüllt. Solange man rein historisch erklärt, versteht man nicht, was Jesus mit dieser Ankündigung eigentlich sagen wollte. Um sie zu verstehen, muß sie nach *Bultmann existential interpretiert* werden. Dies ist für ihn nicht ein theologisches Postulat, es wird vielmehr durch wissenschaftliches Denken, wie es die Existenzphilosophie entwickelt, geboten. Er definiert so (GluV. I,123): „Verstehen eines Textes (ist) das Verstehen eines Verständnisses der menschlichen Existenz aus der Aufgeschlossenheit des Exegeten für seine eigene Existenz“. Existenziale Interpretation heißt fragen: Welches damalige Verständnis menschlicher Existenz spricht aus diesem Text? In dieser Weise interpretiert, will der Jesu Predigt tragende Hinweis auf das nahe Kommen des Reiches den Menschen „in sein Jetzt als in die Stunde der Entscheidung für Gott“ weisen<sup>18</sup>.

So läßt die existenziale Interpretation für *Bultmann* den eigentlichen Sinn ntl. Aussagen hervortreten und zugleich damit als unwesentlich zurücktreten, was an ihnen Ausdruck eines vergangenen mythischen Weltbildes ist, hier z. B. die Vorstellung eines Weltuntergangs und eines kosmischen Neubaus. M. a. W., durch die existenziale Interpretation wird das NT zugleich „entmythologisiert“. Dieses Stichwort für die Kehrseite der existenzialen Interpretation gebrauchte *Bultmann* erstmals 1941 in einem Vortrag über „Neues Testament und Mythologie“<sup>19</sup>. Es wurde Schlagwort und machte seine Hermeneutik nach 1945 zum Gegenstand einer breiten kirchlich-theologischen Auseinandersetzung, die um 1954 ohne wirkliche Klärung ausklang. Über sie berichten die von *Hans Werner Bartsch* herausgegebenen Sammelbände „Kerygma und Mythos“ (1948 ff).

3. Was ergibt sich aus dieser Analyse und Interpretation für *Bultmann* als der *inhaltliche Skopus* des NT? Die Mitte der Predigt Jesu ist für ihn, wie eben deutlich wurde, der Entscheidungsruf Gottes. Hier wird der dritte Faktor seines Ansatzes wirksam. Unter dem Einfluß *Karl Barths* bricht er mit der Vorstellung, die seine Forschungsrichtung bisher bestimmte, das NT sei Ausdruck menschlicher Religion. Für ihn ist der eigentliche Inhalt des NT nicht wie für Baur eine religiöse Idee, erst recht nicht — wie für den liberalen Positivismus — die religiöse Persönlich-

<sup>18</sup> Bultmann, Theol. § 2,5.

<sup>19</sup> Abgedruckt in „Kerygma und Mythos“, hg. v. Hans Werner Bartsch, I, 1948, 15—53.

keit, die Religion entzündet, oder — wie für die Religionsgeschichtliche Schule — die Urreligion des Menschen, sondern *das Kerygma*. Das will sagen, das NT vermittelt Anrede von Gott her, die Glaubensentscheidung verlangt. Das heißt im einzelnen: Jesus selbst ist das letzte Wort Gottes an die Menschen. Daß er dies ist, mußten seine Jünger angesichts des Kreuzes neu bekennen. Sie haben es getan im Osterglauben, der sich im Osterkerygma ausspricht. Das Osterkerygma, nicht der irdische Jesus, ist der Ausgangspunkt der ntl. Botschaft wie der ntl. Theologie<sup>20</sup>. Demgemäß setzt seine Ntl. Theologie in die aus *Bousset* übernommene historische Einteilung diese Stichworte: „Das Kerygma der Urgemeinde“ bzw. „der hellenistischen Gemeinde“ und „die Theologie des Paulus“ bzw. „des Johannes“ (sie sind Exponenten des Kerygmas der hellenistischen Gemeinde).

c) Dieser Entwurf rückte in der Mitte des 20. Jh. in den Brennpunkt der theologischen Diskussion, zunächst im deutschsprachigen Raum, aber auch weit darüber hinaus. *Wie ist er zu beurteilen?*

*Bultmann* hat das durch die forschungsgeschichtliche Situation gestellte hermeneutische Problem scharf erfaßt. Der Schriftforschung ist in der Tat die Aufgabe gestellt, historische Analyse und theologisches Verstehen miteinander zu verbinden. Hierzu aber müssen drei einander widerstrebende Komponenten in Kooperation gebracht werden: 1. Neuzeitliche Denkvoraussetzungen, 2. Prinzipien historischer Analyse und 3. der eigene Anspruch der Urkunde. Ist es *Bultmann* gelungen, diese drei Faktoren sachgemäß zum Zusammenwirken zu bringen? M. E. macht *Bultmann* die beiden ersten Faktoren zu sehr zu statischen Voraussetzungen für den dritten. Sie werden gleichsam als Filter vorgeschaltet. M. E. müßten sie einem nie abgeschlossenen, kritischen Dialog mit dem dritten, nämlich mit dem Offenbarungsanspruch der Urkunde, ausgesetzt werden. Sonst entsteht auf beiden Seiten die Halbheit, die *Bultmann* in der hermeneutischen Diskussion der 50er Jahre vorgeworfen wurde: Was er dem NT entnahm, das Kerygma, die Anrede Gottes, war für Philosophen wie *Karl Jaspers* immer noch Mythologie<sup>21</sup>, für viele Theologen aber inhaltlich zu wenig. Treffend wandte sein ehemaliger Schüler *Heinrich Schlier* gegen ihn ein: „Der Logos wurde Fleisch und nicht Wort!“<sup>22</sup> Der Inhalt des Kerygmas droht ein „inhaltsleeres Paradox“ zu werden und der Ruf zur Glaubensentscheidung Gesetz. Diese und ähnliche Einwände meldeten sich seit etwa 1955 auch in der „*Bultmann-Schule*“.

<sup>20</sup> Bultmann, Theol. § 7,3 und Vorbem. zu § 1.

<sup>21</sup> Kerygma und Mythos, (s. Anm. 19) III, 1954 (1965<sup>3</sup>), 20—23.27—29.40.

<sup>22</sup> Heinrich Schlier, in: Bekenntnis zur katholischen Kirche, 1955, 181.

### 3. *Das Auslaufen der Konzeption Bultmanns: Die Aufspaltung seiner Schule*

Seit 1955 etwa bemühte man sich in der von *Bultmann* herkommen- den Forschung in verschiedener Weise, die Problematik des „Kerygmas“ durch Rückgriff auf den historischen Jesus zu lösen<sup>23</sup>. Die einen versuchten, das Kerygma von Jesus her zu füllen, die anderen es vollends zu entmythologisieren und durch ihn zu ersetzen. Der Heidelberger Akademie-Vortrag über „das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus“ (SAH 1960), in dem *Bultmann* sich dieser Entwicklung entgegenstellte, wurde sein Vermächtnis. An der Art, wie das Kerygma und der historische Jesus aufeinander bezogen wurden, teilte sich seine Schule in verschiedene Richtungen<sup>24</sup>.

a) *Ernst Käsemann* löste 1954 durch seinen Vortrag über „das Problem des historischen Jesus“ die Rückfrage nach diesem aus und machte die Intention dieser Rückfrage in einem Aufsatz über „Sackgassen im Streit um den historischen Jesus“ in scharfen Abgrenzungen deutlich<sup>25</sup>: Die Rückfrage nach den Worten Jesu wird im NT gefordert und durch die Evangelien beantwortet, weil diese Worte Grund und Kriterium des Kerygmas sind. Ohne sie würde sich der gepredigte Christus „in die Projektion eines eschatologischen Selbstverständnisses“ auflösen und „zum Gegenstand einer religiösen Ideologie“ werden (II,67). So hat die Historie Jesu theologische Relevanz.

Von diesem Ansatz her füllt *Käsemann* das Kerygma mit personalem Inhalt, ohne es auf den irdischen Jesus zu reduzieren<sup>26</sup>. Es lautet für ihn: der gekreuzigte Herr<sup>27</sup>. Glaube ist daher Gehorsam im Dienst der Herrschaft Christi, durch den sie sich in der Welt durchsetzen soll. 1 Kor 15,

<sup>23</sup> Hans Conzelmann, einer der wenigen, die die Wendung zum historischen Jesus nicht mitvollzogen, war der einzige in der Schule, der eine Ntl. Theologie veröffentlichte: Grundriß der Theologie des NT, 1967: „Ich glaube — nicht aus Eigensinn, sondern aus methodischer Konsequenz und auf Grund der Aufnahme des exegetischen Bestandes — dennoch darauf bestehen zu müssen, daß der ‚historische Jesus‘ kein Thema der ntl. Theologie ist“ (16), — wie Bultmann, Theol., 1 f, programmatisch erklärt hatte.

<sup>24</sup> Die Diskussionslage zu Beginn der 60er Jahre spiegelt sich in dem Sammelband: Helmut Ristow — Karl Matthiae (Hg.), Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, 1961, wie in der gemeinverständlichen Darstellung von Heinz Zahrnt, Die Sache mit Gott, 1966, und in der Diss. von Alex Stock, Einheit des NT. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie, 1969.

<sup>25</sup> Jetzt Exeg. Vers. I, 1960, 187—214 und II, 1964, 31—68.

<sup>26</sup> Mit dieser Intention schrieb Günther Bornkamm sein Taschenbuch: Jesus von Nazareth, 1956.

<sup>27</sup> Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in: Paulinische Perspektiven, 1969, 61—107: „Nur der Gekreuzigte ist auferstanden, und die Herrschaft des Auferstandenen geht gegenwärtig so weit, wie dem Gekreuzigten gedient wird“ (103).

23—28: „Er muß herrschen, bis er alle ‚Feinde zum Schemel seiner Füße legt‘“, wird für ihn zentraler Ausdruck des Kerygmas, — für *Bultmann* war das apokalyptische Spekulation<sup>28</sup>. Die Apokalyptik ist für ihn nicht, wie *Bousset* und *Bultmann* voraussetzten, lediglich ein beliebig auswechselbares mythisches Ausdrucksmittel, sondern ein Strukturelement der frühchristlichen Theologie. „Die Apokalyptik ist . . . die Mutter aller christlichen Theologie gewesen.“<sup>29</sup> Dies wird vor allem in dem Aufsatz „Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik“<sup>30</sup> ausgeführt.

Folgerichtig wird in einleitenden Bemerkungen zu diesem Aufsatz die existentielle Interpretation grundsätzlich zurückgedrängt und die Relevanz der Geschichte betont: Verstehen sei nicht gleichbedeutend mit der eigenen Entscheidung. „Der vermeintliche Zwang, immer gleich selber Stellung beziehen zu müssen, statt zunächst einmal zu hören und zu warten, was uns vom Fremden her geschenkt oder genommen wird, ist zu meist der Tod des Verständnisses, das Abwürgen der echten Frage, die verfehlt Chance, lernend zu wachsen.“ Historie muß zuerst als das Fremde und Andere gehört werden, das uns dennoch angeht. Sonst dient die „Interpretation . . . nicht mehr der zu erhellenden Historie“, sondern macht „diese zum Steinbruch ihrer eigenwillig aufgeführten Bauten für obdachlose Zeitgenossen“<sup>31</sup>.

b) In die entgegengesetzte Richtung gingen *Ernst Fuchs* und *Gerhard Ebeling*. Für sie wird der historische Jesus nicht Grund des Kerygmas, sondern an seiner Stelle selbst Grund des Glaubens. Er ist dies durch den Erweis seines eigenen Glaubens, nicht weil er Glauben beschreibt und fordert<sup>32</sup>. Dem fügt Ostern nichts Neues hinzu. „Der nachösterliche Glaube weiß sich als nichts anderes als das rechte Verstehen des vorösterlichen Jesus.“<sup>33</sup> Folgerichtig wird das Osterkerygma selbst in die Entmythologisierung einbezogen: „Wäre es nicht richtiger, nun auch noch den sog. ‚Osterglauben‘ . . . zu entmythologisieren? . . . Oder wie wäre jener Osterglaube etwa von dem Glauben an die Sündenvergebung zu unterscheiden, wie er sich im Gleichnis vom verlorenen Sohn . . . ausspricht?“<sup>34</sup>

<sup>28</sup> Exeg. Vers. II, 127 f. 192 f.

<sup>29</sup> ZThK 57 (1960), 180; vgl. ebd. 58 (1961), 378.

<sup>30</sup> Exeg. Vers. II, 105—131. Apokalyptik ist für ihn die futurische Eschatologie, nach der sich die Herrschaft Christi in der Geschichte durchsetzt; vgl. Goppelt, Christologie, 241.

<sup>31</sup> Ebd. II, 105 f. Anm. 2.

<sup>32</sup> Dieser Ansatz tritt hervor in den beiden Aufsätzen: Ernst Fuchs, „Jesus und der Glaube“, in: Zur Frage nach dem historischen Jesus, Ges. Aufs. II, 1965<sup>2</sup>, 238—257; Gerhard Ebeling, Jesus und Glaube, in: Wort und Glaube I, 1960, 203—254.

<sup>33</sup> Gerhard Ebeling, Historischer Jesus und Christologie, in: Wort und Glaube I, 1967, 315.

<sup>34</sup> Das Neue Testament und das hermeneutische Problem, ZThK 58 (1961), 205.

c) Ungleich radikaler wurde diese Tendenz von *Herbert Braun* entwickelt.

Hier wird Gott selbst in die Entmythologisierung einbegriffen, während ihn *Bultmann* als erratischen Block unangetastet stehen ließ. In einem Aufsatz über „die Problematik einer Theologie des NT“<sup>35</sup> führt *Braun* die historische Analyse des NT im Sinne *Boussets* zu der extremen Aussage weiter: Die Christologie des NT sei durchaus disparat. Die einzige Konstante im NT sei die Anthropologie. Konstant sei nur das Selbstverständnis der Glaubenden. Sie wissen sich durch ein unbedingtes „ich darf“ und „ich soll“, durch „Geborgensein und durch Pflicht“ bestimmt. Geborgensein und Pflicht aber kämen nicht aus einem Jenseits, sondern „vom Mitmenschen“ her. Gott sei demnach „das Woher meines Geborgen- und meines Verpflichtetseins vom Mitmenschen her“. Gott sei dort, wo ich im Sinne des unbedingten „ich darf“ und „ich soll“ engagiert werde (S. 18; vgl. S. 15).

Eben diese Konstante des NT war nach *Brauns* Jesusbuch (1969) der allein wesentliche Inhalt der Predigt Jesu. Die Ankündigung des kommenden Reichs wird hier nicht mehr existential interpretiert, sondern als eine zeitgebundene, aus der Apokalyptik übernommene Vorstellung charakterisiert. D. h. sie wird wieder wie im Historismus verobjektiviert und eliminiert. Jesus eigen und deshalb leitend sind für Braun lediglich seine ethischen Weisungen in Verbindung mit seiner Zuwendung zu den „Deklassierten“. In beidem aber handle er nicht etwa als Offenbarer, sondern als Mensch unter Menschen, als „der Arzt“, dessen „die Kranken bedürfen“. Gott sei nur Chiffre für dieses mitmenschliche Geschehen, durch das der Mensch wirklich Mensch wird. „Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan!“

Dieses Jesusbuch geht den Weg des Historismus zu Ende, in ihm gibt sich die Ntl. Theologie selbst auf; *Brauns* Schüler gehen von seiner individualistischen Liebes-Humanität weiter zu einer politischen „Gott ist tot“-Theologie der Humanität<sup>35a</sup>. *Brauns* Jesus-Buch bleibt beachtlich als Protest gegen jedes billige Reden von „Gott“, „Auferstehung“ und „Gottessohnschaft“, forschungsgeschichtlich aber signalisiert es das Ende einer Epoche.

#### 4. Neue Ansätze

Zwischen 1967 und 1970 hat *Bultmanns* Konzeption auch in ihren Abwandlungen die historische und theologische Relevanz in der For-

<sup>35</sup> In ZThK 58 (1961) Bh. 2, 3—18.

<sup>35a</sup> So z. B. Luise Schottroff, Der Mensch Jesus im Spannungsfeld von politischer Theologie und Aufklärung, *Theologia Practica* 8 (1973), 243—257.



schung verloren<sup>36</sup>. Ihre historische Analyse des NT ist durch den Fortgang der Forschung schrittweise methodologisch wie religionsgeschichtlich nun so weit überholt, daß das Bild sich als ganzes gewandelt hat. Vor allem aber wurde ihre hermeneutische Grundlage, von der aus alles interpretiert und dargestellt wurde, das existenziale Geschichtsverständnis, durch die Erfahrung und das Verständnis von Wirklichkeit, die sich in den letzten Jahren durchsetzen, abgelöst. Man sieht: Der Mensch kann seine Eigentlichkeit nicht lediglich durch Rückzug aus der Geschichte in die Geschichtlichkeit der Existenz, auf das je Seiende und eine individualistische Ich-Du-Beziehung, gewinnen. Er ist zu sehr überindividuell durch Geschichte bedingt und hat Geschichte auf Zukunft hin zu verantworten. Als entscheidend an der Geschichte erscheinen nun die überindividuellen, sozialen Strukturen, die soziologisch zu analysieren und politisch zu entwickeln sind. *Bultmann* aber hatte dem NT lediglich ein individuelles personales Entscheidungsethos, keine Ansätze für eine Sozialethik und keine den Weg in die Zukunft weisende Eschatologie entnommen. Er hatte z. B. prinzipiell erklärt: „Sie (die Kirche) hat das Wort Gottes zu verkündigen, aber nicht politische Urteile abzugeben.“<sup>37</sup>

Diese Konzeption wurde durch die *philosophischen Entwürfe*, die die neue Bewußtseinsbildung artikulierten, zum Teil ausdrücklich abgelehnt. Nach dem neomarxistischen Philosophen *Ernst Bloch* verfehlt *Bultmann* das NT ebenso wie die Wirklichkeit: „Es ist der private Strohalm dieses Je-meinigen (Heidegger) und seines biblischen Angesprochenenseins, angeblich eines rein individualistischen . . ., was den Restchristen dieser Art übrig bleibt. Leiblich, sozial, kosmisch, das alles fällt ihnen als ‚weltlich‘, auch als Welt religiös aus, braucht der Seele nicht besorgt zu werden.“ „Das Bultmannsche merzt freilich dies Eschatologische, ob es auch ein Mythos durchaus ist, nicht gänzlich aus, nur er holt es aus dem historisch-kosmischen Sprengraum und dem Christus, der so hochexplosiv darin eingelassen ist, gleichfalls in die einsame Seele und ihren Bürgergott zurück.“<sup>38</sup> Ähnlich wurde von der jetzt an Einfluß gewinnenden „*Frankfurter Schule*“ ein soziologisches Defizit aufgewiesen und — grundsätzlich zu Recht — gefordert, daß „die Totalität des gesellschaftlichen Le-

<sup>36</sup> Wie jedoch nach 1860 beachtliche Forscher bis gegen Ende des 19. Jh. weiter in der Richtung der Tübinger Schule arbeiteten, so wird die Konzeption *Bultmanns*, natürlich mit Veränderungen in vielen Einzelfragen, weiterhin u. a. vertreten von Hans Conzelmann (vgl. Anm. 23), Philipp Vielhauer und seinen Schülern, Günther Klein (vgl. „Das Ärgernis des Kreuzes“, in: Streit um Jesus, Hg. Friedebert Lorenz, 1969, 61—71), Georg Strecker (Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage, EvTh 29, 1969, 453—476) und Walter Schmithals (Kein Streit um des Kaisers Bart, EvKomm 3, 1970, 76—85).

<sup>37</sup> GluV. III, 195.

<sup>38</sup> Atheismus im Christentum, 1968, 69 f.

benzusunammenhangs“ in die wissenschaftliche Hermeneutik einbezogen werden müsse<sup>39</sup>. Dadurch wurden die Denkvoraussetzungen, die die philosophische Hermeneutik bisher vor allem durch *Dilthey*, *Heidegger* und *Gadamer* angeboten hatte<sup>40</sup>, wesentlich verändert.

Unter dem Eindruck dieser grundlegenden Veränderung der historischen und hermeneutischen Voraussetzungen haben Exegeten, die aus der Bultmann-Schule herkommen, vor allem zwei *neue Konzeptionen* entwickelt.

a) Die eine legten *Helmut Köster* und *James M. Robinson*, die Bultmanns Konzeption mit Nachdruck in den USA vertreten hatten, 1971 in dem Aufsatzband: „Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums“ vor (vgl. vor allem S. 8—16. 251—261). Beide ziehen aus der Veränderung der Voraussetzungen die Folgerung, daß man in historischer Richtung weitergehen müsse. Die ntl. Wissenschaft könne den Ausweg aus der gegenwärtigen „Krise“ nur finden, wenn sie die hermeneutische Frage nach dem Verstehen zunächst zurücktreten lasse und sich das Ziel setze, mit Hilfe aller heute zu Gebote stehenden historischen Mittel ein neues historisches Bild des Urchristentums zu entwerfen. Ohne Rücksicht auf den ntl. Kanon und seine Wirkungsgeschichte müsse das Werden des Urchristentums umfassend im Rahmen der Religionsgeschichte dargestellt werden. Die ntl. Wissenschaft soll sich demnach durch einen Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte ausweisen und vermitteln, was die Menschen heute suchen, nämlich Religion. Nun ist es sicher notwendig, das historische Bild des Urchristentums, das Bultmann ja weitgehend aus der „Religionsgeschichtlichen Schule“ übernommen hatte, nach den heutigen Möglichkeiten weiterzuentwickeln. Aber die hermeneutischen Vorzeichen, unter denen dies hier programmiert wird, bedeuten forschungsgeschichtlich im Grunde eine Rückkehr zu dem Programm der „Religionsgeschichtlichen Schule“. Schon das an der Totalität der Gesellschaft orientierte Geschichtsverständnis von heute aber fordert, daß dem besonderen Anspruch der ntl. Schriften, der sich soziologisch in einer eigenen Wirkungsgeschichte dokumentiert, auch historisch Rechnung getragen wird. Die ntl. Wissenschaft darf die besondere Wirkungsgeschichte der ntl. Schriften und erst recht die nach wie vor aktuelle Aufgabe der Verstehen vermittelnden Interpretation nicht ausschalten. Die hier intendierte Erneuerung des alten Programms aber fügt das NT so in

<sup>39</sup> Jürgen Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Theodor W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Soziologische Texte 58, 1969, 155—191; ders., Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Dialektik, Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag I, 1970, 73—103; vgl. Günter Stachel, Die neue Hermeneutik. Ein Überblick, München 1968.

<sup>40</sup> Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, 1965<sup>2</sup>; W. Schulz, Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers, in: Hermeneutik und Dialektik I (s. Anm. 39), 305—316.

die Geschichte ein, daß ihm seine Bedeutung für die Geschichte durch eine weltanschauliche Vorentscheidung weitgehend genommen wird.

b) Die entgegengesetzte Intention vertritt *Peter Stuhlmacher*, der von der durch *Ernst Käsemann* vertretenen Abwandlung der Bultmann-Schule herkommt, in dem Aufsatz: „Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme“ (ZThK 68, [1971] S. 121—161): Nach der Krise des existentialen Geschichtsverständnisses gelte es, das NT von einem neuen Geschichtsverständnis her und auf ein solches hin auszuwerten; nur dann könne die ntl. Wissenschaft einen Beitrag zu der gegenwärtigen Geschichtserfahrung und Zukunftsplanung leisten. Hierzu sei es nötig, die bisher im wesentlichen von der Religionsgeschichtlichen Schule übernommene Methodik, die zu sehr Ausdruck karistischen Denkens ist, zu revidieren, die Beziehung des NT zum AT im Sinne einer biblischen Theologie zu verarbeiten und das NT mit seiner Wirkungsgeschichte, insbesondere seiner Auswertung in der kirchlichen Tradition, zu konfrontieren.

Während das erste Programm in die „rein historische“ Richtung zurücklenkt, führt das zweite noch weit mehr, als *Bultmann* nach 1920 über sie hinaus in die Nähe einer anderen Richtung neutestamentlicher Forschung, nämlich der sog. „heilsgeschichtlichen“. Ehe wir uns forschungsgeschichtlich über diesen Gegenpol zur „rein historischen“ Richtung orientieren, werfen wir einen Blick auf den Mittelweg, die historisch-positive Richtung.

#### IV. Die historisch-positive Richtung

August Neander, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche, I/II, 1832/33; Bernhard Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, 1868 (1903<sup>7</sup>); Willibald Beyschlag, Neutestamentliche Theologie oder Geschichtliche Darstellung der Lehren Jesu und des Urchristentums nach den neutestamentlichen Quellen, I/II, 1891/92; Paul Feine, Theologie des Neuen Testaments, 1910 (1951<sup>8</sup>); Ethelbert Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, 1941 (1948<sup>4</sup>); Carsten Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule I, 1963; Werner Georg Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus — Paulus — Johannes, 1969; Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, 1971.

Diese Forschungsrichtung entstand geradezu dialektisch notwendig als Antithese zu der „rein historischen“, die „Kritik“ an der Historizität der ntl. Überlieferungen zu einem ihrer Prinzipien machte. Sie versuchte, die Überlieferungen „positiv“ zu sehen („in dubio pro tradito“) und durch historische Apologetik die Grundlagen einer vor allem an dem biblischen Bild Jesu orientierten, vielfach „pietistischen“ Theologie zu sichern.

### 1. Der *Supranaturalismus*

Eine dürftige Vorstufe war um die Wende zum 19. Jh. der *Supranaturalismus*, der z. B. die Wunder Jesu gegen den Rationalismus verteidigte. Der eigentliche Ansatz der historisch-positiven Richtung ist jedoch die Schriftauslegung, die aus der vorkonfessionellen Erweckung hervorging: Zwischen 1820 und 1860 stellen *August Neander* in Berlin und *August Tholuck* in Halle der historischen Kritik des Rationalismus und der Tübinger Schule eine historisch-positive und zugleich pietistisch erbauliche Exegese des NT entgegen, die entsprechende Bilder Jesu wie der Geschichte des apostolischen Zeitalters ergab.

### 2. Die „modern-positive“ Richtung

Gegen die Ausläufer der Tübinger Schule und die hervortretende liberale Exegese verbanden in der zweiten Hälfte des 19. Jh. *Bernhard Weiß* in Berlin und *Willibald Beyschlag* in Halle eine konservative Vermittlungstheologie mit einer gemäßigt kritischen historischen Forschung, die man „modern-positiv“ nannte. Beide veröffentlichten Ntl. Theologien, die als der goldene Mittelweg beliebte Lehrbücher wurden. Vor allem das „Lehrbuch der biblischen Theologie des NT“ von *B. Weiß* erschien seit 1868 in immer neuen Auflagen (1903<sup>7</sup>), bis es seit 1906 durch die in gleicher Richtung gehende „Theologie des NT“ von *Paul Feine* abgelöst wurde. Dieses farblose Schulbuch erlebte bis 1951 8 Auflagen. Ein wenig profilierter, aber grundsätzlich gleicher Art ist die 1935 erschienene Ntl. Theologie von *Friedrich Büchsel*. Für die ganze Richtung ist der programmatische Satz von *Bernhard Weiß* (Theologie 7) kennzeichnend: „Die biblische Theologie darf sich nicht auf die kritischen Einzeluntersuchungen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften einlassen, weil sie lediglich eine historisch-beschreibende, nicht eine historisch-kritische Wissenschaft ist.“

Diese Lehrbücher stellen die NTL. Theologie durchweg als eine Abfolge von „Lehrbegriffen“, d. h. von theologischen Systemen dar. *Feine* z. B. bringt nacheinander „Die Lehre Jesu“, „Die theologischen Anschauungen der Urgemeinde“, „Die Lehre des Paulus“, „Die Lehre des Johannes-Evangeliums“, „Die theologischen Anschauungen der gemeinchristlichen Schriften“ und faßt dann in einem Schlußteil „Die Hauptgedanken der Ntl. Theologie“ systematisch zusammen. *B. Weiß* bot diesen systematischen Querschnitt in einem eigenen Werk, das unter dem Titel „Die Religion des NT“ (1908<sup>2</sup>) erschien.

### 3. E. Stauffer

Dieses Buch von B. Weiß nannte *Ethelbert Stauffer* (Die Theologie des NT, 1941, § 9) als Anknüpfungspunkt und gliederte gleich ihm die Ntl. Theologie nicht in historischer Abfolge nach Schriftengruppen, sondern systematisch nach theologischen Themen. Er bietet sie in sachlicher Gliederung als „Christozentrische Geschichtstheologie“. Wird diese Darstellungsweise dem Gegenstand grundsätzlich gerecht? Sie machte zunächst, besonders auf konservative Kreise, großen Eindruck; denn hier schien die große sachliche Einheit des NT greifbar dokumentiert zu sein, während die historische Kritik Jesus und Paulus ebenso wie Paulus, Lukas und Matthäus auseinanderriß<sup>41</sup>. Dieses einheitliche Bild ergab sich jedoch nur, weil das Erdenwirken Jesu weithin ausgeklammert und alles übrige eklektisch in die schematisierte Vorstellungswelt der jüdischen Apokalyptik eingebettet und so mythologisiert und objektiviert wurde. Beachtet man den kerygmatischen Charakter der ntl. Aussagen, dann können sie in einer historischen Darstellung nicht von der Situation abgelöst werden, auf die sie bezogen sind: Diese und damit die Verkündigung ist vor Ostern grundsätzlich anders als nachher, unter Israel anders als unter hell. Menschen, in der ersten Generation anders als in der zweiten. Deshalb kann die ntl. Theologie sachgemäß nur als Längsschnitt dargestellt werden<sup>42</sup>. Die Einheit des NT ist nicht in übereinstimmenden Lehr-aussagen, sondern im gemeinsamen Ansatz und in derselben Grundrichtung seiner Entfaltung zu suchen.

### 4. J. Jeremias und W. G. Kümmel

Als die Richtung der historisch-positiven Forschung, nun vor allem vertreten durch *Joachim Jeremias*, in den 50er Jahren gegen die breite Welle der Bultmannschen Theologie eine intensive historische Antikritik entwickelte, bemerkte *Ernst Käsemann*<sup>43</sup>, es sei gleichsam eine Umkehrung der Stoßrichtungen erfolgt: die ehemals rein historische Richtung sei heute theologisch engagiert, die ehemals „pietistische“ historisch. In der Tat stellten *Jeremias* und sein Schüler *Carsten Colpe* der Schule *Bultmanns*, die sich religionsgeschichtlich weithin mit der Aufarbeitung des von der Religionsgeschichtlichen Schule bereitgestellten Materials begnügte und sich im übrigen auf intern ntl. Quellenkritik und theologische

<sup>41</sup> In seinem Jesus-Buch (Die Botschaft Jesu damals und heute, 1959) vollzog Stauffer selbst eine totale Wendung und stellte Jesus und Paulus in der Weise des humanistischen Liberalismus gegeneinander (133).

<sup>42</sup> Schelkle (§ 1,1,2) entfaltet wenigstens die theologischen Themen in die er seine Ntl. Theologie zunächst gliedert, im Längsschnitt.

<sup>43</sup> Exeg. Vers. II,32—41.

Interpretation konzentrierte, eine intensive, eigenständig vorwärts drängende historische Arbeit entgegen. Diese Forschungsarbeit wollte jedoch nicht nur der historischen Wahrheit dienen, sondern einer doketischen Verflüchtigung der Fleischwerdung des Wortes wehren. Deshalb versuchte sie, längst ehe die Frage nach dem historischen Jesus in der Bultmann-Schule laut wurde, vor allem die historische Zuverlässigkeit und die religionsgeschichtliche Besonderheit der Jesusüberlieferung aufzuweisen.

a) *Jeremias* umriß das hinter seinen international beachteten Monographien stehende theologische Programm in seinem Aufsatz „Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus“ und erklärte: „Wir müssen diesen Weg zum historischen Jesus und zu seiner Verkündigung immer wieder gehen. Die Quellen fordern es . . . Die Inkarnation schließt es in sich“ (*Hist. Jesus*, 19).

Daher verwendet er den ganzen 1. Band seiner „Neutestamentlichen Theologie“ (1971) für „die Verkündigung Jesu“ und setzt mit dem historischen Nachweis ein, daß weit mehr Worte der Jesusüberlieferung echt sind, als die von Bultmann ausgehende Forschung für möglich hält (S. 13—45). Leider wird dieser Überlieferungsbestand zu sehr nach dem Prinzip der Analogie von der jüdischen Umwelt her interpretiert, so daß Jesu Wirken trotz aller relativen Besonderheit, die aufgewiesen wird, seinem Wesen nach ein jüdisches Phänomen bleibt.

*Jeremias* will um der Fleischwerdung des Wortes willen die ipsissima vox Jesu als Grund des Glaubens herausstellen, aber er sieht zu wenig, daß Fleischwerdung des Wortes nicht nur Präsenz Gottes in der Geschichte, sondern auch Verborgenheit bedeutet: Wer Jesus eigentlich ist, kann nicht konstatierend an historischen Phänomenen festgestellt werden; es kann nur durch Verstehen dessen erfaßt werden, was er durch Nachfolge bzw. durch Glauben vermittelt. Deshalb wurden Jesu Worte nicht wie Sprüche der Rabbinen möglichst buchstäblich tradiert, sondern interpretierend als Bestandteil seines ganzen Wirkens von Ostern her weitergegeben.

b) „Die Theologie des Neuen Testaments“ von *Werner Georg Kümmel* (1969) versucht, gleich seinen zahlreichen anderen Untersuchungen zum NT, auf Grund einer gemäßigt kritischen Exegese das Berichtete nachzuzeichnen, und verzichtet weitgehend auf Interpretation. Sie kommt in Einzelergebnissen oft *Oscar Cullmann* nahe, teilt jedoch nicht seine Tendenz zu einer Gesamtsicht. Sie repräsentiert eine weitere Möglichkeit der historisch-positiven Richtung der Forschung.

In der erwähnten Auseinandersetzung mit *Jeremias* (s. Anm. 43) nannte *Käsemann* als Prototyp dieser Richtung *Schlatter* und wunderte sich, daß er in dieser Gruppe nicht nachwirke. Diese Verwunderung ist

unnötig; denn Schlatter gehört einer anderen, dritten Richtung der Forschung zu, die wir schematisch als die „heilsgeschichtliche“ bezeichnen können.

### V. Die „heilsgeschichtliche“ Richtung historischer Schriftforschung

Johann Christian Konrad von Hofmann, Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente, 1841/44; ders., Der Schriftbeweis, 1852—55 (1857—59<sup>2</sup>); Johann Tobias Beck, Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden I, 1847 (1875<sup>2</sup>); Adolf Schlatter, Atheistische Methoden in der Theologie (1905), in: Zur Theologie des Neuen Testaments und zur Dogmatik, 1969, 134—150; ders., Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik (1909): ebd., 203—255; ders., Die Theologie des Neuen Testaments, I/II, 1909/10; ders., Die Geschichte des Christus, 1923 (2. Aufl. d. Theol. d. NT); ders., Die Theologie der Apostel, 1922 (2. Aufl. d. Theol. d. NT); Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926; Theodor Zahn, Grundriß der Neutestamentlichen Theologie, 1928; Edwyn C. Hoskyns/F. Noel Davey, Das Rätsel des Neuen Testaments, 1938; Leonhard Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, 1939 (Neudr. 1966); ders., Apokalyptik und Typologie bei Paulus, ThLZ 89, 1964, 321—344; ders., Textpredigt und wissenschaftliche Exegese in der Krise, in: Die Predigt als Kommunikation, Hg. J. Roloff, 1972, 93—99; Oscar Cullmann, Christus und die Zeit, 1946 (1962<sup>2</sup>); ders., Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, 1965 (1967<sup>2</sup>); Julius Schniewind, Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952; Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, 1957 (1969<sup>2</sup>); II, 1960 (1968<sup>2</sup>).

#### 1. J. Ch. K. v. Hofmann und Th. Zahn

Von einer „heilsgeschichtlichen“ Richtung zu reden, wird durch die Konzeption des genialen Erlanger Exegeten *Johann Christian Konrad von Hofmann* nahegelegt; sie realisiert eine sachlich gegebene Möglichkeit der Forschung und initiiert so eine sich mit Abwandlung durchhaltende Fragestellung.

a) *Hofmann*, ein Mitbegründer der sog. Erlanger Theologie, hatte durch die Erweckungsbewegung die Prinzipien der lutherischen Reformation neu entdeckt und versuchte nun von ihnen ausgehend die Synthese zwischen neuzeitlichem Denken, historischem Forschen und theologischem Verstehen gleichsam in umgekehrter Reihenfolge zu verwirklichen wie *Bultmann*. Er bezieht in das hermeneutische Prinzip der Reformation zusätzlich das historische Denken der Neuzeit ein und sucht so auch in der biblischen Theologie „eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren“. Demgemäß entwickelt er die Ntl. Theologie in zwei Beziehungsfeldern:

1. Gleich seinem Zeitgenossen *Baur* stellt *Hofmann* das NT in geschichtliche Perspektive, aber er fügt es nicht wie jener in die allgemeine

Geistesgeschichte ein, sondern in den ihm eigenen geschichtlichen Zusammenhang mit dem AT, d. h. in die Heilsgeschichte. So wird, hermeneutisch gesehen, der reformatorische Grundsatz: Schrift ist durch Schrift auszu-legen, mit dem geschichtlichen Denken der Neuzeit verbunden. In seinem Werk „Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testamente“, 1841/44, lehnt er den herkömmlichen Weissagungsbeweis, der einzelne ntl. Ereignisse als die „Erfüllung“ punktueller atl. Vorhersagen erweisen will, ab und versucht zu zeigen, daß einem Weissagungsgeschehen im AT ein Erfüllungsgeschehen im NT entspricht. Eben diese Korrespondenz hebt dieses Gesamtgeschehen, die Heilsgeschichte, von aller übrigen Geschichte ab. Die Durchführung dieser Konzeption wirkt noch künstlicher als die geistesgeschichtliche Konstruktion Baur's; auch sie ist zu sehr von der Philosophie des Idealismus, in diesem Fall von der *Schellings*, geprägt. Die Intention aber trägt einer Fragestellung Rechnung, die in unserer Zeit vor allem durch *Gerhard von Rads* Alttestamentliche Theologie allgemeiner bewußt wurde.

2. Das zweite Hauptwerk *Hofmanns*, „Der Schriftbeweis“, 1852/55, nimmt, hermeneutisch gesehen, den anderen Grundsatz der Reformation, die *analogia fidei*, als geschichtliche Fragestellung auf. Es will zeigen: Die bisherige, völlig ungeschichtliche Weise, dogmatische Aussagen durch einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Schriftstellen zu belegen, die sog. Lokalmethode, ist verfehlt; für jede wesentliche systematische Aussage muß vielmehr ein organischer heilsgeschichtlicher Querschnitt durch das Ganze der Schrift gezogen werden. Diese Überlegungen machen die Korrelation zwischen den Aussagen der ntl. und der systematischen Theologie bewußt und verwehren es, den Gehalt biblischer Aussagen lediglich durch philosophische oder meditative Interpretation kurzschlüssig zu vergegenwärtigen, wie dies in den beiden anderen Richtungen ntl. Forschung üblich war.

Demgemäß läßt sich *Hofmanns* Position insgesamt so kennzeichnen: Während die historische Bearbeitung der Schrift in der ersten Richtung mit philosophischer Interpretation und in der zweiten mit biblizistischer Theologie verbunden wurde, versucht er sie mit den durch die Schrift selbst nahegelegten hermeneutischen Grundsätzen der lutherischen Reformation zu vereinen.

b) In den Bahnen *Hofmanns* ging sein späterer Nachfolger in Erlangen, *Theodor Zahn*, der große Gegenspieler *Adolf von Harnacks*. *Zahn* erreichte jedoch nicht die theologische Intuition *Hofmanns*. Seine durch immense historisch-philologische Arbeit immer noch wertvollen Werke erstarren in einem historisierenden Konservativismus, — vielleicht auch ein Tribut an den Geist seiner Zeit, den Positivismus und den Historismus.



## 2. A. Schlatter, G. Kittel und J. Schniewind

Mit diesen beiden Erlangern waren die beiden Tübinger *Johann Tobias Beck* und *Adolf Schlatter* enger verbunden, als ihnen selbst bewußt war. Schlatters hermeneutischer Ansatz wird in seinen Kampfschriften aus der Zeit zwischen 1900 und 1910 sichtbar<sup>44</sup>. Kennzeichnend sind vor allem zwei von ihnen:

a) Die eine, die er 1905 in den von ihm und *Wilhelm Lütgert* begründeten „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie“ veröffentlichte, trägt den provozierenden, heute sehr aktuellen Titel: „Atheistische Methoden in der Theologie“. „Atheistisch“ nennt er Methoden, die das Werden des Christentums rein historisch, ohne Zuhilfenahme des Gottesgedankens erklären wollen. Er lehnt dies, die Wende von 1918 vorwegnehmend, in Namen der Wissenschaftlichkeit ab und erklärt wörtlich: „eine Theologie, die nur Histörchen zu erzählen weiß und damit in der Urteils- und Gedankenlosigkeit verharrt, (stellt sich,) selbst wenn sie vor ihre historischen Romane die Titel: ‚Leben Jesu‘ oder ‚Neutestamentliche Theologie‘ setzt, auch am wissenschaftlichen Maß als Tändelei“ (S. 139). Deshalb verbindet *Schlatter* seine immense und überlegene religionsgeschichtlich-philologische Arbeit am NT mit der theologisch reflektierten Absicht, die biblischen Berichte zu „verstehen“ (S. 222 ff); er will sie, Lebens- und Denkkakt verbindend, „begreifen“ als Zeugnisse einer die Wirklichkeit bewältigenden Selbstbekundung Gottes. Darin entspricht sein Ansatz den Erlangern; im Unterschied zu ihnen reflektiert er nicht auf einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang dieser Selbstbekundung.

b) Mit den Erlangern verbindet ihn auch sein zweites hermeneutisches Prinzip: auch er macht die Ntl. Theologie nicht zu einer Minimaldogmatik. In seiner Schrift „Die Theologie des Neuen Testaments und die Dogmatik“ (1909) vertritt er die eigenständige Bedeutung der Dogmatik neben der biblischen Theologie und scheidet sich dadurch eindeutig von dem „theologischen Pietismus“, mit dem ihn *Käsemann* zusammenstellt.

Nach diesen Grundsätzen entwarf er seine Neutestamentliche Theologie, deren 2. Auflage 1922/23 in zwei Teilbänden erschien. Die Titel lassen bereits die Intention erkennen. Der Titel des ersten lautet nicht: „Die Lehre Jesu“ (so Feine), auch nicht: „Die Verkündigung Jesu“ (so Bultmann und andere), sondern: „Die Geschichte des Christus“. Jesu Wort gehört untrennbar mit seiner Person und seinem Weg zusammen. Der zweite Band, „Die Theologie der Apostel“, rekonstruiert nicht Lehrbe-

---

<sup>44</sup> Jetzt in: *Adolf Schlatter, Zur Theologie des NT und zur Dogmatik*, hg. Ulrich Luck, 1969.

griffe, sondern situationsbezogene kerygmatisch-theologische Entwürfe, nicht nur die Theologie des Paulus, sondern auch die des Lukas und des Matthäus.

c) Die durch die bisher genannten vier Namen gekennzeichnete Forschungsrichtung, die bezeichnenderweise nie zu einer Schulbildung im engeren Sinn des Wortes führte, wurde in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen vor allem vertreten durch den Tübinger Neutestamentler *Gerhard Kittel*, der das Theologische Wörterbuch zum NT begründete und es seinem Lehrer *Adolf Schlatter* widmete, und durch *Julius Schniewind* in Königsberg, später in Halle.

Ihre Arbeitsweise mag folgendes Beispiel schematisch illustrieren: Bultmann bestritt ein messianisches Selbstverständnis Jesu, weil sich seine Erscheinung mit keinem atl.-jüdischen Messiasbild decke. Demgegenüber versuchte die historische Apologetik im Judentum die Vorstellung eines eschatologischen Märtyrerpropheten nachzuweisen, mit dem sich Jesus identifizieren konnte. Dieser Nachweis ist jedoch kaum gelungen; vor allem aber intendiert kein Jesus-Logion, eine solche Identität festzustellen. Die Logien führen durchweg nur so zu einem Verstehen Jesu, daß sie den Angeredeten existentiell beteiligen (vgl. Mt 11,6). Dem entspricht es, wenn *Schniewind* im NTD in seinen Kommentaren zu Markus (1936. 1963<sup>10</sup>.1968 Tb.) und Matthäus (1937.1968<sup>12</sup>) zu zeigen versucht: „auch ein Minimum an ‚Echtheit‘ birgt immer noch die Einzigkeit der Situation Jesu in sich . . . kein Einzelwort, keine Einzelgeschichte, die nicht im Messiasgeheimnis Kern und Inhalt gehabt hätten“! Mitte dieses Geheimnisses ist die indirekte Mitteilung, daß sich in Jesus die Hoffnung auf das verheißene eigene Kommen Gottes erfüllt<sup>45</sup>. Erst wenn diese Dimension des Verstehens in den Blick tritt, wird die historische Analyse des Phänomens fruchtbar, ihre kritische wie ihre antikritische. In ähnlicher Richtung suchte das Buch von *Edwyn C. Hoskyns* und *F. Noel Davey*, „Das Rätsel des NT“, die Frage nach dem Sinn der historischen Analyse des NT zu beantworten<sup>46</sup>; das Buch wurde 1938 von *Kittel* und *Schniewind* in deutscher Übersetzung herausgegeben.

d) Nach 1945 griff *Schniewind* mit einer viel beachteten Stellungnahme zu *Bultmanns* Programm der Entmythologisierung<sup>47</sup> in die ntl.

<sup>45</sup> Julius Schniewind, Zur Synoptikerexegese, ThR NF 2 (1930), 187; ders., NTD z. Mk 8,29; ders., Antwort an Rudolf Bultmann, in: Kerygma und Mythos I (1948), 98 f.

<sup>46</sup> Nachdr. 1957,184: „Dieses einzige aber des Gehorsams Jesu, mitten in einer Welt von Widerspruch und Mißverstehen, gegründet auf eine das Neue schaffende und alles durchdringende Einsicht in die Schrift des AT ist nicht von den Theologen oder von den Evangelisten erfunden. Es ist das Anliegen, das schon Jesu Worte und Taten bedingt und trägt.“

<sup>47</sup> Kerygma und Mythos, I,85—134.

Diskussion ein, die jetzt Brennpunkt der gesamten Theologie wurde. Aber schon 1948 schied er, gleich *G. Kittel* früh abberufen, aus. So läßt *Bultmann* die „Epilegomena“ seiner „Theologie des NT“, in denen er seinen Platz in der Forschungsgeschichte umschreibt, in einer auch das Gemeinsame betonenden Kontroverse mit *A. Schlatter* auslaufen.

### 3. O. Cullmann und G. von Rad

a) In der Epoche zwischen 1945 und 1970 trat *Oscar Cullmann* in Basel für den heilsgeschichtlichen Charakter des NT ein. Seine Position ist in den Büchern „Christus und die Zeit“ (1946.1962<sup>3</sup>) und „Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im NT“ (1965.1967<sup>2</sup>) zusammengefaßt: *Bultmann* gewinnt aus dem NT Geschichtlichkeit der Existenz ohne Geschichte und „Eschatologie ohne Hoffnung“. Für biblisches Denken aber ist die Zeit konstitutiv. Christus ist „die Mitte der Zeit“, der Brennpunkt, in dem sich alle Linien der Geschichte Gottes mit den Menschen sammeln und von dem sie ausstrahlen. M. E. aber kennt das NT nicht wie *Irenäus* Heilsgeschichte als Plan einer Universalgeschichte, sondern nur als die Aufeinanderbezogenheit von Verheißung und Erfüllung. Die heilsgeschichtlichen Aufrisse in Röm 4 und 5 z. B. können nicht zu einem Gesamtbild vereinigt werden; sie kennzeichnen je für sich den Glauben bzw. Christus als erfüllte Verheißung<sup>48</sup>.

b) Der ntl. Sicht von Heilsgeschichte kommt die hermeneutische Konzeption nahe, die *Gerhard von Rad* für das AT entwickelte, die neben dem Entwurf *Bultmanns* zum wirksamsten theologischen Impuls der 50er Jahre wurde: Das AT wird erst dann seiner eigenen Intention gemäß ausgelegt, wenn man alle philologischen und religionsgeschichtlichen Bezüge berücksichtigt, es jedoch letztlich von Christus als seinem eigentlichen Ziel her deutet. Entsprechend müßte für das NT gelten: Es wird erst dann seiner eigentlichen Intention gemäß ausgelegt, wenn es über die historische Analyse hinaus letztlich von der „Erfüllung“ des AT her verstanden wird. Daß das NT sich selbst von der Situation der Erfüllung her versteht, hatte ich in der Untersuchung „Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen“, 1939 (Nachdr. 1966.1973) zu zeigen versucht, die sich *G. v. Rad* zu eigen machte. Während *Bultmann* selber diese Anfrage beiseite schob<sup>49</sup>, wurde sie in den 60er Jahren von seiner Schule aufgenommen; die Breitenwirkung der „Theologie des AT“ von *Rads* (1957/60.1969<sup>6</sup>/1968<sup>5</sup>) wie die von den Alttestamentlern um ihn

<sup>48</sup> Leonhard Goppelt, Paulus und die Heilsgeschichte, in: *Christol.*, 220—233.

<sup>49</sup> Rudolf Bultmann, Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode, *ThLZ* 75 (1950), 205—212; vgl. Leonhard Goppelt, Apokalyptik und Typologie bei Paulus, in: *Christol.*, 234—267; ders., *ThW VIII*, 254—257.

ausgehende theologische Arbeit drängten dazu<sup>50</sup>. Trotzdem galt bis zu dem Umbruch von 1967/70 immer noch, was *von Rad* am Ende seiner Theologie (Band 2<sup>5</sup>, 411) bemerkt: „Der erste Satz — das AT ist von Christus her zu deuten — scheint heute theologisch weniger bestritten als der zweite, daß wir nämlich ebenso des AT bedürfen, um Christus zu verstehen.“

#### 4. Weiterführende Erwägungen

Im Blick auf die nunmehr gegebene Situation in der theologischen Forschung müssen wir m. E. von folgender Erwägung ausgehen: Je mehr sich alle Theologie auf die Fragen nach Gott und nach der Geschichte zuspitzt, desto mehr wird das Verhältnis des NT zum AT ein Schlüsselproblem für die gesamte Theologie<sup>51</sup>. In besonderem Maße aber betrifft es unsere Disziplin; denn Jesus geht von dem Gott des AT aus und wird im NT, wie sich zeigen wird, als seine endgültige Offenbarung verstanden. Können wir dieses Selbstverständnis in unseren Denkformen nachzeichnen und theologisch grundsätzlich nachvollziehen? Diese Frage schließt die historisch-philologische Analyse des NT auf seine sonstigen Interpretamente hin nicht aus, sondern ein. Das NT hört das AT als „Schrift“, aber dies geschieht immer nur im Medium der atl.-jüdischen wie der hellenistischen Religionsgeschichte.

Aus diesem Einsatz wie aus den bisherigen Erwägungen zu den Forschungsrichtungen folgt für *unseren hermeneutischen Ansatz*: Wir suchen ihn in Weiterführung der zuletzt charakterisierten dritten Möglichkeit der Fragestellung. Deshalb können wir unser hermeneutisches Prinzip nicht als statische Relation im voraus festlegen, sondern nur als Intention und Aufgabe umschreiben. Wir wollen das Prinzip der historisch-kritischen Schriftforschung, Kritik, Analogie und Korrelation, mit dem Selbstverständnis des NT in einen kritischen Dialog bringen. Für das Selbstverständnis des NT ist es u. E. — unbeschadet aller Variationen in den Einzelschriften — grundlegend, daß es ein von dem Gott des AT herkommendes Erfüllungsgeschehen bezeugen will, das von Jesus als seiner Mitte ausgeht. Als Ergebnis des intendierten kritischen Dialogs suchen wir ein historisch-kritisch reflektiertes und zugleich sachlich verstehbares Bild der Ntl. Theologie in ihrer Variationsbreite zu gewinnen, das sich deshalb selbst legitimieren kann. Die Grenze des Kanons gegenüber gleichzeitigen wie späteren frühchristlichen Stimmen ist für uns nicht eine vorgegebene Schranke der Untersuchung und der Darstellung, wohl aber eine Gestalt der sachlichen Frage nach dem Wahren und dem Gültigen.

<sup>50</sup> EvTheol 24 (1964), 113 ff.126 ff.,388 ff.; 27 (1967), 390—397.

<sup>51</sup> Darauf macht Hans-Joachim Kraus, *Die biblische Theologie*, 1970, aufmerksam.

Die forschungsgeschichtliche Orientierung, die wir in dieser Einleitung entwickelten, soll Entscheidungen nicht vorwegnehmen, sondern ermöglichen. Echte Entscheidungen sind nur möglich, wenn man über die Zäune der Schulmeinungen und der Diskussion des Tages hinweg die ganze Breite der Möglichkeiten sieht.

## Erster Hauptteil

# JESU WIRKEN IN SEINER THEOLOGISCHEN BEDEUTUNG

### Zur Literatur:

1. In der deutschsprachigen wissenschaftlichen Literatur zum Neuen Testament wird das Wirken des irdischen Jesus meist *in den Neutestamentlichen Theologien* dargestellt. Dies geschieht, wie in § 2 gezeigt werden soll, in sehr unterschiedlicher Weise, die sich schon im Umfang spiegelt: Schlatter und Jeremias verwenden für dieses Thema den ersten Halbband, Bultmann (und ähnlich Conzelmann) nur vier von 61 Paragraphen. Wichtig sind vor allem: Adolf Schlatter, *Die Geschichte des Christus*, 1923<sup>2</sup>; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1953 (1968<sup>9</sup>), § 1—4; Rudolf Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie. Der Stand der Forschung*, 1963 (1965<sup>2</sup>), 58—74; Hans Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, 1967 (1968<sup>2</sup>), § 12—16; Werner Georg Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, Jesus, Paulus, Johannes (NTD, Ergänzungsreihe 3)*, 1969; Joachim Jeremias, *Neutestamentliche Theologie, 1. Teil: Die Verkündigung Jesu*, 1971 (1973<sup>2</sup>).

2. Im *angelsächsischen Bereich* wird die Jesusüberlieferung gemeinhin in Monographien theologisch ausgewertet. Neuere typische Veröffentlichungen aus Großbritannien sind: Vincent Taylor, *The Life and Ministry of Jesus*, 1954 (1961<sup>3</sup>); Charles H. Dodd, *The Founder of Christianity*, 1970; In *Search of the Historical Jesus*, ed. Harvey K. McArthur, 1970. Den Stand der Forschung in den USA repräsentieren zwei Werke, die stark von der deutschsprachigen Fragestellung beeinflusst sind: Die Untersuchung von Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967 (= Was lehrte Jesus wirklich?, 1972) und das Lehrbuch von John Reumann, *Jesus in the Church's Gospels: Modern Scholarship and the Earliest Sources*, 1970.

3. Eine große Rolle spielten in der englischsprachigen Literatur ständig *gemeinverständliche Jesusdarstellungen auf theologischer Grundlage*. Zwischen 1910 und 1950 erschienen rund 350 derartige Jesus-Darstellungen; darüber berichtet Otto Pieper, *Das Problem des Lebens Jesu seit Schweitzer* (Festschr. f. Otto Schmitz, 1953, 73—93).

Dagegen waren in Deutschland nach dem Auslaufen der Leben-Jesu-Literatur, d. h. seit 1920, nur sehr wenige Jesusdarstellungen auf wissenschaftlicher Grundlage erschienen. Theologisch wichtig sind folgende: Rudolf Bultmann, *Jesus*, 1926 (1964 als *Siebenstern-Taschenbuch*); Martin Dibelius, *Jesus*, 1939 (1960<sup>9</sup> mit einem Nachtrag von Werner Georg Kümmel); Günter Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1956 (1968<sup>9</sup>); Otto Betz, *Was wissen wir von Jesus?* 1965; Wolfgang Trilling (kath.), *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, 1966; Herbert Braun, *Jesus, Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, 1969; Joachim Gnilka (kath.), *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, 1970.

4. Sehr aufschlußreich ist die Darstellung Jesu durch *moderne jüdische Historiker*. Sie befassen sich zunächst vor allem aus apologetischen Gründen mit der Jesusüberlieferung, speziell mit seinem Prozeß. Über den Verlauf dieser Forschung seit ihren Ansätzen im 19. Jh. orientiert Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*,

1938 (Nachdr. 1973). Die letzte wichtige Darstellung dieser Art ist das gelehrte Buch von Joseph Klausner, *Jesus von Nazareth*, 1930 (1952<sup>3</sup>). Mehr aus religiösen Motiven gehen der Gestalt Jesu nach David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 1968, und Schalom Ben-Chorin, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, 1967, der Jesus in sein Volk heimholen will. (Weitere Literatur: Ders., *Jesus im Judentum*, 1970; Pinchas E. Lapide, *Jesus in Israel*, 1970; Samuel Sandmel, *A Jewish Understanding of the New Testament*, 1957.)

5. Eine eigene Gattung bilden die *meditativen katholischen Jesusdarstellungen*. Auf diesem Gebiet ist im letzten Jahrzehnt eine bemerkenswerte Wendung eingetreten. In manchen Büchern wird zwar weiterhin die neuzeitliche historische und philosophische Fragestellung beiseite geschoben, so z. B. bei Raymond-Leopold Brudberger, *Die Geschichte Jesu Christi*, 1967, und Marcello Craveri, *Das Leben des Jesus von Nazareth*, 1970. Weit öfter aber werden diese Fragestellungen bewußt und betont aufgenommen und meditativ verarbeitet: Norbert Scholl, *Jesus — nur ein Mensch?* 1971; Josef Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, 1972; Karl Stelzer, *So war Jesus, so ist er*, 1972; Eugen Biser, *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, 1973.

6. Alle bisher genannten Jesus-Bücher aber wurden an Verbreitung weit übertroffen durch die *journalistischen und popularphilosophischen Jesus-Darstellungen*, die um 1970 in großer Zahl hervortraten. Sie alle wollen Jesus in der Gegenwart weltanschaulich oder politisch zur Wirkung bringen und gleichzeitig die kirchliche Tradition wie meist auch die theologische Forschung kritisch zurückdrängen; im übrigen aber verfolgen sie unterschiedliche Intentionen. Der bekannte Journalist Rudolf Augstein spielt in seinem umfangreichen Buch: „Jesus, Menschensohn“, 1972, die Voten der theologischen Forschung gegeneinander aus, um jeden Hinweis auf Jesus im Sinne der „zweiten Aufklärung“ zu relativieren und den Menschen „zu sich selbst zu bringen“. Ähnliches versucht Johannes Lehmann, *Jesus-Report. Protokoll einer Verfälschung*, 1970, durch phantastische historische Rekonstruktionen.

Ungleich wichtiger sind die Jesus-Darstellungen *neomarxistischer Philosophen*, die durch eine Analyse der historischen Gestalt Jesu die anthropologische und ethische Lücke im Marxismus zu füllen suchen: Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968; ders., *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; Vitězslav Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot*, 1968; Leszek Kolakowski, *Geist und Ungeist christlicher Traditionen*, 1971; Milan Machoveč, *Jesus für Atheisten*, 1972.

Die hier angesprochene, aber keineswegs dominierende sozialpolitische Relevanz Jesu wurde einseitig herausgestellt von dem katholischen Theologen Adolf Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, 1971. Eine grobe historische Verfälschung ist das Bild: Jesus als Revolutionär, das Joel Carmichael, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, 1966<sup>4</sup> (Fischer-Tb. 1968) konstruiert.

Ein Vorläufer dieser Jesus-Literatur ist das humanistische Jesusbild in den beiden Taschenbüchern von Ethelbert Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, 1957, und ders., *Die Botschaft Jesu, damals und heute*, 1959.

Einen guten Überblick über die Jesusliteratur in den genannten Bereichen und darüber hinaus, z. B. im Roman, gibt Franz Joseph Schierse (Hg.), *Jesus von Nazareth*, 1972.

## KAPITEL I

# Historische und theologische Ortsbestimmung

## § 2: Die Frage nach dem Ansatz der Neutestamentlichen Theologie

Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, 1892 (Nachdr. 1953); Helmut Ristow und Karl Matthiae (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 1961<sup>2</sup>; Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 15—53 (= *Was lehrte Jesus wirklich?* 1972, 9—51); Peter Stuhlmacher, *Kritische Marginalien zum gegenwärtigen Stand der Frage nach Jesus*, in: *Fides et communicatio. Festschr. f. Martin Doerne*, hg. v. Dietrich Rössler u. a., 1970, 341—361; Jürgen Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970.

### 1. Die Antwort der Exegese

Was ist der Ansatz zur Ntl. Theologie und damit die Basis der Weltreligion des Christentums? Nach Paulus (1 Kor 3,11) ist der Grund Jesus Christus; aber wer ist damit gemeint? Der ntl. Kanon setzt mit den vier Evangelien ein, d. h. mit Darstellungen des höchstens drei Jahre umspannenden Wirkens Jesu, das mit seiner Hinrichtung endete. Untersucht man jedoch die Struktur der Evangelien, dann wird deutlich, daß sie gleichsam vom Ende, von Passion und Ostern, her geschrieben sind. Diese Einsicht wird durch die ältesten Überlieferungen über den Ansatz der christlichen Missionspredigt und Gemeindeunterweisung vermittelt.

a) In 1.Kor 15,1—5 erinnert Paulus die Gemeinde<sup>1</sup>, die er in der geistigen Mitte des Abendlandes, in Griechenland, gegründet hat, an die Grundlage ihrer Existenz. Sie verdankt sich einer Botschaft, die Paulus als „das Evangelium“ bezeichnet und in einer Formel zusammenfaßt, die er selbst schon als Überlieferung übernommen hat. Sie lautet nach ihrem ältesten Teil:

„Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift und wurde begraben,

<sup>1</sup> Das folgende wird in Goppelt, *Apostolische Zeit*, 10—14 (Lit.) des näheren ausgeführt.



er wurde auferweckt am dritten Tag nach der Schrift und ist Kephas erschienen, darauf den Zwölfen“ (1.Kor 15,3 b—5). Diese Formel hatte ihrer sprachlichen Gestalt nach wahrscheinlich eine aramäische Vorlage; sie dürfte auf alle Fälle aus der palästinischen Kirche stammen. Mit ihr deckt sich inhaltlich weitgehend eine zweite Überlieferung, nämlich der Aufriß der Petruspredigt in Apg 2—5. Schon dadurch wird dieser Aufriß als alte Tradition erwiesen, so gewiß die Predigten als solche von Lukas gestaltet sind. Dieser Aufriß sagt als missionarische Anrede an Israel: Ihr habt Jesus getötet, Gott aber hat ihn euch zum Heil auferweckt. Dies geschah gemäß der Schrift; des sind wir Zeugen. Die Übereinstimmung zwischen den beiden Formeln ist evident; der Unterschied ergab sich vor allem dadurch, daß letztere missionarisches, erstere katechetisches Kerygma war.

Demnach wurde nicht erst nach Paulus, sondern bereits nach maßgeblichen Überlieferungen der palästinischen Urgemeinde die Kirche durch das Osterkerygma begründet und getragen.

b) War dies generell der Fall? In der vorliegenden Gestalt sind alle übrigen Schriften des NT auf das Passions- und Osterkerygma bezogen, aber ihnen zugrunde liegende Quellen scheinen auch andere Ansätze der Gemeindebildung vorauszusetzen, so vor allem die Logienquelle der synoptischen Tradition. Diese Sammlung von Logien und Gleichnissen Jesu enthielt keine Passionsgeschichte; sie war überhaupt nicht auf eine Passion ausgerichtet. Sie bringt z. B. kein einziges Wort vom Leiden des Menschensohns. Aus dieser und ähnlichen Beobachtungen wurde gefolgert, die Logienquelle setze eine Gemeinde voraus, die nicht vom Osterkerygma lebte, sondern davon, daß sie Jesu Worte als Worte des kommenden Menschenohn-Weltrichters festhielt und durch Ostern höchstens die Autorität ihres Meisters bestätigt sah<sup>2</sup>. Gegen diese Hypothese ist

---

<sup>2</sup> So, im Anschluß an einen Bericht über die Forschung, Heinz Eduard Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1959. (1963<sup>2</sup>), 215—228. Ähnlich Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*, 1969: „Die Christologie von Q ist ebensowenig vom Passionskerygma geprägt, wie man das bei der synoptischen Tradition im allgemeinen voraussetzen darf; sie stellt vielmehr einen bestimmten Typ dar, der orientiert ist an der Vorstellung der Fortsetzung des Werkes Jesu in der Aufnahme seiner auf die Gerichtsankündigung hin interpretierten Verkündigung durch die Gemeinde“ (103). Nach Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 1972, war Q eine „für die Mission bestimmte Sammlung“ und ihr Sitz im Leben eine „charismatisch-prophetisch geprägte Missionsbewegung“ in Palästina; „die Gruppe scheint mit ihrem Bekenntnis zum Menschensohn Jesus, mit der Weitergabe der Botschaft Jesu in dem Konflikt zwischen Aufstands- und Friedenspartei, der in den Jahren vor dem jüdisch-römischen Krieg die Situation in Palästina bestimmte, für die letztere Partei genommen zu haben“ (332 f). Offensichtlich beruht diese phantasievolle Rekonstruktion auf dem methodischen Kurzschluß, daß die Botensprüche unmittelbar eine Gemeindesituation widerspiegeln, während sie, gleich wie weit sie echt sind, zunächst

allgemein zweierlei einzuwenden: 1. Die ältesten Urkunden, die paulinischen Briefe, geben uns für den palästinischen wie für den hellenistischen Raum keinerlei Hinweise, daß Gemeinden oder Gemeindegruppen nebeneinander standen, die sich in ihrer Glaubensstruktur so grundlegend voneinander unterschieden hätten; selbst in Korinth war die Auferstehung Jesu allgemein anerkannte Basis. So wird der hier angemessene „Sitz im Leben“ durch die Überlieferung nicht gedeckt. 2. Die kerygmatische Struktur der Logienquelle, voran das Fehlen des Passionskerygmas, erklärt sich ohne Schwierigkeiten durch die Annahme, daß sie nicht als eigenständige Jesusüberlieferung konkurrierend neben der Markus-Überlieferung stand. Die sich im Kern schon in Jesu Erdentagen bildenden Logiensammlungen dienten nach Ostern vielmehr der katechetischen Ergänzung der Darstellung des Wirkens Jesu nach dem Markus-Aufriß, die vom Osterkerygma ausging und zunächst für die Mission verwendet wurde. Die Groß-Evangelien, Matthäus und Lukas, haben die Logienquelle (Q) ihrer ursprünglichen Intention gemäß in Markus eingearbeitet. Die Vorstellung, man hätte mit dieser Spruchsammlung Gemeinden begründen können, ist ein Rest moderner Leben-Jesu-Romantik.

So ergibt sich: *Zur Bildung christlicher Gemeinden und damit zu einem Weiterwirken Jesu kam es nach den frühchristlichen Überlieferungen ausschließlich durch das Osterkerygma; dieses ist der Ansatz der Neutestamentlichen Theologie.*

c) Von ihm her ist zu fragen: Welche Bedeutung kam dann den Berichten über das Erdenwirken Jesu zu?

Die paulinischen Briefe enthalten das Osterkerygma, aber sie erwähnen aus dem Wirken Jesu nur vereinzelte Logien. Spielt dieses nach der Auffassung des Apotels für die Begründung und das Leben der Gemeinde keine Rolle? Dies wurde verschiedentlich angenommen; aber es darf jedenfalls nicht aus dem Schweigen seiner Briefe gefolgert werden; denn es ist folgendes zu beobachten: Lukas führt sein Evangelium, den

---

als Jesus-Überlieferung begriffen werden müssen. In jüngster Zeit hat man nach derselben fragwürdigen Methodik hinter weiteren Sammlungen, die unseren synoptischen Evangelien zugrunde liegen, Gemeinden gesucht, die von entsprechenden Jesusbildern, z. B. Jesus als dem Mirakel wirkenden *theios anēr* oder als Weisheitslehrer, lebten. So will Helmut Köster folgende Thesen wahrscheinlich machen: „1. Die frühesten schriftlichen Evangelienquellen (Spruchbücher und Sammlungen von Wundergeschichten) wurden nach bestimmten theologischen Gesichtspunkten zusammengestellt. 2. Ihre Prinzipien und Grundstrukturen stehen in keinerlei Beziehung zur Struktur des klassischen Bekenntnisses von Kreuz und Auferstehung und des daraus erwachsenen ‚Evangeliums‘.“ (Köster-Robinson, *Entwicklungslinien*, 154, ausgeführt 147–190.) Diese Intention nahm Heinz-Wolfgang Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsge- schichtliches und theologisches Problem*, ZThK 67 (1970), 295–320 auf. Gegen die traditions- geschichtlichen Voraussetzungen dieser Konstruktion wendet sich mit Recht Kümmel, *Einleitung*, 44–49.

Bericht über Jesu Erdenweg, zum Osterzeugnis hin und läßt von diesem die Apostelgeschichte ausgehen; in der Verkündigung der Apostelgeschichte aber wird nirgends ein Stück des Evangeliums aufgenommen, wohl aber begegnet der Aufriß der Markus-Überlieferung als missionarisches Kerygma (Apg 10,37—41). Ebenso wird im 1. Johannesbrief kein Wort des Johannes-Evangeliums wiedergegeben. Die Jesusüberlieferung war anscheinend nicht unmittelbar Inhalt der missionarischen oder katechetischen Verkündigung, wohl aber ihre Grundlage.

d) Der Platz der Jesusüberlieferung wird zunächst durch folgende sachliche Überlegung deutlich. Sollte das Osterkerygma bei der Mission wie in der Gemeinde verständlich und überzeugend sein, so mußte es in zwei Richtungen entfaltet werden:

1. Es mußte einerseits nach rückwärts auf den irdischen Jesus hin entfaltet werden. Es mußte nämlich erklärt werden, wer sich in den Ostererscheinungen als der Lebendige bekundet hatte und wie es zu seiner Verwerfung gekommen war. Aus dieser Intention ergab sich der Aufriß der Markus-Überlieferung, der sich in dem missionarischen Kerygma Apg 10,37—41 spiegelt. Aus dieser Intention heraus entstanden auch schon Perikopen und Perikopensammlungen. Die vormarkinische Sammlung von Streitgesprächen in Mk 2,1—3,6 z. B. schließt in 3,6 mit der Bemerkung: „Und die Pharisäer gingen hinaus und hielten sogleich mit den Herodianern Rat gegen ihn, um ihn zu vernichten.“ Diese Streitgespräche über den Sabbat, z. B., wollen demnach zunächst nicht, wie die klassische Formgeschichte annahm, die Freiheit der Gemeinde gegenüber dem Sabbat durch Jesus rechtfertigen lassen, sondern den Grund seiner Verwerfung erklären. Die Jesus-Überlieferung wurde von Anfang an primär im Rückblick formuliert, im Wissen um den Unterschied zwischen der Situation Jesu und der der Gemeinde, auch im Wissen um den Unterschied zwischen dem Wort des Irdischen und dem Wort des Erhöhten durch den Geist der Prophetie. Bereits eine der ältesten uns erhaltenen Urkunden, der 1. Korintherbrief, unterscheidet das Wort des Irdischen in 1 Kor 7, 10 deutlich von der prophetischen Weisung des Erhöhten in 1 Kor 14,37. Dieses „historische Motiv“ in den Perikopen wird durch *Jürgen Roloff* (*Das Kerygma und der irdische Jesus*, 1970) im einzelnen erwiesen. Selbstverständlich sind die Perikopen dann auch als Wort zur Gemeindesituation gedacht, aber dies ist das zweite. Primär will die Evangelienüberlieferung Jesu Erdenwirken als Unterbau in das Kerygma hereinholen. Dieses „Erinnern“ an Jesus bleibt gerade in den Groß-Evangelien die primäre Intention<sup>3</sup>. Sie bieten in nachpaulinischer Zeit nicht einen Ersatz für das paulinische Evangelium, sondern in erster Linie weiterhin die Grundlage des Kerygmas.

<sup>3</sup> Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des*

2. Wie das Osterkerygma von Jesu Erdenwirken her gefüllt werden mußte, so mußte es andererseits auf die Gemeindesituation angewendet werden. Wie sich die Entfaltung des Kerygmas in dieser Richtung vollzog, können wir vor allem den ntl. Briefen entnehmen. In ihnen wird die geschichtliche Situation der Gemeinden wie ihrer Glieder vom Osterkerygma her analysiert und dieses als die Kraft Gottes interpretiert, die das Dasein in Gegenwart und Zukunft zum Guten verändert. Weil sie die Wirklichkeit des Daseins bewältigt, erweist sich die Osterbotschaft als wahr. Dies gilt allerdings nur von der Botschaft, die vom Erdenwirken Jesu her gefüllt wurde. Auch und gerade hinter der theologischen Entfaltung des Kerygmas bei Paulus wird immer wieder die Jesusüberlieferung wahrnehmbar. Aus dieser Entfaltung ergab sich vor allem die Christologie und Soteriologie des NT.

So war die interpretierende Explikation des Osterkerygmas, wie diese grobe Skizze ergibt, exegetisch gesehen die Wurzel der Ntl. Theologie. Ihre Grundlage aber war das Berichten über das Erdenwirken Jesu. Wollen wir die Ntl. Theologie ihrer eigenen Struktur gemäß darstellen, so haben wir demnach zunächst in dieser Perspektive nach dem irdischen Jesus zu fragen.

Wir fragen nicht nach dem „historischen Jesus“; denn mit dieser Bezeichnung verbindet sich unwillkürlich die Fragestellung des 19. Jh., die niemand erneuern will. Das „rein historische“ Bild Jesu ist nicht zugänglich; es ist zudem theologisch belanglos (2 Kor 5,16). In dieser Weise haben z. B. Pilatus und Kaiphas Jesus gekannt. *Die Ntl. Theologie aber fragt nach Jesus, wie er sich den Nachfolgenden in den Erdentagen darbot, und das ist auch der Jesus, der geschichtlich weiterwirkte.*

Durch die rein historische Betrachtungsweise wird jedoch alles, was wir bisher über den Ansatz der Ntl. Theologie exegetisch ermittelten, grundsätzlich in Frage gestellt.

## 2. Die historische Problematik

*Ferdinand Christian Baur* machte die historische Problematik des Ansatzes der Ntl. Theologie bewußt, indem er den Grundsatz herausstellte, der fortan die rein historische Schriftforschung bestimmte<sup>4</sup>: Es widerspricht historischem Denken, eine geschichtliche Entwicklung, das Werden

Matthäus, 1966<sup>2</sup>, 184—188: „Die Gemeinsamkeit der Synoptiker besteht in der heilsgeschichtlichen Motivierung des Bios Jesu. So läßt es sich nicht nur für Matthäus nachweisen, sondern auch für den zweiten Evangelisten behaupten; denn das markinische Erfüllungsmotiv setzt ebenso eine vorlaufende Zeit voraus wie die Zäsur zwischen der Zeit Jesu und der Situation nach der Auferstehung eine weitere Epoche der Heilsgeschichte. Und daß Lukas das Leben Jesu konsequent in den heilsgeschichtlichen Aufriß einarbeitete, ist heute weithin anerkannt“ (186).

<sup>4</sup> Paulus, 1845, 1 ff.

des Christentums, von einem Mirakel, nämlich von der Auferstehung bzw. Erhöhung eines Gekreuzigten abzuleiten und darin die Basis des Christentums zu sehen. Historisch faßbar sei nur zweierlei, nämlich das historische Hervortreten Jesu und andererseits der Osterglaube der Jünger. Deshalb suchte die rein historische Forschung bald in ersterem, bald in letzterem den Ansatz. Die Akzentsetzung wechselte von Generation zu Generation im Pendelschlag.

a) Zweimal, in der ersten und in der dritten Generation, im Rationalismus und in der liberalen Theologie, der auch die Religionsgeschichtliche Schule verpflichtet blieb, fand man den entscheidenden Ansatz beim historischen Jesus.

*Johannes Weiß* sprach für die ganze Gruppe, wenn er in seiner Schrift „Paulus und Jesus“ (1909) erklärte (S. 4f): Schon für Paulus ist das Christentum „Christus-Religion, d. h. im Mittelpunkt steht das innige Glaubensverhältnis zum erhöhten Christus. Diese Form der Religion hat durch die Jahrtausende hindurch als das eigentliche Christentum gegolten . . . Daneben geht (heute) eine religiöse Strömung her, welche ein religiöses Verhältnis zum erhöhten Christus nicht mehr zu finden vermag und ihr volles Genüge daran hat, sich von Jesus von Nazareth zum Vater führen zu lassen“. Diesem theologischen Urteil gemäß erwies die Religionsgeschichtliche Schule den Osterglauben wie die ntl. Christologie als mythische Gewänder, die man Jesus umwarf, um seiner Bedeutung zeitbedingten Ausdruck zu verleihen. *Wilhelm Bousset* schließt aus seiner religionsgeschichtlichen Analyse der Ntl. Theologie: „ . . . eine solche Zeit brauchte eben dieses Jesusbild, wie es die ersten Jünger Jesu schufen, und nahm das Ewige darin in der farbigen Hülle des zeitlichen Gewandes.“<sup>5</sup> Dann hätte die Ntl. Theologie die Aufgabe, durch religionsgeschichtliche Analyse die mythischen Vorstellungen aufzuweisen und abzuheben, um unter ihnen die Gestalt Jesu sichtbar werden zu lassen, die allein wichtig ist. Nach diesem Programm verfuhr zuletzt *Herbert Braun* in seinem Jesus-Buch.

b) Diese Reduktion des Ansatzes auf den historischen Jesus wurde jeweils in der nächsten Generation mit Nachdruck als historische Fiktion abgelehnt. *Ferdinand Christian Baur* wie *Rudolf Bultmann* wandten mit Recht ein, das Christentum sei, historisch gesehen, nicht durch den Eindruck der Persönlichkeit Jesu begründet worden. Speziell für Paulus spiele Jesu Erdenwirken überhaupt keine Rolle. Der historische Ausgangspunkt für die gesamte Entwicklung sei eindeutig der Osterglaube. Der Osterglaube wie die Christologie aber seien nicht einfach eine mythische Verklärung des Irdischen. In ihnen nehme vielmehr Gestalt an, was

<sup>5</sup> Kyrios, 1921<sup>2</sup>, 75.

im irdischen Jesus nur keimhaft wirksam war. Das war nach *Baur* die religiöse Idee des Christentums, nach *Bultmann* der eschatologische Entscheidungsruf Gottes. Paulus habe diese Potenz, die das Christentum werden ließ, sachgemäß theologisch interpretiert und entfaltet. Deshalb ist seine Theologie in *Bultmanns* „Theologie des NT“, wie auch schon bei *Baur*, Schwerpunkt und Mitte, während die Darstellung Jesu nur wenige Seiten umfaßt.

c) Um 1960 aber erhob sich bei *Bultmanns* Schülern selbst die Gegenfrage: Konnte jener eschatologische Entscheidungsruf wirklich die universale Gemeinde der Glaubenden hervorbringen? „Jesus Christus ist (bei *Bultmann*) zur bloßen Heilstatsache geworden und hört auf, Person zu sein.“<sup>6</sup> Und diese Heilstatsache, die nur noch ein „inhaltsleeres Paradox“ ist, „soll mich überwinden und zum Glauben rufen! . . . Droht hier die Glaubensforderung nicht zum Gesetz zu werden, dem ich zu gehorchen habe? Mich zum Glauben rufen kann doch nie eine Tatsache, weder eine historische noch eine Heilstatsache, sondern immer nur eine lebendige, konkrete Person“<sup>7</sup>. Aber vermag wirklich der irdische Jesus — damals wie heute — durch sein Glauben den Glauben anderer zu begründen? Nicht zufällig hielten andere Vertreter der *Bultmann*-Schule demgegenüber das Bekenntnis der Gemeinde bzw. ihr „Glaubensverständnis“ als Ansatz fest<sup>8</sup>. Einige aber gaben das Hin und Her zwischen den beiden je für sich unzureichenden Lösungen auf und rezipierten mit Einschränkungen die ntl. Konzeption: Die Worte des Irdischen sind Grund und Kriterium des Kerygmas<sup>9</sup>. Weil man überhaupt eine Anrede aus dem absoluten Gegenüber gelten ließ, wurde ein Zugang zu dem Anspruch des NT theologisch möglich; das historische Problem freilich, von dem diese Diskussion ausgegangen war, trat für die wenigen, die diese Lösung vorschlugen, nicht in den Blick.

In der um 1970 hervortretenden Jesusliteratur wird Jesus weithin gegen den kerygmatischen Christus des Paulus ausgespielt und als Symbolgestalt mit erheblichem Erfolg zur Wirkung gebracht. War demgegenüber der Weg, auf dem er historisch gesehen weiterwirkte, das Osterkerygma, nur eine zeitbedingte Einkleidung? Auf welchem Weg wird er als der wirksam, der er selbst sein wollte?

Diese Fragen klären sich, wenn wir — was bisher erstaunlich wenig geschehen ist — zeitgeschichtliche Analogien für die Art seines Weiterwirkens vergleichen.

<sup>6</sup> Günther Bornkamm, *Mythos und Evangelium*, 1953<sup>3</sup>, 18.

<sup>7</sup> Heinz Zahrnt, *Es begann mit Jesus von Nazareth*, 1960, 98.

<sup>8</sup> Ersteres vertritt Conzelmann, *Theol.* 15 f, letzteres Georg Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*, *EvTheol* 29 (1969), 453—476.

<sup>9</sup> S. § 1, III, 3 a.

### 3. Analogien für das Weiterwirken Jesu

In der antiken Umwelt Jesu finden sich nur wenige Analogien für ein Weiterwirken unter vergleichbaren Bedingungen. Jesus war von seinem Volk, nicht nur von den Herrschenden, verworfen worden, weil er die geltenden Ordnungen der Gesellschaft durchbrach. Nach einiger Zeit aber deuten seine Anhänger, die ihn zunächst selbst aufgegeben hatten, gerade seinen Ausgang als Vollendung seines Werkes. Eine gewisse Entsprechung hierzu bietet in der jüdischen Umwelt der *Lehrer der Gerechtigkeit* von Qumran, im AT der Prophet *Jeremia*, dessen Worte und Erlebnisse sein Schüler *Baruch* weitergibt (Jer 36), in der griechischen Welt *Sokrates*, der als Verurteilter starb, aber von *Plato* für Jahrhunderte lebendig gemacht wurde<sup>10</sup>, und in der hellenistischen Welt *Julius Caesar*, der nach seinem gewaltsamen Ende Genius des Imperiums wurde, oder auch der neupythagoreische Wanderphilosoph *Apollonius von Tyana*, ein Zeitgenosse Jesu, den *Philostratus* um 217 auf Grund weiterlebender Traditionen durch eine Aretalogie vergegenwärtigte.

Bei keiner dieser Analogien findet sich — sieht man von Jes 53 ab (§ 19,7) — ein Weiterwirken durch Auferstehung. Der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran wurde wahrscheinlich gleich Jesus von der herrschenden Priesterschaft beseitigt, seine Anhänger aber hielten seine Interpretation der Schrift fest und meditierten sie weiter in seiner Weise. Er wird für sie eine Erscheinung des dem Ende vorhergehenden Propheten, aber von seinem Weiterleben in Person redet niemand<sup>11</sup>. An dieser nächsten Analogie wird bewußt, daß das Osterkerygma in der jüdischen Umwelt Jesu schlechthin einzigartig war. Es scheint eher der Botschaft nahezu-kommen, mit der Caesars Ausgang durch seinen Erben Octavius Augustus nicht philosophisch, sondern mythologisch verklärt wurde: Sein Ausgang wird zur Apotheose. Aus der Verbrennung seines Leichnams erhebt sich sein Genius in die Welt des Göttlichen. Auf dem Forum Romanum wurde ihm als dem Divus Julius Caesar ein Tempel errichtet. Als der „göttliche Julius Caesar“ wird er zusammen mit seinen Nachfolgern Genius des römischen Imperiums, der ideologische Kosmokrator<sup>12</sup>. Mehr noch erinnert in der Darstellungsweise die Apotheose des Apollonius an die Osterberichte: Er wird seinen Richtern durch Entrückung entzogen, erscheint seinen Anhängern wie ein aus dem Tode Erstandener und wird von ihnen als „göttlicher Mensch“ verehrt, so daß die Überlieferungen

<sup>10</sup> Erich Fascher, *Sokrates und Christus*, ZNW 45 (1953/4) 1—41; G. Martin, *Sokrates in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 1967.

<sup>11</sup> Das hat Gert Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963, 319—353, entgegen manchen phantastischen Konstruktionen aus den Texten erhoben.

<sup>12</sup> Eingehende Darstellung durch Stefan Weinstock, *Divus Julius*, 1971, 385—410.

über sein Lehren und Wunderwirken durch Generationen weitergegeben werden<sup>18</sup>.

Aber keine der vergleichbaren antiken Gestalten wirkt demnach durch die Botschaft von ihrer Auferstehung weiter. Das Osterkerygma ist nicht ein antikem Denken entnommenes Ausdrucksmittel; dieses entscheidende Mittel des Weiterwirkens Jesu ist schlechterdings einzigartig. Diese Beobachtung nötigt uns historisch, die ntl. Darstellungen nicht als zeitbedingtes mirakelhaftes Denken beiseitezuschieben, sondern sie aus ihrem eigenen Zusammenhang zu analysieren. Die entscheidende Frage wird sein: Ist das Erdenwirken tatsächlich der sachliche — nicht etwa der psychologische — Grund des Osterkerygmas? Führt Jesu Wirken seiner sachlichen Struktur nach zu Passion und Auferstehung, so daß erstere nicht als Scheitern einer Illusion und letztere nicht als mirakelhafte Bestätigung zu stehen kommen, sondern beide als abschließende Gestaltwerdung des vorhergehenden Wirkens einsichtig werden? Läßt sich diese Frage positiv beantworten, dann wird es auch historisch als sinnwidrig erscheinen müssen, ein Wirken Jesu abgesehen von seinem Ausgang und einen Osterglauben abgesehen von einer transsubjektiven Begründung als Ansätze des Weiterwirkens Jesu und damit der Ntl. Theologie zu postulieren. Diese Überlegungen zeigen, daß es nicht nur um der eigenen Denkstruktur des NT willen, sondern auch aus historischen Gründen angemessen ist, die Darstellung der Ntl. Theologie mit der des Wirkens und Weges Jesu zu beginnen.

Ist es nach den vom Osterkerygma aus entworfenen Quellen möglich, ein zuverlässiges Bild des ihm vorhergehenden Wirkens Jesu zu gewinnen?

## § 3: Die Quellen

### 1. Die synoptischen Evangelien

a) Das 19. Jh. suchte in den synoptischen Evangelien mit Leidenschaft die authentische Quelle für den historischen Jesus. Man wollte sie mit Hilfe der *Literarkritik* gewinnen. Dieses leidenschaftliche Bemühen stand noch hinter dem Werk von *Emanuel Hirsch*, *Frühgeschichte des Evangeliums* (1941)<sup>1</sup>. *Hirsch* wollte zweierlei, was sich in-

<sup>18</sup> Gerd Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das NT*, 1970, bemüht sich, jede auch nur formale Analogie zur Jesusüberlieferung geflissentlich herauszustellen; aber auch er kann nicht verhehlen, daß sich um Apollonius nicht einmal eine Philosophenschule, geschweige denn eine Kultgemeinschaft bildete. Die Wirkungsgeschichte ist — nicht ohne Grund — hier und dort völlig verschieden.

<sup>1</sup> Martin Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*. Kriterien der Jesusforschung untersucht in Auseinandersetzung mit Emanuel Hirschs *Frühgeschichte des Evangeliums*, 1970.



zwischen ergeben hatte, nicht wahrhaben, nämlich: 1. Das literarkritische Bemühen um die synoptischen Quellen ist in der Zwei-Quellen-Theorie zu einem gewissen Abschluß gekommen. Den drei ersten Evangelien liegen im wesentlichen zwei literarische Quellen zu Grunde, ein unserem Markusevangelium ähnliches Evangelium und die sog. Logienquelle (Q), die den Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsamen Stoff enthielt. Weitere Quellen lassen sich nicht ermitteln. Zu erwägen ist lediglich, ob das Lukasevangelium eine dritte Quelle verwendet hat. 2. Keine dieser Quellen ist ein authentischer Zeugenbericht! Sie sind vielmehr literarische Kompositionen von Perikopen, die vorher als mündliche Tradition gestaltet und weitergegeben wurden.

b) Nach 1918 wandte man sich daher der Erforschung dieser mündlichen Tradition zu. Wie man seit *Hermann Gunkel* die atl. Überlieferung gattungsgeschichtlich untersucht hatte, so wird die vorliterarische Evangelienüberlieferung nun *formgeschichtlich* untersucht. Die Methode wurde vor allem von *Martin Dibelius* und *Rudolf Bultmann* entwickelt und von letzterem in der Geschichte der synoptischen Tradition erstmals auf den gesamten Inhalt der synoptischen Überlieferung angewendet.

Was ergab sich für die Frage nach dem irdischen Jesus?

Im Vorwort seines Jesusbuches von 1926 bemerkte *Bultmann*, er sei „der Meinung, daß wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können“ (Nachdr. 10). Daher wolle er, zumal Jesus „durch das Wort gewirkt“ habe (11), aus der schmalen ältesten Schicht der Wortüberlieferung ein Bild seiner Verkündigung entwerfen. Ebenso verfuhr er später in § 1—4 seiner Theologie. So bleibt nur Jesus als ein eschatologischer Entscheidungsruf, das Bild seiner Person und seines Wirkens entschwindet.

Denen aber, die über diesen Abbau erschrecken, sagt er in einem Aufsatz von 1927<sup>2</sup>: „Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der *Christos kata sarka* selbst ist“ (S. 101). *Bultmann* kennzeichnet den „historischen Jesus“ als den *Christos kata sarka* nach 2Kor 5,16 und meint so im Sinne des Paulus zu reden, wenn er erklärt, das Erdenwirken Jesu sei theologisch ohne Relevanz. Daher sei diese radikale historische Kritik an der Überlieferung im Grunde theologisch positiv zu bewerten; denn sie führe weg von mehr oder minder erdichteten Jesusbildern und stelle vor den eigentlichen Entscheidungsruf. Ihm hält *Günther Bornkamm* in seinem gemeinverständlichen Buch „Jesus von Nazareth“ (1957<sup>3</sup>) entgegen: „Der österliche Aspekt, in dem Jesu Geschichte für die Urgemeinde steht, darf gewiß keinen Augenblick vergessen werden, nicht minder aber die Tatsache, daß nun eben die Geschichte Jesu vor Karfreitag und Ostern in diesem Lichte liegt. Wäre es anders, so hätte die Gemeinde sich an einen zeitlosen Mythos verloren“ (S. 20).

Ist die theologisch gebotene Rückfrage nach dem irdischen Jesus angesichts der radikalen Traditionskritik, wie sie *Bultmann* entwickelt hatte, historisch möglich? *Käsemann*<sup>3</sup> betont, daß diese Kritik zwar der Ausgangspunkt bleiben müsse; nach dem altbewährten Kriterium der historischen Besonderheit könne jedoch das Jesus Eigene ermittelt werden. Jesus eigen müsse sein, was sich nicht nur vom Judentum und Hellenismus, sondern auch von den Vorstellungen der frühchristlichen Gemeinde abhebe.

Was war das Ergebnis dieser Rückfrage in der von *Bultmann* herkommenden Forschung? Auch in dem die Traditionskritik sehr zurückhaltend anwendenden Jesusbuch *Bornkamms* verschwindet die Gestalt Jesu zu sehr hinter seiner Verkündigung. Die Rückfrage erbrachte insgesamt bisher nicht das intendierte Ergebnis. Das wird an dem Forschungsbericht deutlich, den *Roloff* (Das Kerygma, 9—47) gibt. Die Rückfrage führt bisher zu keinem angemessenen Ergebnis, weil aus der dem NT entnommenen theolo-

<sup>2</sup> GluV. I, 101.

<sup>3</sup> Exeg. Vers. I, 1967<sup>3</sup>, 205 f.

gischen Relevanz des irdischen Jesus für das Kerygma nicht die historischen Folgerungen gezogen und die zur „Voraussetzung“ gewordene Arbeitshypothese der klassischen Formgeschichte samt ihren Denkvoraussetzungen revidiert wurden, nämlich daß „die Gemeinde die in den Evangelien enthaltene Überlieferung *geschaffen* habe und daß diese primär Auskunft gebe über die Verhältnisse, die ihr Leben bestimmen“<sup>4</sup>. Diese Voraussetzung, der schon das oben über die Entstehung der Evangelienüberlieferung Ermittelte widerspricht, wird nun eingehend durch die erwähnte Arbeit von *Roloff* widerlegt.

Ein wissenschaftlicher Kommentar, der sich eingehend mit der Traditionskritik der klassischen Formgeschichte auseinandersetzt, liegt, abgesehen von *Vincent Taylor's* Markauslegung (The Gospel according to St. Mark) nicht vor. Die Bearbeitung der synoptischen Evangelien durch *Walter Grundmann* für den Theologischen Handkommentar (Mt: 1968; Mk: 1965<sup>3</sup>; Lk: 1966<sup>2</sup>) orientiert über die wesentliche Diskussion, ohne eine eigene neue Konzeption zu entwickeln.

c) Auf alle Fälle müssen wir unsere Theologie des NT auf eine *eigene traditionskritische Analyse* stellen. Wir verfahren dabei, meist implizit, in folgender Weise: 1. Wir versuchen erst negativ von der einen Seite her abzuheben, was sich als sekundär erweist. Diese Erweiterungen sind vielfach schon durch Vergleich mit der synoptischen Parallelüberlieferung zu erkennen, weiterhin an sprachlichen und stilistischen Merkmalen wie an der Abhängigkeit von der Gemeindesituation. 2. Wir versuchen dann auf der anderen Seite von einem Minimum an Echtheit aus durch verstehende Deutung ein Gesamtbild aufzubauen. Das Minimum an Echtheit ergibt sich nach dem Kriterium, über das Konsensus besteht, nämlich der religionsgeschichtlichen Besonderheit gegenüber der Umwelt wie gegenüber der frühchristlichen Gemeinde<sup>4a</sup>. Die Anwendung dieses Kriteriums wird unterstützt, wenn Überlieferungen von mehreren untereinander unabhängigen Quellen, z. B. Markus und Q von der synoptischen Tradition und von Paulus, geboten werden. Befragen wir dieses Minimum an Echtheit nach den Sachzusammenhängen, die es voraussetzt, dann erweisen sich weitere Überlieferungen durch Kontinuität in der Sache ebenfalls als ursprünglich. Diese Überlegung wird gerade in der Ntl. Theologie eine erhebliche Rolle spielen. Die Ermittlung dieses Sachzusammenhangs wird durch das Beachten sprachlicher und stilistischer Merkmale, die dem Kern der Jesusüberlieferung eigen sind, unterstützt. Solche Merkmale hat *J. Jeremias*, (Theol. I, 14—45) herausgearbeitet. Wir werden sie im jeweiligen thematischen Zusammenhang prü-

<sup>4</sup> Gerhard Iber, Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR 24 (1957/58), 283—338 (320).

<sup>4a</sup> Diese Besonderheit ist kein Erweis einer religiösen Einzigartigkeit! Die Abgrenzung von Überlieferungen nach diesem Kriterium ist immer relativ; denn sie ist von unserer Kenntnis der Umwelt abhängig. Es wird daher darauf ankommen, die Besonderheit nicht nur statistisch, sondern der Art nach zu bestimmen. Auch dann ist die Abgrenzung nicht exklusiv; es können auch Jesusüberlieferungen, die sich mit der Umwelt berühren, authentisch sein!

fen und anwenden<sup>5</sup>. 3. Zwischen diesen beiden Überlieferungsbereichen, die sich durch Abheben von außen und Aufbauen vom echten Kern aus ergeben, wird ein Zwischenraum bleiben, dessen traditionsgeschichtliche Herkunft unsicher ist; seine Aussagen ändern jedoch aufs ganze gesehen an der Sache nichts wesentliches.

Was wir als zunächst sekundär abheben, wird an späterer Stelle in der Ntl. Theologie zum Tragen kommen. Denn das Abgehobene enthält die Bearbeitung der Überlieferung in der frühen Gemeinde und schließlich die Redaktionsarbeit des Evangelisten. Der Stoff der synoptischen Evangelien wird auf diese Weise in der Ntl. Theologie insgesamt drei- bis viermal vorkommen, nämlich zuerst bei der Darstellung Jesu, dann in der Theologie der frühen Gemeinde und schließlich als Theologie der Evangelisten.

## 2. Der Beitrag des Johannes-Evangeliums<sup>6</sup>

a) Das Johannes-Evangelium stellt den Verlauf von Jesu Wirken viel bunter dar als die Synoptiker. Die Synoptiker lassen ihn in Galiläa hervortreten und einmal, zum Todespassah, nach Jerusalem ziehen. Nach Johannes tritt er bald in Jerusalem, bald in Galiläa oder auch in Samarien auf. So suchte die Leben-Jesu-Forschung am Anfang bevorzugt dem Johannes-Evangelium das Bild des historischen Jesus zu entnehmen. Je länger desto mehr aber sah man, daß der johanneische Jesus gerade nicht der historische ist, sondern ein theologisches Christusbild. Das Johannesevangelium schied gegen Ende des 19. Jh. aus dem Fragen nach dem historischen Jesus aus, und so ist es, sieht man von *Ethelbert Stauffer* ab, bis heute geblieben. Ist dies berechtigt? Wie ist die Jesusüberlieferung

---

<sup>5</sup> Kriterien für die Authentizität wurden zuletzt eingehend reflektiert von Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 15—49. Er geht von dem Grundsatz der Bultmann-Schule aus: Nicht die Unechtheit, sondern die Echtheit einer Jesusüberlieferung muß jeweils erwiesen werden. Kriterien der Authentizität sind: 1. „the ‚criterion of dissimilarity‘“ (39), 2. „the ‚criterion of coherence‘“: authentisch ist, was mit dem nach dem ersten Kriterium ermittelten Material im Sinn einer Ganzheit zusammenhängt (43). 3. „the ‚criterion of multiple attestation‘“: Die Bezeugung durch verschiedene synoptische Quellen kann für Authentizität, aber auch für das Interesse der Gemeinde an dieser Überlieferung sprechen. Diesem Kriterium sind vor allem Grundzüge des Wirkens Jesu zu entnehmen (45 ff). Auf die Problematik des grundlegenden Kriteriums der dissimilarity macht Helmut Koester aufmerksam: *The Historical Jesus: Some Comments and Thoughts on Norman Perrin's Rediscovering the Teaching of Jesus*, in: *Christology and a Modern Pilgrimage*, ed. Hans Dieter Betz, 1971, 123—136.

<sup>6</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium (Herder-K)* I, 1965, 1—26 (Lit.!) kommt weithin zu einer traditionsgeschichtlichen Beurteilung des Johannes-Evangeliums, wie sie der im folgenden skizzierten entspricht.

des Johannes-Evangeliums traditionskritisch zu beurteilen? Dies wird an einem *Vergleich mit der synoptischen Überlieferung* deutlich. Johannes unterscheidet sich in dreifacher Weise von ihr:

1. Das Johannes-Evangelium spricht durchweg eine *andere Begriffssprache* als die Synoptiker. Es fordert nicht Umkehr, sondern Wiedergeburt; es nennt als Ziel nur einmal das Reich Gottes, sonst immer das Leben bzw. das ewige Leben. Es spricht, gleich ob Jesus, andere Personen oder der Evangelist reden, die Sprache des 1. Johannesbriefes. Jesus selbst aber hat allen Anzeichen nach die synoptische Begriffssprache verwendet. Die johanneische Sprache gewann, wie sich heute zeigen läßt, in einer Sprachgeschichte Gestalt, die von den Essenern Palästinas über Samarien und Syrien nach Kleinasien verläuft. Weil das Johannes-Evangelium diese andere Begriffssprache spricht, ist es verfehlt, in der Ntl. Theologie johanneische Aussagen auf gleicher Ebene neben synoptische zu stellen. Johanneische Aussagen müssen, will man sie mit synoptischen vergleichen, auf alle Fälle erst in die synoptische Begriffssprache zurückübersetzt werden. Nur auf diesem Wege kann man dann auch untersuchen, wie weit unter der neuen johanneischen Sprachgestalt noch Worte und sonstige Äußerungen des Irdischen zu entdecken sind. Nur wenn man die sprachliche Umformung abhebt, kann sichtbar werden, wie weit Johannes zuverlässige Jesusüberlieferung verarbeitet hat.

2. Ein Test hierfür ist der johanneische Rahmen des Wirkens Jesu. Er ist gegenüber dem synoptischen völlig eigenständig. Jesu Wirken setzt zwar hier wie nach den Synoptikern in der Begegnung mit Johannes dem Täufer ein und endet bei einem Passah in Jerusalem. Aber Jesus zieht nicht erst zum Todespassah, sondern schon vorher zwei- oder dreimal nach Jerusalem. Auch das synoptische Wort Mt 23,37 scheint ein öfteres Auftreten Jesu in Jerusalem vorauszusetzen. Das ist auch nach der allgemeinen Situation wahrscheinlich. So kann der johanneische Rahmen historisch Richtiges enthalten. Aber er ist insgesamt genau wie der synoptische literarische Konstruktion. So gehört die Differenz im Rahmen zu einem viel weiter reichenden dritten Unterschied.

3. Das Johannes-Evangelium weist durchweg eine *andere literarische Struktur* auf als die Synoptiker. Es bringt nicht nur weithin anderen, sondern andersartigen Stoff. Johannes gibt Jesu Wort in Gestalt zusammenhängender Reden wieder, die Synoptiker als Aufreihungen von Logien, Gleichnissen, Lehr- und Streitgesprächen. Wie sind die johanneischen Reden traditionskritisch zu beurteilen? Sie sind nicht, wie man vielfach annahm, freie Kompositionen, die Jesus die Christologie des Evangelisten in den Mund legen. Die Reden erweisen sich vielmehr immer wieder als predigtartige interpretierende Entfaltung zuverlässiger Jesusüberlieferung.

b) Dies kann hier nur an *zwei Beispielen* gezeigt werden. Die Nikodemus-Rede in Joh 3 geht von dem Wort Joh 3,3 aus: „Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“ Dies ist in johanneischer Sprache das synoptische Logion Mt 18,3: „Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder, . . .“. Die Nikodemus-Rede geht also von einem echten, jedenfalls anerkannten Logion aus, das Jesu Bußruf zentral zusammenfaßt. Das Logion wurde den Lesern zunächst durch Übersetzung in johanneische Begriffssprache verständlich gemacht. Diese Interpretation auf die Leser hin setzt sich in 3,5 fort. Nun wird Jesu Bußruf als Ruf zur Taufe wiedergegeben: „Wenn jemand nicht geboren wird aus Wasser und Geist, . . .“. Durch diese Formulierung wird der Bußruf des irdischen Jesus in die nachösterliche Situation übertragen; nach Ostern wird der missionarische Bußruf letztlich immer Ruf zur Taufe. Daß die Rede Jesu Wort in die nachösterliche Gemeindesituation hinein entfaltet, wird von 3,9 ab noch deutlicher. Die Rede geht in die 3. Person über und führt aus: Die Wiedergeburt, die im ersten Teil der Rede gefordert wurde, geschieht durch Glauben an den, der ans Kreuz und damit zu Gott erhöht wurde. So wurde in dieser Rede als ganzer ein Wort Jesu gleichsam als Thema einer Predigt auf die nachösterliche Gemeindesituation hin entfaltet.

Wie hier das Wort des Irdischen, so werden in anderen Reden seine Heilstaten auf die nachösterliche Situation bezogen. In Joh 6 z. B. wird erst die Speisung der Fünftausend erzählt, die jedenfalls gültige Tradition ist, und dann in der Lebensbrotrede erklärt: Dieses Wunder der Erdentage soll die Gemeinde nicht veranlassen, weiterhin eine wunderbare Brotversorgung zu erwarten. Sie soll in dem Wunder der Erdentage vielmehr ein *sêmeion*, ein Zeichen, sehen, das sie auf den hinweist, der sich jetzt als Brot des Lebens darbietet; 6,27: „Wirket Speise . . ., die euch der Menschensohn geben wird.“ Dieses Futur weist auf die nachösterliche Situation.

c) So ergibt sich: 1. Das Johannes-Evangelium ist seiner Struktur nach wirklich gleich den Synoptikern Evangelium, d. h. ein kerygmatisch interpretierender Bericht über Jesu Erdenwirken. 2. Die Interpretation ist hier jedoch ungleich intensiver als in den Synoptikern. Daraus folgt für seine Verwertung in der Ntl. Theologie: Das Evangelium enthält in ungleich höherem Maße als die Synoptiker Theologie des Evangelisten. 3. Aber auch diesem Evangelium sind traditionskritisch Hinweise auf das Erdenwirken Jesu zu entnehmen. Die Hinweise sind dem Umfang nach schmal, aber sehr zentral: Sie weisen, wie z. B. das Thema der Nikodemus-Rede Joh 3,3, auf Schlüsselstellen des Erdenwirkens hin. Eine diese Ansätze freilegende Geschichte der johanneischen Tradition muß allerdings erst geschrieben werden. Wir wollen versuchen, gelegentlich in wichtigen Fragen die Linie von den synoptischen Jesusüberlieferungen zu den johanneischen Entsprechungen zu ziehen.

d) Unser Vergleich des Johannes-Evangeliums mit der synoptischen Überlieferung legt am Ende die Frage nahe: Wie steht der 4. Evangelist selbst zur synoptischen Überlieferung? Diese Frage ist bis heute umstritten, weil direkte Äußerungen kaum vorliegen. M. E. läßt sich dreierlei erschließen: 1. Johannes setzt die synoptische Tradition in der Gemeinde als bekannt voraus, aber er benützt sie nicht. 2. Er will sie nicht verdrängen. Er korrigiert sie in Einzelheiten und läßt sie im übrigen stehen.

3. Seine eigentliche Absicht ist es, ein eigenes Christusbild neben das synoptische zu stellen, das auf Grund eigenständiger Kunde von Jesus ein tieferes Verständnis seiner Erscheinung vermitteln will.

### 3. Die christliche Jesusüberlieferung außerhalb der ntl. Evangelien

a) Einzelne Jesusworte, die außerhalb der ntl. Evangelien überliefert werden, sog. *Agrapha*, finden sich schon bei Paulus. Er beruft sich vier- oder fünfmal auf ein Wort Jesu. Drei Stellen, nämlich 1 Kor 7,10; 9,14 und 11,24 f, entsprechen Logien unserer Evangelien. In Röm 14,14 ist wohl nicht wörtlich zitiert. In 1 Thess 4,16 aber liegt vielleicht ein *Agraphon* vor. Bemerkenswerterweise ist das einzige Jesuswort, das in der Apostelgeschichte zitiert wird, ein *Agraphon*, nämlich Apg 20,35.

Eine große Zahl weitere *Agrapha* finden sich als Zitate bei frühchristlichen Schriftstellern, als Texterweiterung in den Evangelienhandschriften und in apokryphen Evangelien. Das gesamte Material hat zuletzt *Joachim Jeremias* in seinem Buch „Unbekannte Jesusworte“ (1965<sup>4</sup>) eingehend untersucht. Nach seiner Meinung finden sich in der Gesamtzahl von 200 bis 300 *Agrapha* nur 20, die synoptischen Jesusworten vergleichbar sind. Wahrscheinlich muß diese Zahl noch erheblich eingeschränkt werden. So wird die synoptische Jesusüberlieferung durch *Agrapha* nicht in nennenswerter Weise ergänzt.

b) Von den zahlreichen *apokryphen Evangelien* des 1. und 2. Jh. waren bis vor kurzem nur geringfügige Fragmente in Gestalt von Väterzitaten und Papyrusstücken zugänglich. Sie werden in deutscher Übersetzung mit kommentierender Einleitung bei *Edgar Hennecke* (Neutestamentliche Apokryphen I) wiedergegeben. Erst seit den Papyrusfunden von Nag Hamadi (ca. 1945) besitzen wir vollständige Evangelien<sup>7</sup>. Die apokryphen Evangelien von Nag Hamadi stammen aus Kreisen koptisch-gnostischer Christen. Die meisten von ihnen enthalten keine Jesusüberlieferung, sie legen Jesus die eigenen gnostischen Spekulationen in den Mund. So verfährt z. B. das Evangelium *Veritatis*, das vielleicht von Valentinus, dem Begründer der bedeutendsten gnostischen Schule des 2. Jh., selbst stammt. Nur eines der bisher edierten Evangelien enthält Überlieferungen, die weit über diese gnostischen Kreise zurückreichen, nämlich das Thomasevangelium. Es bietet eine Aufreihung von Sprüchen, Gleichnissen und Jüngerbelehrungen, jedoch keine Erzählungen und vor allem keine Passions- oder Ostergeschichte. Die vorliegende Gestalt dieses Evangeliums ergab sich aus gnostischen Bedürfnissen; aus einer Jesusüberlieferung synoptischer Art wurde alles Leibhafte ausgeschieden, es

<sup>7</sup> Ausgaben und Übersetzungen: BHH II,1280 f.

blieben nur Jesu Worte. Verglichen mit den Synoptikern sind diese Worte meist gnostische Abwandlungen und Ergänzungen, zum Teil aber wirken Sprüche und Gleichnisse hier ursprünglicher. Daher wurde vermutet, das Thomasevangelium sei durch gnostische Ausgestaltung einer sehr alten, von der synoptischen Überlieferung unabhängigen Spruchsammlung entstanden. Bei genauerer Prüfung ergibt sich m. E., daß das Evangelium im wesentlichen auf einer gnostischen Bearbeitung der synoptischen Überlieferung beruht; es mag jedoch eine mündliche apokryphe Überlieferung einzelner Sprüche und Gleichnisse, die sich schon im vorliterarischen Stadium von der synoptischen gelöst hatte, verarbeitet haben<sup>8</sup>.

Selbst wenn man diese Möglichkeit für das Thomasevangelium und auch sonst an einzelnen Stellen in Betracht zieht, ergibt ein Vergleich der apokryphen Evangelien und Evangelienfragmente mit den Synoptikern insgesamt: Die apokryphe Überlieferung ist weithin von den synoptischen Evangelien abhängig und erweist sich ihnen gegenüber traditions-geschichtlich so gut wie durchweg als sekundär. Die Überlieferung ist hier eigentümlich gewuchert und entstellt. Vergleicht man die synoptischen Evangelien untereinander, dann ist ein derartiges Wuchern nicht zu beobachten. Der Tradierungsprozeß verlief in der Frühzeit im Wirkungsbereich jüdischer Tradierungsprinzipien und der „apostolischen“ Verkündigung anders als in nachneutestamentlicher Zeit außerhalb dieses Bereichs. Man darf daher nicht wie *Helmut Köster* (Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern, 1957) aus dieser späteren Entstellung der Überlieferung durch die Bedürfnisse der Tradenten auf einen entsprechenden Vorgang in der Frühzeit zurückschließen.

Noch weniger als die christlichen apokryphen Überlieferungen bringen außerchristliche Nachrichten ein.

#### 4. Nichtchristliche Jesusüberlieferung

Wir wären sehr geneigt, außerchristlichen Nachrichten über Jesus besondere Bedeutung zuzumessen, weil wir sie für unbefangen halten. Wir würden z. B. sehr viel erwarten, wenn auf einem Papyrusstück die Prozeßakten des Pilatus entdeckt würden. Wahrscheinlich aber würden wir durch solche Funde enttäuscht; denn sie böten wohl gleich den Berichten des *Plinius* über die Christen nur eine Summe von Mißverständnissen.

Dies wird durch das Wenige bestätigt, was an nichtchristlichen Nachrichten über Jesus aus den beiden ersten Jahrhunderten erhalten ist. Bei den römischen Historikern wird Jesus nur je an einer Stelle von *Tacitus* und *Sueton* erwähnt; was beide um 110 von ihm berichten, ist den Aus-

---

<sup>8</sup> So auch Kümmel, Einleitung, 48 f (Lit.!).

sagen der Christen entnommen<sup>9</sup>. Dieser Befund ist verständlich; denn für das Imperium war das Auftreten Jesu und seiner Jünger zu dieser Zeit eine Winkelangelegenheit. Auffallend aber ist, daß auch *Josephus*, der jüdische Historiker der Epoche, über Jesus ganz oder fast ganz schweigt: Die beiden kurzen Bemerkungen über Jesus, die sich in seinen Werken finden, sind zumindest stark von christlicher Hand überarbeitet, wenn nicht ganz interpoliert<sup>10</sup>. Was ist der Grund dieses Schweigens? Er schreibt für die hellenistisch-römische Öffentlichkeit; so will er vielleicht vermeiden, daß man die seit der neronischen Verfolgung im ganzen Reich verdächtigte Bewegung dem Judentum anlastet. Die innerjüdische rabbinische Überlieferung<sup>11</sup> redet nur spärlich und verhüllt von Jesus wie von den Nazarenern. Die Hinweise sind so verschlüsselt und die Angaben so entstellend, daß man vielfach nicht sagen kann, ob die Stellen überhaupt Jesus bzw. die Christen im Auge haben.

Die Überprüfung der verfügbaren Quellen legt es demnach nahe, den theologischen Inhalt des Erdenwirkens Jesu auch aus historischen Gründen — nicht nur mit Rücksicht auf den Kanon — im wesentlichen der synoptischen Tradition zu entnehmen. In dieser Weise verfahren heute alle wissenschaftlichen Darstellungen des Erdenwirkens Jesu.

## § 4: Der historische Rahmen

*Zu 1.*: August Strobel, BHH III, 2221—2224 (Lit.); Joachim Jeremias, Abendmahls-worte, 31—35; Josef Blinzler, LThK II<sup>2</sup>, 423. — *Zu 2 und 3b*: Karl Ludwig Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu, 1919 (Neudr. 1964); Gustav Dalman, Orte und Wege Jesu, 1924<sup>3</sup>; Clemens Kopp, Die heiligen Stätten der Evangelien, 1959; — *Zu den Vorgeschichten des Matthäus und Lukas* die Kom-

<sup>9</sup> Tacitus, Annalen XV, 44: Nero habe, um den Verdacht abzulenken, er habe Rom in Brand stecken lassen, andere beschuldigt, nämlich „die ohnehin wegen allerlei Schändlichkeiten verhaßten Menschen, die beim Volk Chrestianer heißen. Der Name hängt zusammen mit einem ‚Christus‘, den der Prokurator Pontius Pilatus unter der Herrschaft des Tiberius hatte hinrichten lassen“. Sueton, über das Leben des Kaisers V, 25,4: Kaiser Claudius habe „die“ Juden, die auf Veranlassung eines Chrestus in heftige Unruhe gerieten, aus Rom ausgewiesen“. (Der geläufige Name Chrestus wurde wohl für Christus gesetzt); vgl. Johannes B. Aufhäuser, Antike Jesus-Zeugnisse (Kl. Texte 126), 1925<sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Antiquitates 20,200 (9,1) berichtet kurz, daß „der Bruder Jesu, des sogenannten Christus, der Jakobus hieß“, hingerichtet wurde. Dies könnte echt sein, dagegen ist ant 18,63 (3,3) sicher interpoliert: „Zu dieser Zeit lebte Jesus, ein weiser Mann, wenn man ihn überhaupt einen Mann nennen darf.“ Wieweit die Interpolation als Vorlage einen Josephus-Text verwendet hat, läßt sich nicht ermitteln. Unecht sind die Erwähnungen Jesu im slavischen Text des Bellum Judaicum.

<sup>11</sup> Bill. IV, 1239 f, s. v. „Jesus“; Hermann Lebrecht Strack, Jesus, Die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910.



mentare und Gerhard Delling, ThW V, 824—835; Eduard Schweizer, ThW VI, 399 f. *Zu 3 a*: Karl Heinrich Rengstorf, ThW II, 155—160; Hahn, Hoheitstitel, 74—81; Gerhard Friedrich, ThW VI, 842—847. — *Zu 3 c*: Johannes Leipoldt — Walter Grundmann, Umwelt des Urchristentums I, 1967<sup>2</sup>, 143. 217—291; Kurt Schubert, Die jüdischen religiösen Parteien im Zeitalter Jesu, in: Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens, Hg. Kurt Schubert, 1962, 15—101; weiterhin die Standardwerke: Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1962<sup>3</sup>; Adolf Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 1925<sup>3</sup> (Neudr. 1972); Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 1907<sup>4</sup> (Neudr. 1964); Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Großen bis zur Aufklärung, 1972, 43—79 (Lit.). — *Monographien zu den einzelnen Gruppen*: Rudolf Meyer, ThW VII, 36—51; ders., ThW IX, 12—36; Martin Hengel, Die Zeloten, 1961; ders., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus, 1969.

Es ist wichtig, nach dem geschichtlichen Rahmen des Wirkens Jesu zu fragen; denn die geschichtliche Situation bildet nicht nur seinen Hintergrund. Es gewann vielmehr in Auseinandersetzung mit ihr Gestalt.

### 1. Zur Chronologie Jesu

Wann trat Jesus in der Geschichte hervor? Wir nennen hier nur die wichtigsten Texte und die Ergebnisse der Forschung.

1. Nach Lk 3,1 trat Johannes der Täufer im 15. Jahr des Tiberius auf, d. h. zwischen dem 1. 10. 27 und dem 30. 9. 28 (weniger wahrscheinlich 28/29).

2. Diese Angabe stimmt mit der zuverlässigen Überlieferung überein, daß Jesus unter Pontius Pilatus wirkte. Pilatus war nach Josephus von 26—36 (weniger wahrscheinlich von 27—37) Prokurator von Judäa.

3. Das Todesjahr Jesu muß vor der Bekehrung des Paulus liegen. Diese hat sich, wie man mit Hilfe der Gallio-Inschrift und den Angaben in Gal 1,18; 2,1 errechnen kann, in den Jahren 33—35 ereignet. Nach astronomischer Berechnung fiel der 15. Nisan dicht vorher möglicherweise in den Jahren 30 und 31 auf einen Freitag. Der 14. Nisan, den die jüdische Chronologie nennt, war wahrscheinlich in den Jahren 30 und 33 ein Freitag. Wahrscheinlich war Freitag, der 7. April 30, = 14. (nicht unmöglich auch 15.) Nisan, der Todestag.

Jesu öffentliches Wirken kann also überraschend genau in die absolute Chronologie eingeordnet werden. Sein die ganze Menschheit betreffendes Hervortreten eignete sich in wenigen Jahren, etwa zwischen 28 und 30 (bzw. 33) unserer Zeitrechnung.

Als Jesus öffentlich hervortrat, war er nach Lk 3,23 etwa 30 Jahre alt; diese Angabe ist kein biographisches Datum, aber sie dürfte ungefähr zutreffen. Nach einem gemeinsamen Überlieferungselement der Vorgeschieden wurde Jesus noch unter Herodes dem Großen, der bis 4 vor

Christus regierte, geboren. Weiteres ist den Vorgeschichten nicht zu entnehmen; denn der Census des Quirinius (Lk 2,2) ist ebenso wenig zu klären wie „der Stern“ der Magier (Mt 2,2.9 f).

## 2. Die Herkunft Jesu

Auf die Frage nach *Jesu Heimat* geben die Evangelien eine doppelte Antwort.

a) Die erste lautet: *Nazareth in Galiläa!* Während seines öffentlichen Wirkens gilt Jesus allgemein als der Lehrer aus Nazareth. Als solcher wird er durch die Nazareth-Perikope der synoptischen Überlieferung, Mk 6,1—6 par, nachdrücklich gekennzeichnet. Deshalb wird er bei Markus als der Nazarener und bei Matthäus wie bei Johannes und teilweise auch bei Lukas als der Nazoräer bezeichnet. Beide Bezeichnungen sind philologisch von dem Ortsnamen Nazareth abzuleiten, wie *Hans Heinrich Schaefer* (ThW IV, 879 ff) gegenüber manchen phantastischen Vermutungen aufgewiesen hat. Durch die weitere Diskussion wurde dieses Ergebnis m. E. nicht in Frage gestellt<sup>1</sup>.

Als „Nazarener“ wurde Jesus vor allem von den Juden bezeichnet; — später nennen sie seine Jünger „die Sekte der Nazoräer“ (Apg 24,5). Die Juden wollen schon durch diesen Beinamen jeden Gedanken an seine Messianität ad absurdum führen. Joh 1,46: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ Joh 7,52: „Forsche (in der Schrift) und siehe: Aus Galiläa steht der Prophet nicht auf!“ Das unbedeutende Dorf Nazareth wird im ganzen AT nicht erwähnt, geschweige denn mit einer Weissagung bedacht.

Weil die Juden Jesus wegen seiner Herkunft aus Galiläa gering achteten, entstand in der Forschung die Hypothese, sein Gegensatz gegen das Judentum beruhe auf seiner Herkunft aus Galiläa. *Walter Bauer* versuchte in seinem Aufsatz „Jesus der Galiläer“<sup>2</sup> zu zeigen, daß die freiheitliche Haltung Jesu gegenüber dem jüdischen Gesetz und sein freundliches Verhalten gegenüber Nichtjuden aus der in seiner Heimat Galiläa üblichen Freizügigkeit zu erklären seien. Schon vor *Bauer* hatten andere<sup>3</sup> aus seiner galiläischen Herkunft wie aus seinem Konflikt mit dem Judentum gefolgert, Jesus sei rassisch nicht jüdischer, sondern indogermanischer Abstammung gewesen. Beide Hypothesen verband die „deutsch-christliche“ Theologie zu ihrem Jesusbild, wie es z. B. *Walter Grundmann* (Jesus der Galiläer und das Judentum“, 1940) vorlegte. Diesen Hypothesen entzog *Albrecht Alt* durch eine exakte Untersuchung über „Galiläische Probleme“<sup>4</sup> den Bo-

<sup>1</sup> Über sie berichtet Eduard Schweizer, *Neotestamentica*, 1963, 51—55.

<sup>2</sup> In: Festgabe für Adolf Jülicher, 1927, 16—34, abgedruckt in: *Walter Bauer, Aufsätze und kleine Schriften* (hg. v. Georg Strecker), 1967, 91—108.

<sup>3</sup> Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jhs.*, 1899 (1933<sup>17</sup>), 210 ff.

<sup>4</sup> *Palästinajahrbuch* 35 (1939), 64—82, jetzt in: *Albrecht Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II, 1964<sup>3</sup>, 407—423; vgl. E. Johnson, *Jesus in his Homeland*, New York 1957.

den, indem er nachwies: Die israelitische Bevölkerung Galiläas blieb bei der Zerstörung des Nordreiches mit ihrer Masse im Lande und hielt an ihrer Jahwereligion mindestens genauso treu fest wie die Diaspora in Babylonien und Ägypten. So mag sich in Jesu Tagen das galiläische Judentum in manchem vom jüdischen unterscheiden haben, aber Jesu Konflikt mit dem Judentum kann nicht aus seiner galiläischen Herkunft erklärt werden. Vollends ist es undenkbar, daß Jesus nicht jüdischer Abstammung war; denn dies hätte sich die jüdische Polemik nicht entgehen lassen.

Matthäus kennzeichnet am Ende seiner Vorgeschichte die Herkunft Jesu aus Nazareth durch ein Reflexionszitat als ein Zeichen seiner Niedrigkeit: Er ist der *nezer* (Jes 11,1), der Sproß aus dem Wurzelstock Isais (2,23). Vorher aber nennt er einen Geburtsort, von dem die Öffentlichkeit nicht redet:

b) *Bethlehem*. Die Aussage: Jesus wurde in Bethlehem geboren, hat im NT ganz anderen Charakter als die Angabe: Er stammt aus Nazareth. Von der Geburt in Bethlehem reden nur zwei Stellen im NT, nämlich jeweils die beiden ersten Kapitel des Matthäus- und des Lukas-Evangeliums (Mt 2,1.5 f.; Lk 2,4).

Traditionsgeschichtlich ist zu ihnen kurz zu sagen: Die Berichte sind voneinander unabhängig; so ist, was sie gemeinsam sagen, verhältnismäßig alte Tradition. Sie reden beide im Stil der Legende. In diesem Stil entwerfen sie ein Wesensbild der geschichtlichen Herkunft Jesu. In diesem Bild verschlingen sich traditionsgeschichtlich zwei Elemente: 1. Das Bild kann historische Überlieferungen enthalten, die aus der Familie Jesu stammten; denn diese nahm in der palästinischen Kirche, in der diese Berichte entstanden, eine angesehene Stellung ein. Sie galt nach *Euseb* (KG 3,20) bei Freund und Feind als davidisch. 2. Zum andern aber spricht aus diesem Bild noch mehr eine frühe Christologie. Diese Christologie berührt sich nahe mit dem aus der palästinischen Kirche stammenden Bekenntnis Röm 1,3 f: „Er wurde geboren aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, er wurde eingesetzt zum Sohn Gottes in Kraft nach dem Heiligen Geist seit der Auferstehung von den Toten.“ Die Wendung „nach dem Heiligen Geist“ bezieht sich m. E. auch bereits auf den Irdischen: er gehörte zugleich dem Stamme Davids und dem Heiligen Geist zu. Diesem christologischen Bekenntnis entsprechen in den Vorgeschichten Erzählungen über Jesu Herkunft.

Auf Grund dieser traditionsgeschichtlichen Elemente sagen die Vorgeschichten über Jesu geschichtliche Herkunft zweierlei: 1. Er kam noch ungleich mehr als atl. Erwählte wie Isaak und Samuel aus dem in der Geschichte Neues schaffenden Geist Gottes. Das wollen die Hinweise auf die jungfräuliche Geburt aus dem Geist in Mt 1,18—20 und Lk 1,34 f sagen. Den ägyptischen Mythen von der göttlichen Zeugung des Gottkönigs stehen sie fern<sup>5</sup>. 2. Und doch kommt er zugleich aus der Kon-

<sup>5</sup> Vgl. auch Eduard Schweizer, ThW VI, 399 f.

tinuität der Verheißungsgeschichte. Er wird rechtlich als Nachkomme Davids in der Davidsstadt Bethlehem geboren: Mt 1,24 f; 2,1; Lk 1,27 f; 2,1—7.

Diese beiden Aussagen wollen nicht Unterlagen liefern, um Außenstehenden die gottheitliche Art oder die Messianität Jesu zu erweisen. Sie stehen nicht in dem missionarisch ausgerichteten Markusevangelium, sondern in den für die Gemeinde bestimmten Großevangelien.

Sie versuchen ihrer Intention nach nicht, Fragen zu beantworten, die das Johannes-Evangelium abweist. In Joh 6,42 werden „die Juden“, die an Jesu menschlicher Herkunft Anstoß nehmen, nicht über eine jungfräuliche Geburt aus dem Geist informiert. Ebenso wenig werden die, die von der Schrift her nachrechnend an Jesu Herkunft aus Nazareth Anstoß nehmen, über eine Geburt aus Davids Stamm in Bethlehem aufgeklärt (Joh 7,41.52). Johannes schweigt von alledem, nicht, weil er keine Kunde darüber hätte oder sie für unzuverlässig hielt. Er schweigt, weil dem, der von außen her einwendet: „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ (Joh 1,45 ff) kein Hinweis auf eine wundersame Geburt in Bethlehem weiterhilft. Ihm kann nur gesagt werden: „Komm und sieh es!“ — nämlich Jesu öffentliches Wirken.

Auch bei Matthäus und Lukas wird in den Berichten über Jesu öffentliches Wirken nie auf die Vorgeschichte zurückverwiesen. In seinem öffentlichen Wirken ist Jesus auch für sie bis zuletzt, was der Titulus über dem Kreuz sagt: Jesus Nazarenus. Nur wer einen Zugang zu diesem öffentlichen Wirken, das am Galgen endet, gefunden hat, dem wollen die Vorgeschichten Auskunft geben über die geschichtliche Herkunft dieses einzigartigen Menschen. Diese Auskunft ist historisch weder zu erweisen noch zu widerlegen.

### 3. Verlauf und Rahmen des öffentlichen Wirkens

a) *Die Gestalt* (vgl. § 18,1 f). Jesu Wirken, das die Evangelien überliefern, vollzieht sich im wesentlichen im Judentum Palästinas. Wer es von außen, rein historisch, ansieht, gewinnt zunächst den Eindruck, den *Julius Wellhausen* in dem Satz aussprach: „Jesus war kein Christ, sondern Jude.“<sup>6</sup> Diesen Satz machte sich auch *Bultmann* zu eigen<sup>7</sup>. Der Satz will zunächst bewußt machen: Jesus war bis zu seinem Ende Glied der jüdischen Volksgemeinde, er dachte und redete auch religiös in ihren Begriffen und Vorstellungen. Der Satz will aber darüber hinaus sagen, Jesus habe diesen Rahmen auch sachlich nicht gesprengt. Er sei, ähnlich wie der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran, schließlich gewaltsam besei-

<sup>6</sup> Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1911<sup>2</sup>, 102.

<sup>7</sup> Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, 1949, 78; vgl. Theol. 35.

tigt worden, weil er eine den herrschenden Richtungen entgegenstehende Richtung des Judentums vertreten bzw. entwickelt habe.

Diese Darstellung gibt den äußeren Eindruck richtig wieder, auch wenn sie Jesus sachlich nicht gerecht wird. Jesus tritt in keiner Weise als Religionsstifter auf. Er ersinnt nicht, wie 600 Jahre vor ihm Buddha, ein religiöses System, das dann von ihm und seinen Anhängern gelehrt wird. Er stellt sich vielmehr als „Lehrer Israels“ in die Volksgemeinde Israel und in ihre bisherige Gottesgeschichte hinein.

Sein Wirken gleicht zunächst dem eines jüdischen *Schriftgelehrten*. Er wird immer wieder als *didaskale* angedredet. Diese Anrede entspricht, wie Joh 1,38 richtig erklärt, dem aramäischen *rabbi* (mein Herr), der üblichen Anrede an den Schriftgelehrten. Jesus umgibt sich gleich einem Rabbi mit einem Kreis von Schülern und bezeichnet sie auch als solche, nämlich als *mathētai* (Schüler, sinngemäß wiedergegeben „Jünger“). Was er zu sagen hat, entwickelt er ein erhebliches Stück weit in der Redeweise der Schriftgelehrten, nämlich im Dialog als Lehrgespräch oder als Streitgespräch wie auch in einprägsamen Sprüchen und Gleichnissen. Auch der inhaltlichen Gestalt nach wird sein Reden immer wieder als „Lehren“ bezeichnet; „Lehren“ bedeutet in Israel, von der Schrift her Gottes Weg und Willen darlegen.

Allerdings sehen nun auch ferner stehende Zeitgenossen, daß sein Wirken nicht in dem eines Schriftgelehrten aufgeht. Nach Mk 1,22 verwunderten sie sich über ihn; „denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten“. Was am Inhalt seines Lehrens auffällt, tritt auch in der Form seiner Rede in Erscheinung, sie nimmt oft die Gestalt unmittelbarer prophetischer Verkündigung an, z. B. in den Seligpreisungen. Auch daß sein Reden von Wunderwirken begleitet ist, paßt nicht in das Bild eines normalen Schriftgelehrten. Daher fassen Außenstehende ihren Eindruck verschiedentlich in der Feststellung zusammen: Er wirkt *wie ein Prophet* (Mk 8,27 f). Wahrscheinlich haben ihn unvoreingenommene Beobachter mit atl. Propheten wie Elia verglichen (§ 18, 2 a). Dagegen denunzieren ihn seine Gegner als einen der zeitgenössischen zelotischen Propheten bei den Römern, und Pilatus ließ ihn als einen der zelotischen Messiasprätendenten hinrichten. Wie die Gestalt seines Wirkens ist auch dessen geographischer Verlauf kennzeichnend für seine Sendung.

b) Jesu Wirken: verläuft *geographisch* gesehen im wesentlichen innerhalb der vom jüdischen Volk besiedelten Teile Palästinas. In Galiläa meidet Jesus sichtlich die hellenistischen Städte, z. B. das nur 6 km von Nazareth entfernte Sepphoris oder das südlich von Kapernaum am See gelegene Tiberias. Er zieht zwar auch über Galiläa hinaus nach Norden, in das Gebiet von Tyrus (Mk 7,24.31) oder in die Dörfer bei Cäsarea

Philippi (Mk 8,27), aber nicht, um sich Nichtjuden zuzuwenden, sondern um seinen jüdischen Gegnern auszuweichen. Gleiches gilt, wenn er in dem nichtjüdischen Gebiet östlich des Sees erscheint. Dieses Bild vermitteln die spärlichen Ortsangaben, die den Perikopen anhaften. Die sehr generellen geographischen Hinweise des synoptischen und des redaktionellen Rahmens verändern es nicht. Dieses Bild ist historisch zuverlässig; denn die Evangelisten hätten im Blick auf die Heidenmission sicher gerne von einem Wirken Jesu unter den Heiden oder den Samaritern berichtet, aber es fehlten entsprechende Überlieferungen. Auch das Gebiet der Samariter wird nach Lk 9,51—56 wie auch nach Joh 4 nur auf der Durchreise berührt.

Jesus hat demnach sein Wirken offensichtlich bewußt auf Israel beschränkt. Sein Ziel ist nicht wie bei Josephus oder Philo der Kontakt mit der hellenistischen Welt, sondern die Begegnung mit Israel und daher letztlich mit Jerusalem. Dies wird in den beiden Perikopen, in denen Nichtjuden Jesu Hilfe erbitten, ausgesprochen, nämlich in der Q-Überlieferung über den Hauptmann von Kapernaum (Mt 8,5—13 par Lk) und noch mehr in der Markusüberlieferung über die Syrophönizierin (Mk 7,24—30 par Mt). Jeder jüdische Rabbi wäre in Jesu Tagen bereitwillig auf die Bitte solcher Nichtjuden eingegangen; die Schriftgelehrten „durchziehen Land und Meer, um einen Proselyten zu machen“ (Mt 23,15). Jesus entzieht sich den Nichtjuden, weil ihr Ansinnen seinem Auftrag zuwiderläuft. Die erbetene Hilfe wird schließlich nur als Ausnahme gewährt. Jesus hat eine einzigartige Sendung an Israel auszurichten.

c) *Die Sendung an Israel.* Jesus verkündigt Israel nicht wie der Magier Simon den Samaritern einen bisher unbekanntem Gott. Er kündigt Israel das Kommen seines Gottes, des Gottes der Väter an; jetzt ist die Stunde, endgültig zu diesem Gott umzukehren. Diesen Ruf läßt er nicht als allgemeine Proklamation ergehen, sondern entwickelt ihn konkret in einem echten, nicht nur didaktischen Dialog. Er stellt sich Israel, und im Dialog mit den Vertretern Israels gestaltet sich seine Lehre wie sein Geschick. Er handelt an Israel wirklich wie der letzte Gesandte im Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1—12 par). Das Gleichnis ist in den Evangelien ex eventu ausgestaltet, aber in seinem Kern geht es auf die Erdentage zurück und deutet Jesu Weg.

Sobald wir in dieser Weise die Umrisse des Erdenwirkens Jesu zu Gesicht bekommen, wird theologisch deutlich: Wir verfehlen von vornherein den Sinn des Wirkens Jesu, wenn wir es von dem Dialog mit Israel lösen und zu einer abstrakten Botschaft an den Menschen machen, wie dies z. B. bei Bultmann weithin geschehen ist.

Weil Jesus nicht eine allgemeine Botschaft an den Menschen, nicht einmal an Israel richtet, sondern sich konkret dialogisch mit ihm auseinandersetzt, wird für sein Wirken die religiöse Gliederung Israels entscheidend wichtig.

d) *Jesus und die religiösen Gruppen.* Israel war in Jesu Tagen in sehr profilierte religiöse Gruppen gegliedert. Diese religiösen Gruppen hatten bei der theokratischen Art des jüdischen Gemeinwesens zugleich den Charakter politischer Parteien. Josephus stellt sie seinen hellenistischen Lesern journalistisch als „Philosophenschulen“ dar, und nennt (bell. 2,8 und ant 18,1,1 ff) drei Gruppen: Pharisäer, Sadduzäer und Essener. Eine vierte Gruppe reiht Josephus nicht in diese Aufzählung ein, weil er sie als die allein Schuldigen an dem Aufstand gegen Rom disqualifiziert, nämlich die Zeloten. Diese Gruppen sind zahlenmäßig klein, aber sie bestimmen das politische und das religiöse Leben. Sie verachten die religiös und politisch gleichgültige Masse. Der Pharisäer nennt diese Masse *am-ha-arez* und wendet auf sie an, was Psalm 1 von den „Sündern“ sagt.

In den Berichten der Evangelien treten diese Gruppen sehr unterschiedlich in Erscheinung. Zwei von ihnen werden in den Evangelien nirgends erwähnt, nämlich Zeloten und Essener. Dagegen erscheinen die Pharisäer als die kritischen Gesprächspartner Jesu schlechthin. Nun zeigt eine traditionsgeschichtliche Prüfung allerdings sehr schnell, daß die Pharisäer in einer sehr erheblichen Zahl von Stellen erst nachträglich für ursprünglich anonyme Partner eingesetzt wurden<sup>8</sup>. Aber auch wenn man diese Stellen ausscheidet, lassen die verbleibenden die Pharisäer immer noch als die wichtigsten oppositionellen Partner Jesu erscheinen<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> So besonders bei Matthäus: Mt 3,7; 12,38 (für par Lk 3,7; 16,1: „die Menge“); 22,34.41 (für par Mk 12,28.35: „Schriftgelehrte“). Matthäus bildet die unhistorischen Formeln „die Hohenpriester und die Sadduzäer“ für die Vertreter des Synedrums, „Pharisäer und Sadduzäer“ für die führenden Vertreter des jüdischen Volkes und vor allem „die Schriftgelehrten und Pharisäer“ (Lukas: „Die Schriftgelehrten und die Pharisäer“) für die religiösen Vertreter des Judentums. Letztere Formel verdrängt in Mt 23 die ursprüngliche Verteilung der Wehrufe auf beide Gruppen, die Lk 11,37—54 festhält. Dagegen kann man fragen, ob der Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul und die Zeichenforderung in der ältesten Überlieferung von unbestimmten Gegnern ausgingen (Lk 11,15 f = Q?) oder von „Schriftgelehrten von Jerusalem“ (Mk 3,22) bzw. von den Pharisäern (Mk 8,11). Wahrscheinlich wurden die „Aufdauernden“ in dem Sabbatstreit (Mk 3,2) nicht erst durch die Anfügung von 3,6 nachträglich als Pharisäer gekennzeichnet, wie Bultmann, Trad. 54—56, für diese und andere Stellen annimmt. Die Verschiebung der Bezeichnungen ergab sich vor allem dadurch, daß der Gemeinde nach 70 das pharisäisch-rabbinische Judentum als Gegner gegenüberstand.

<sup>9</sup> Z. B. Mk 2,16 par; 3,6 par; 7,1 f.5; Lk 11,39—42.44 (11,43 wohl gegen die Schriftgelehrten); 18,9 ff. Nur bei Lukas erscheint Jesus auch als Gast von Pharisäern (7,36; 11,37; 14,1) und wird von ihnen vor Herodes gewarnt (13,31—33). Vgl. Konrad Weiß, ThW IX, 36—41.

1. Die *Sadduzäer* treten außerhalb der Redaktion nur in einem einzigen Gespräch auf, in der Diskussion über die allgemeine Auferstehung, Mk 12,18—27 par. Der Verlauf dieses Gesprächs läßt erkennen, warum es das einzige ist. Die Sadduzäer versuchen, die Erwartung einer allgemeinen Auferstehung, die Jesus teilt, lächerlich zu machen.

2. Dieser Ton fehlt in den Gesprächen mit den Pharisäern. Sie nehmen Jesus ernst, und er geht ernsthaft auf sie ein. Beide nehmen einander ernst, weil beide das Gesetz ernst nehmen<sup>10</sup>.

Erst wenn man diese gemeinsame Voraussetzung in den Blick bekommt, wird deutlich, warum Jesu Dialog mit Israel speziell zu einer Auseinandersetzung mit den *Pharisäern* wurde. Die Pharisäer waren die herrschende religiöse Richtung in Israel, und sie hatten diese Position nicht zufällig erreicht: repräsentierten sie doch die religiöse Haltung, die das nachexilische Judentum trug, erhielt und schließlich im talmudischen Judentum konservierte. Ihr Programm war es, die Existenz unter dem Gesetz zu praktizieren, und von da her sahen sie sich als das wahre Israel an und wollten das ganze Volk für ihre Haltung gewinnen.

Für Jesus sind die Pharisäer keineswegs eine Karikatur des Judentums, sondern dessen Vertreter, Vertreter des Lebens unter dem Gesetz. Darum spricht er von ihnen nie individuell, sondern immer generell-typisch. Nur wenn man dies sieht, gewinnt seine Auseinandersetzung mit ihnen Sinn und seine Anklage gegen sie Gewicht. Sie sind das Beste, was er in Israel antrifft! Diese Perspektive hat *Adolf Schlatter* auf Grund seiner überlegenen Kenntnis des Judentums in seiner „Geschichte des Christus“ (35—41.296 f) mit Recht herausgestellt und erklärt: „... das Christentum (ist) ohne die Herrschaft des Pharisäismus über die jüdische Gemeinde undenkbar ... (Es hat) in der Anlehnung an ihn wie im Gegensatz gegen ihn seine Geschichte und Lehre erhalten“ (296).

3. Weil Jesus lehrend und handelnd von der herrschenden Gesetzesauffassung grundlegend abweicht, gerät er auch in Auseinandersetzung mit den „*Schriftgelehrten*“, den Rabbinen, die das Gesetz der Tradition gemäß auslegten. In der Sache wird dieser Konflikt eine Seite der Konfrontation mit dem Pharisäismus; denn ihm gehörte die herrschende Richtung der Schriftgelehrten schon damals zu, vor allem auch die Schriftgelehrten, die Mitglieder des großen Synedrums waren<sup>11</sup>. Daher erscheinen in der Passionsgeschichte sie, nicht mehr die Pharisäer, unter den Gegnern. Nicht zufällig bieten die Äußerungen der Schriftgelehrten, die Billerbeck zusammengestellt hat, nach wie vor das grundlegende Vergleichsmaterial für das Verständnis der Jesusüberlieferung. Bei der Vergleichung muß jedoch, auch wenn es sich um Traditionsliteratur handelt, die Entstehungszeit beachtet werden.

4. In der Passionsgeschichte tritt die *Priesterschaft*, vor allem der Hohepriester und die Oberpriester (*archiereis*), die weithin der Richtung der Sadduzäer angehörten, in Erscheinung<sup>12</sup>. Jesus hatte sie durch die Tempelreinigung (Mk 11,15—17 par) provoziert, aber zu einer dialogischen Auseinandersetzung mit ihnen kommt es nicht.

e) Wenn Jesu Weg speziell zu einer Auseinandersetzung mit den Pharisäern wurde, dann liegt die Erwägung nahe: Gerät Jesus deshalb in Gegensatz zu ihnen, weil *er selbst von einer anderen jüdischen Richtung bestimmt war?* Diese Frage nach der Zugehörigkeit Jesu zu jüdischen

<sup>10</sup> So konnten jüdische Gelehrte Jesus als Rabbi kennzeichnen, der ein Pharisäer besonderer Art war (vgl. Hans-Friedrich Weiß, *Der Pharisäismus im Lichte des NT*, 1965, 92 f).

<sup>11</sup> Joachim Jeremias, *ThW I*, 740 f.

<sup>12</sup> Gottlob Schrenk, *ThW III*, 268—272.



Gruppen läuft zusammen mit der nach seiner Abhängigkeit von jüdischen Traditionen.

Jeweils zentrale Äußerungen Jesu lassen an vier ihn hintergründig *bestimmende Beziehungen* denken:

1. Während seines letzten Auftretens in Jerusalem wird Jesus eigentümlich aktiv. Die Tempelreinigung ist eine demonstrative Aktion. In der lukanischen Abschiedsrede fordert er seine Jünger auf: „Und wer nicht hat, der verkaufe sein Obergewand und kaufe ein Schwert. . . Sie aber sprachen: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter! Er aber sagte: Es genügt“ (Lk 22,36 ff). Bei der Verhaftung Jesu leisteten sie Widerstand (Mk 14,47). Pilatus läßt Jesus als zeltotischen Messiasprätendenten hinrichten. Nach Lk (23,33) werden mit ihm zwei „Übeltäter“, vermutlich Zeloten, gekreuzigt.

Aus solchen Hinweisen folgte bereits *Reimarus*, Jesus sei *Revolutionär* gewesen. 1929/30 erregte *Robert Eisler* mit seinem umfassenden Werk „Jesus basileus ou basileusas“ Aufsehen, in dem er Jesus als politischen Revolutionär apokalyptischer Prägung bezeichnete. Mit journalistischen Auszügen aus diesem Werk fand *Joel Carmichael* in den sechziger Jahren ein überraschend breites Echo. Diese Konstruktion historischer Phantasie<sup>13</sup> hat nur deshalb eine gewisse Aktualität, weil Jesus in der „Theologie der Revolution“, die zur selben Zeit hervortrat, ideell als Vertreter einer permanenten Revolutionierung der Gesellschaft gesehen wird.

2. Eine zweite Beziehung knüpft ebenfalls an einen spektakulären Zug seines Wirkens an: Jesus wendet sich den sozial Bedrängten und Verachteten zu. Er preist die Armen selig. Für diesen auffallenden Grundzug seines Wirkens (Mt 11,19) schien sich eine soziologische Erklärung anzubieten: Jesus entstammt Konventikeln in Galiläa, in denen die *Armenfrömmigkeit* der Psalmen weiterlebt<sup>14</sup>.

Untersucht man die Quellen, so treten Arme dieser Art an einer einzigen Stelle in Erscheinung. Die lukanische Vorgeschichte läßt sie in Gestalten wie Hanna und Simeon auftreten. Diese Bilder sind jedoch im Rückblick von Ostern aus entworfen. Jene Konventikel von Armen gehören in das Reich der historischen Phantasie. Jesu Seligpreisung meint, wie sich zeigen wird, nicht bereits bestehende Gruppen (S. § 11, 1a; § 12, 2b).

3. Eine ungleich wichtigere Beziehung wurde aus der Beobachtung gefolgert, daß Jesus in erheblichem Maße Begriffe und Vorstellungen der atl.-jüdischen *Apokalypitk* verwendet. Er sagt, wie schon Dan 7, das Kommen des Menschensohns bzw. des Reiches Gottes an. Daher ließ *Rudolf Otto*, Reich Gottes und Menschensohn, 1933 (8 f. 181.331 ff), Jesus aus apokalyptischen Konventikeln Galiläas hervorgehen, nämlich aus den Henochkreisen. Weiterhin nahmen *Ethelbert Stauffer*, Theol. des NT, 1941, und *Ulrich Wilckens*<sup>15</sup> an, Jesus knüpfte unmittelbar an die jüdische Apokalypitk an.

Diese Theorie verzeichnet jedoch die Situation im Judentum ebenso wie die Stellung Jesu. Wer auf einen apokalyptischen Hintergrund Jesu hinweist, muß erst darüber Rechenschaft geben, was dieser schillernde Begriff besagen soll<sup>16</sup>. Als „Apokalypsen“

<sup>13</sup> Martin Hengel, Die Zeloten, 1961, 191; ders., War Jesus Revolutionär? 1970 (6.10.30 f Lit.); Oscar Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, 1970.

<sup>14</sup> Walther Sattler, Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi, in: Festgabe für Adolf Jülicher (hg. v. Rudolf Bultmann und Hans v. Soden), 1927, 1—15.

<sup>15</sup> Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, hg. v. Wolfhart Pannenberg, 1961, 53—63; desgl. Klaus Koch, Rats vor der Apokalypitk, 1970.

<sup>16</sup> Forschungsberichte: Johann Michael Schmidt, Die jüdische Apokalypitk, Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran,

bezeichnet man herkömmlich eine sehr breite Gattung atl.-jüdischer Literatur. Sie stellt schon als Gattung keine Einheit dar, noch viel weniger nach ihrem Sitz im Leben und nach ihrer theologischen Richtung. Eine entsprechende Differenzierung ist eine vordringliche Aufgabe der Forschung. Über den Sitz im Leben können wir nur sagen, daß spezifische Apokalypsen Kreisen spekulierender Schriftgelehrter entstammen, aber keinen Konventikeln.

Vor allem aber wird sich andererseits immer mehr zeigen, daß Jesus sich wohl apokalyptischer Begriffe und Vorstellungen bedient, sein Denken jedoch keineswegs typisch apokalyptische Züge aufweist. Dies wird bereits die Analyse der Reich-Gottes-Vorstellung Jesu bestätigen.

4. Schließlich suchte und sucht man Jesu geistig-religiöse Heimat noch in einer vierten Richtung, nämlich in den *jüdischen Täuferkreisen*. Zweifellos hat sich Jesus an der Taufbewegung beteiligt, die Johannes der Täufer auslöste. Nach Joh 1,35 ff soll er seine ersten Jünger aus dem Kreis um Johannes gewonnen und nach der allerdings fraglichen Angabe Joh 3,22 sogar selbst getauft haben. Über diese Beziehungen zu Johannes dem Täufer hinaus erinnert vieles im Leben der ersten Jerusalemer Gemeinde an die *Essener*, wie sie schon aus Josephus bekannt sind: Die Gütergemeinschaft, die gemeinsamen Mahlzeiten und das Taufen.

Daher suchten schon der Deismus und der ältere Rationalismus im 18. Jh. die Wurzeln Jesu und des Urchristentums bei den *Essenern*. Die Herkunft Jesu aus Täuferkreisen wurde erneut erwogen, als in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts die mandäischen Schriften durch Übersetzungen erschlossen wurden. Einen direkten Hinweis schien die Bezeichnung Jesu als *Nazōraios* zu geben. Man führte diese Bezeichnung auf eine gleichnamige jüdische Täufersekte zurück, — jedoch, wie bereits deutlich wurde (§ 4,2 a), philologisch zu Unrecht. Nach der Entdeckung der Qumrantexte wurden alsbald Analogien entdeckt und eine Abhängigkeit Jesu von der essenischen Bewegung erörtert: Er erschien manchen als eine Reinkarnation des Lehrers der Gerechtigkeit. Gleich jenem radikalisiert er die Tora und fordert totale Umkehr, indem er die Nähe des Gerichts ankündigt. Darüber gerät er gleich jenem in Konflikt mit den religiösen Führern. Eine Reihe von einzelnen Berührungen, z. B. die Kritik am Reichtum, am Schwören, am Tempel u. ä., treten hinzu. Die nahen Entsprechungen machen den Vergleich sehr aufschlußreich. Traditionsgeschichtlich ist Jesus jedoch mit den Essenern nicht enger verbunden als mit anderen jüdischen Gruppen, vor allem mit den Pharisäern und den Vertretern der Apokalypstik<sup>17</sup>.

Dieses vorläufige Ergebnis unserer Erwägungen über die religionsgeschichtliche Herkunft Jesu entspricht merkwürdig genau ganz unbetonten Hinweisen der synoptischen Überlieferung, nämlich den Angaben über die *Herkunft seines engsten Jüngerkreises*. Jesus beruft einerseits den Zöllner Levi in die ständige Nachfolge (Mk 2,14). Es ist zumindest grundsätzlich richtig, wenn Levi in Mt 9,9 mit einem Glied des Zwölferkreises, nämlich mit Matthäus, identifiziert wird. Neben ihm wird im Katalog des Zwölferkreises andererseits *Simon ho kananaïos* genannt (Mk 3,18). I.k 6,15 gibt diesen Beinamen richtig mit *ho zelōtēs* wieder. Dieser Jünger gehörte vor seiner Berufung der Zelotenpartei an. Zöllner und Zelot sind die extremsten Flügel im jüdischen Volk: Der eine treibt die

1969; Klaus Koch, *Ratlos vor der Apokalypstik*, 1970; Josef Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalypstik. Eine Einführung*, 1969.

<sup>17</sup> Braun, *Qumran II*, § 3 und 5.

Gebühren für die Fremden ein, der andere widersetzt sich ihrer Bezahlung auch mit Gewalt. In Jesu Jüngerkreis sind sie vereinigt; hier ist Neues hervorgetreten, das die alten Gegensätze aufhebt. Dies gilt, auch wenn die Einzelangaben und die Namen historisch unsicher sind.

Insgesamt läßt sich auf Grund dieser kurzen Orientierung über *Jesu religionsgeschichtliche Herkunft* vorläufig zusammengefaßt sagen:

1. Jesus kommt religionsgeschichtlich gesehen nicht einseitig aus einer bestimmten Richtung des Judentums. Ihn einseitig auf die Täuferbewegung oder auf die Apokalyptik festzulegen, ist eine naive Simplifizierung. Jesus nimmt eklektisch verschiedene jüdische Traditionen auf und entwickelt seine Verkündigung teils in Anlehnung an sie, teils in Antithese zu ihnen. In diesem Sinn knüpft er an pharisäische Traditionen nicht weniger an als an apokalyptische, zumal beide selbst vielfach miteinander verflochten sind. Sein Zusammenhang mit jüdischen Traditionen muß weiterhin laufend im einzelnen untersucht werden. Dabei wird insbesondere sichtbar werden, daß er nicht weniger als der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran durch jüdische Traditionen hindurch ein unmittelbares eigenständiges Verhältnis zum AT gewinnt.

2. Jesus gerät nicht deshalb in Widerstreit mit den Pharisäern, weil er von einer anderen jüdischen Richtung ausgeht, sondern weil er ganz Israel zur Umkehr ruft, auch sie als die am meisten um das Gesetz Bemühten.

3. Die einzige Erscheinung im zeitgenössischen Judentum, an die Jesus ausdrücklich positiv anknüpft, ist Johannes der Täufer; es liegt für das theologische Verständnis Jesu viel daran, zu sehen, in welcher Weise er anknüpft.

f) *Jesu Verhältnis zu Johannes dem Täufer.* Die Art, in der sich Jesus an Johannes den Täufer anschließt, tritt scharf ins Licht, wenn wir eine andere Möglichkeit daneben halten. Josephus berichtet in seiner *vita* (2,10), er habe sich in seiner Jugend bemüht, jede der jüdischen Richtungen aus eigener Anschauung kennenzulernen, um sich dann der besten anzuschließen. Ein solches Suchen nach der relativ besten religiös-philosophischen Richtung gehörte in der hellenistischen Welt nahezu zum Lebensstil eines weltanschaulich anspruchsvollen Menschen; auch Justin und Augustin sind in dieser Weise unterwegs gewesen. So verbrachte Josephus auch drei Jahre bei einem Eremiten namens Bannus, der in der Jordansteppe, „in der Wüste“ (*en tē erēmia*) lebte. Bannus trug „ein von Bäumen genommenes Kleid, lebte von selbstwachsender Nahrung, wusch sich bei Tag und bei Nacht oftmals, um sich zu heiligen, in (kaltem) Wasser“ (*vita* 2,11). Als weiteren Repräsentanten dieser Richtung führt Josephus später Johannes den Täufer vor<sup>18</sup>. Persönlich wählte er schließ-

<sup>18</sup> Ant. 18,116 ff (5,2): „Johannes den Täufer“ „hatte Herodes hinrichten lassen,

lich als relativ akzeptabelste Richtung die Pharisäer. Täufer wie Pharisäer sind für ihn Äußerungen jüdischer Religiosität, die sich nur relativ voneinander unterscheiden.

Jesu Urteil klingt ganz anders. Er lehnt die rituellen Waschungen der Pharisäer als „Menschensatzungen“ ab. „Ihr laßt Gottes Gebot dahinten und haltet die Satzungen der Menschen“ formuliert Mk 7,8 zumindest sinngemäß. In gleicher Weise würde Jesus auch die essenischen Waschungen abtun. Ebenso absolut erklärt er andererseits, daß die Taufe des Johannes „von Gott“ sei, und läßt sich von ihm taufen (Mk 1,9; 11,30 par). Demgemäß kennzeichnet er Johannes und nur ihn als den Propheten Gottes in seiner Zeit (Mt 11,9).

Offensichtlich votiert Jesus auf einer anderen Ebene als Josephus. Josephus wählt zwischen relativ verschiedenen religiösen Traditionen. Jesus stellt sich apodiktisch zu Johannes, weil er als einziger von Gott bevollmächtigt ist. Demgemäß erscheint Johannes in den Werken des Josephus neben anderen als ein Vertreter der Täuferbewegung, in den Evangelien aber einsam als der Prophet Gottes, der Jesus den Weg bereitet. Zweifellos wird die erste Betrachtungsweise dem Augenschein besser gerecht als die zweite. Die erste könnten wir „historisch“ nennen. Wie sollen wir die zweite kennzeichnen? Für sie steht nur der vieldeutige Terminus „heilsgeschichtlich“ zur Verfügung. Der Terminus muß dann allerdings von dieser Betrachtungsweise her definiert werden. Entwickeln wir aus Jesu Stellungnahme zu Johannes dem Täufer, die von den Evangelisten übernommen wird, eine Definition, so ist „Heilsgeschichte“ gerade nicht ein Geschichtszusammenhang, der sich historisch von der übrigen Geschichte abhebt, sei es durch seinen wunderhaften Charakter, sei es durch aufweisbare Kontinuität. Heilsgeschichte ist dann vielmehr eine Abfolge von geschichtlichen Vorgängen, die letztlich einzig und allein dadurch gekennzeichnet und untereinander verbunden sind, daß durch sie die endgültige Selbstbekundung Gottes in Jesus vorbereitet wird und daß Jesus sich in diesem Sinn grundsätzlich zu ihnen stellt. *In dieser Weise knüpft Jesus „heilsgeschichtlich“ an Johannes den Täufer an.*

Der traditions- und religionsgeschichtliche Zusammenhang zwischen Jesus und Johannes dem Täufer ist *relativ*, der heilsgeschichtliche *exklusiv*. Wollen wir den Aussagen des NT gerecht werden, so müssen wir bei-

---

obgleich er ein guter Mann war und den Juden geboten hatte, nach der Tugend zu streben und gegeneinander Gerechtigkeit wie gegenüber Gott Frömmigkeit zu üben und dann zur Taufe zu kommen. Denn so werde auch die Taufe Gott annehmbar erscheinen, wenn sie nicht zur Tilgung von Versündigungen, sondern zur Heiligung des Leibes verwendet würde, nachdem die Seele vorher durch Gerechtigkeit gereinigt sei. Da nun [...] die Menschen zusammenströmten, fürchtete Herodes, das Ansehen des Mannes [...] könne das Volk zum Aufruhr treiben und hielt es daher für besser, ihn rechtzeitig aus dem Wege zu räumen.“

de Betrachtungsweisen, die historische wie die heilsgeschichtliche, ernst nehmen. D. h. wir dürfen sie nicht einfach nebeneinander stehen lassen, sondern müssen sie miteinander in einen kritischen Dialog bringen<sup>19</sup>. Der zu Anfang (§ 1, V, 4) herausgestellte hermeneutische Grundsatz wird bereits durch die ntl. Aussagen über Johannes den Täufer unumgänglich akut.

Wir nehmen diesen Dialog auf, indem wir nun die Aussagen des NT über Johannes den Täufer mit der historischen Situation konfrontieren und auf diese Weise den unmittelbaren Hintergrund Jesu zu klären suchen. Diese Darstellung führt nicht nur an das Selbstverständnis Jesu, sondern zugleich an die jüdische Soteriologie heran, die religionsgeschichtliche Voraussetzung für das Verständnis seines Heilswirkens ist.

## § 5: Der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt: Johannes der Täufer

Adolf Schlatter, Johannes der Täufer, hg. v. Wilhelm Michaelis, 1956; Martin Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911; Ernst Lohmeyer, Das Urchristentum I: Johannes der Täufer, 1932; Carl H. Kraeling, John the Baptist, 1951; Jean Steinmann, Saint Jean-Baptiste, 1956; Herbert Braun, Qumran II, 1—29: Der Täufer, die Täufer taufe und die christliche Taufe; Josef A. Sint, Die Eschatologie des Täufers, die Täufergruppen und die Polemik der Evangelien, in: Vom Messias zum Christus, hg. v. Kurt Schubert, 1964, 55—163; Walter Wink, John the Baptist in the Gospel Tradition, 1968; Hartwig Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1970, 131—145; Die Taufe Johannes des Täufers; Jürgen Becker, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, 1972.

### 1. Zur historischen Ortsbestimmung

a) Nach der Markusüberlieferung tritt Johannes der Täufer in der Wüste (*en tē erēmō*) auf, tauft im Jordan, und die Menschen, die sich von ihm taufen lassen, kommen vor allem aus Jerusalem und Judäa (Mk 1, 4 f par). Johannes predigt und tauft demnach in der Jordansteppe südlich der Oase von Jericho. In diese Gegend führt auch die Lokaltradition<sup>1</sup>. Nur zwei bis drei Stunden Fußweg weiter südlich lebten in der

<sup>19</sup> So nun auch Peter Stuhlmacher, Marginalien (Lit. § 2), 344 f. 348 ff. 359 ff

<sup>1</sup> Gustaf Dalman, Orte und Wege Jesu, 1924<sup>3</sup>, 97.

Klostersiedlung von Qumran am Nordwestende des Toten Meeres die Essener.

Dieser räumlichen Nähe entspricht eine sachliche. Aus den Texten von Qumran werden überraschend nahe *Berührungen zwischen Johannes und den Essenern* sichtbar: Hier und dort steht in der Mitte ein radikaler Bußruf, verbunden mit Naherwartung und mit Waschungen. Beide verstehen ihre Existenz in der Wüste heilsgeschichtlich. Die Essener deuten ihren Aufenthalt in der Wüste als die Erfüllung von Jes 40,3. Wir lesen in 1 QS 8,13 f (9,19 f): „Dann sollen sie sich absondern inmitten der Behausung der Männer der Verderbtheit und in die Wüste gehen, und dort den Weg des Herrn zubereiten, wie geschrieben steht: ‚In der Wüste bereitet den Weg des Herrn, machet in der Steppe einen (aufgeschütteten) Damm für unseren Gott.‘ Das bedeutet: Erforschung der Tora, die er durch Mose zu tun befohlen hat . . .“ Wahrscheinlich hat daher Johannes selbst schon die Stelle auf sich bezogen, von der aus ihn die Evangelienüberlieferung in Mk 1,2 f deutet.

Man hat versucht, die nahe Berührung zwischen Johannes und den Essenern biographisch zu erklären. Er soll, wie vor allem aus Lk 1,80 gefolgert wird, als eines der Kinder aufgewachsen sein, die von den ehelos lebenden Essenern adoptiert wurden<sup>2</sup>. Diese Vermutung hat jedoch nicht den Rang einer ernsthaften wissenschaftlichen Hypothese. Um so wichtiger ist es, die Überlieferungen über Johannes den Täufer mit den essenischen Texten zu vergleichen. Dieser Vergleich bestätigt, daß Johannes religionsgeschichtlich eine Erscheinung der jüdischen Täuferbewegung ist; von da her werden die Berichte der Evangelien besser verständlich.

b) Die Berichte der Evangelien gehören in den Synoptikern drei Überlieferungsschichten an: 1. Die Markusüberlieferung bringt in Mk 1,1—8 und 6,14—29 Erzählungen über sein Auftreten und sein Ende. Diese Erzählungen tragen schon bei Markus redaktionellen Charakter und wurden von Matthäus und Lukas weiter bearbeitet<sup>3</sup>. Dagegen werden die Täuferlogien in Mt 3,7—10 par Lk 3,7—9 nach Q in gebundener Form wiedergegeben, der wahrscheinlich aramäische Formulierungen zugrunde liegen<sup>4</sup>. 3. Als historisch wenig zuverlässig erweisen sich die lukanischen Sonderüberlieferungen, die sog. Standespredigt in Lk 3,10—14 und die Geburtserzählung in Lk 1. Alle übrigen synoptischen Stellen über Johannes den Täufer geben Äußerungen Jesu zu ihm wieder, sind also bei der Darstellung Jesu zu berücksichtigen. Nichtsynoptische und außerneutestamentliche Überlieferungen über Johannes den Täufer<sup>5</sup> tragen zu dem

<sup>2</sup> William H. Brownlee, in dem grundlegenden Aufsatz: John the Baptist, in: Krister Stendahl, ed., *The Scrolls and the New Testament*, London 1958, 33—53.

<sup>3</sup> Wolfgang Trilling, *Die Täufertradition bei Matthäus*, BZ 3 (1959), 271—289.

<sup>4</sup> Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 1967<sup>2</sup>, 106.

theologischen Inhalt seiner Predigt nichts Wesentliches bei. Wir entnehmen ihn in erster Linie den in Q überlieferten Logien.

## 2. Die Predigt des Täufers

Die vier theologischen Themen seiner Predigt sind zugleich die Hauptthemen der jüdischen Soteriologie.

### a) Das nahe Zorngericht

Das erste Wort der Logien, Mt 3,7, fragt: „Wer hat euch angewiesen, dem *kommenden Zorn* zu entfliehen?“ und das abschließende Bildwort, 3,10, beleuchtet drastisch die Situation der Angeredeten: „Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt, jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen.“ Nach diesem Bildwort gleichen die Israeliten, ohne Unterschied, Bäumen, deren Wurzel schon für den fallenden Schlag freigelegt ist. Dieses Bild prägt zweierlei ein. Zuerst: Das Endgericht ist so nahe wie die Spanne zwischen dem Ansetzen der Axt auf der freigelegten Wurzel und dem fallenden Schlag. Johannes vertritt, wie im Grunde alle Prophetie, die Naherwartung. Und zum andern: In diesem drängend nahen Gericht wird nach der Frucht gefragt. Der Richter fragt nicht nach Leistungen, sondern nach der guten Frucht. Die Frucht ist der Erweis dessen, was im Menschen ist. Gute Frucht ist das Verhalten, durch das der Mensch seiner Bestimmung gerecht wird. Wer hat solche Frucht aufzuweisen? Anscheinend niemand! Sie sind „Otternbrut“ (3,7), Nachkommen von Giftschlangen, die das Gift in sich tragen. Vergeblich versuchen sie sich in der Väterverheißung zu bergen und sich mit ihr zu sichern (3,9). Diese Logien legen Johannes nicht etwa christliche Theologie in den Mund<sup>5</sup>; auch die Qumrantexte setzen eine Verfallenheit aller an den Zorn voraus (1 QS 11,9–12; 1 QH 4,29 f). Gerettet wird auch nach ihnen nur, wer die jetzt angebotene Umkehr vollzieht.

### b) Der Bußruf

Daher spitzt sich die Predigt des Täufers auf einen radikalen *Bußruf* zu. Mt. 3,8: „Bringet Früchte angemessen der Buße!“ Dieses Bild macht anschaulich, was für Johannes Buße ist. Der unfruchtbare Baum wird ins Feuer geworfen. Deshalb muß er in einen fruchtbringenden verwandelt werden. Diese Umwandlung ist für Johannes die Umkehr, die *metanoia*.

<sup>5</sup> Lohmeyer, a.a.O. (§ 5 Lit.), 26–43.

<sup>6</sup> Gg. Bultmann, Trad. 123.134.

Dieser Bußbegriff nimmt Profil an, wenn wir ihn mit seiner *atl.-jüdischen Vorgeschichte* vergleichen<sup>7</sup>.

1. *Das Wort*: Wo die Lutherbibel „Buße“ übersetzt, steht im Griechischen das Wort *metanoia* bzw. das Verbum *metanoein*. Dieses Wort bedeutet im außerbiblischen Griechisch: Den Sinn (*nous*) ändern, bereuen. Bei den Synoptikern hat es jedoch durchweg eine andere Bedeutung. Schon im Griechischen des palästinischen Judentums, noch nicht in der LXX, wurde nämlich mit diesem griechischen Wort der hebräische Begriff *šūb* wiedergegeben. *Šūb* aber bedeutet umkehren; der ganze Mensch ändert seine Richtung. So soll nach dem Bußruf der atl. Propheten Israel zu seinem Gott umkehren. Diesen theologischen Wortsinn nimmt der synoptische Begriffsgebrauch auf. *Metanoein* heißt stets: Das Verhalten ändern, nicht nur die Gesinnung, und stets: Änderung des Verhaltens gegenüber Gott, und nicht nur sittliche Besserung. Wie sollen wir das Wort demgemäß übersetzen? Jedenfalls nicht mit „Sinnesänderung“! Wir können es mit „Buße“ wiedergeben, gebrauchen das Wort Buße dann jedoch unabhängig von der deutschen Umgangs- und Kirchensprache als Chiffre, die mit dem ntl. Sinngehalt gefüllt werden muß. Das gleiche gilt, wenn wir „umkehren“ übersetzen. Von Buße in diesem Sinn redete nun nicht nur Johannes der Täufer, sondern das ganze palästinische Judentum, allerdings in unterschiedlicher Weise.

2. *Das pharisäische Judentum* mahnt zur täglichen Buße. Nach bSchab 153 a sagte R. Eliezer ca. 90 (Billerb. I, 165): „Tu Buße einen Tag vor deinem Tode. Seine Schüler fragten ihn: Weiß denn der Mensch, an welchem Tage er sterben wird? Er antwortete: Um so mehr soll er heute Buße tun, da er morgen vielleicht stirbt; und so wird er sein Leben lang in Buße erfunden werden.“ Wie sieht hier die Buße aus? Der Mensch prüft sein Leben ständig am Gesetz und bereut Gebotsübertretungen, die er an sich beobachtet. Er bereut sie tätig, indem er sich in diesem Fall fortan anders verhält und das Verfehlete soweit als möglich wieder gutzumachen sucht bzw. es durch Almosen und Fasten kompensiert. Wer in dieser Weise tätig bereut, darf gewiß sein, daß Gott ihm vergibt. Die Vergebung widerfährt ihm bei kleinen Übertretungen sogleich auf tätige Reue hin, bei schwereren jährlich am großen Versöhnungstag, bei einigen erst beim Tode, der als Sühne gilt. In diesem Sinne predigt die Synagoge tägliche Buße<sup>8</sup>. Aber sie entwickelt kein Bußinstitut. Sie spricht die Vergebung nicht zu; dies geschah wahrscheinlich auch nicht im damaligen Tempelritual<sup>9</sup>. Sie lehrt ein Heilssystem, das der einzelne für sich praktizieren kann. Während hier *tägliche partielle Buße* gefordert wird, will Johannes zu einer *einmaligen totalen Buße* führen: Der unfruchtbare Baum soll ein fruchttragender Baum werden!

3. Demgegenüber berührt sich die Bußforderung des Täufers in wesentlichen Zügen mit der *Bußforderung der Essener*<sup>10</sup>. Die Essener fordern gleich Johannes dem Täufer 1. die Umkehr aller; denn ganz Israel ist von Gott abgefallen. 2. Auch sie rufen zur Umkehr im Blick auf das nahe Endgericht. 3. Buße ist auch für sie eine einmalige totale Abkehr von allem bisherigen. Soweit besteht Übereinstimmung; der Unterschied wird sichtbar, wenn man fragt: Wie vollzieht sich die Buße? Die Antwort kann man für die Essener mit einer Gleichung geben: Buße tun bedeutet, in den Bund und d. h. in die Sekte eintreten, nämlich das Angebot erneuerter Gemeinschaft mit Gott und seiner

<sup>7</sup> Belege zum Folgenden bei Johannes Behm, ThW IV, 972–1004.

<sup>8</sup> Dieses Bußsystem wird eingehend dargestellt und belegt bei Erik Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum, 1938, und bei Bill. I, 162–172.878 f.

<sup>9</sup> Vgl. Thyen, a.a.O. (§ 5 Lit.), 46–51.

<sup>10</sup> Herbert Braun, „Umkehr“ in spätjüdisch-häretischer und in frühchristlicher Sicht, ZThK 50 (1953), 243–258; ders., Radikalismus II, 17 Anm. 9; Thyen, a.a.O. 77–98.



Gemeinde ergreifen<sup>11</sup>. So ist die Umkehr hier zwar nicht wie bei den Pharisäern eine Leistung des Menschen, sondern ein von der Gnade gewirktes Ergreifen eines erneuerten Gottesverhältnisses. Aber sie besteht praktisch doch nur in der Eingliederung in die Sekte und in ihr System der Toralehre und Torapraxis. Dagegen sammelt Johannes der Täufer nicht eine Sondergemeinde, sondern ruft gleich den Schriftpropheten ganz Israel zur Umkehr auf das anbrechende Ende hin. Bei ihm wird der Bußruf nicht in einer neuen Organisation unter dem Gesetz aufgefangen, sondern läuft der endgültigen eschatologischen Begegnung mit Gott entgegen. Die Jünger des Täufers, die in der synoptischen Tradition gelegentlich erwähnt werden<sup>12</sup>, waren nicht eine Sondergemeinde wie die Essener, sondern gleich den Jüngern Jesu ein Schülerkreis. Erst nach seinem Tode bildet sich entgegen seiner Intention aus seinen Jüngern eine Sondergemeinde<sup>13</sup>.

4. Sucht man über diese Berührungen mit der jüdischen Umwelt hinaus eine noch nähere Entsprechung, dann findet man sie nur im *Bußbegriff der atl. Schriftpropheten*. Dieser tritt z. B. in Hos 14,2 f hervor: „Kehre um, Israel, zu dem Herrn, deinem Gott! ... Sprecht zu ihm: Alle Schuld wollest du vergeben, damit wir Gutes empfangen ...“ Schon hier gehören Umkehr und Vergebung zusammen. Die Umkehr derer, die sich von ihrem Gott entfernt haben, ist nur möglich, wenn er sie wieder annimmt. Darüber hinaus sehen die Propheten weiterhin immer deutlicher: Soll Umkehr geschehen, so muß sich Gott nicht nur für den Umkehrenden öffnen, er muß ihn heimholen. Jer 24,7: „Ich will ihnen ein Herz geben, das sie erkennen läßt, daß ich der Herr bin. Sie werden mein Volk sein und ich will ihr Gott sein; denn sie werden sich von ganzem Herzen zu mir bekehren.“ Gott schenkt die totale Umkehr, wenn er das neue Herz schafft<sup>14</sup>. So korrespondiert die totale Umkehrforderung in der atl. Prophetie der Verheißung der eschatologischen Umwandlung, bei Johannes aber dem Angebot der Wassertaufe zusammen mit der Ankündigung der kommenden Geisttaufe. Diese Entsprechung zur Prophetie erhellt, was der Täufer nach Mt 3,11 sagt: Erst das Taufen des Kommenden, die Taufe mit Geist und mit Feuer, realisiert die von den Propheten verheißene Umwandlung. Die Wassertaufe des Johannes aber ist einerseits nicht mehr nur verheißendes Wort und andererseits doch noch nicht die Realisierung. Sie ist ein Zeichen, das die Realisierung vorausdarstellt und doch noch Verheißung bleibt. Damit ist bereits Entscheidendes zu dem dritten Thema gesagt.

### c) Die Johannestaufe

1. Johannes ist nicht nur Prophet; er wird in der christlichen, wie in der jüdischen Überlieferung als „*der Täufer*“ bezeichnet. Abgesehen von dem eben schon angesprochenen Logion über die Wassertaufe berichtet von ihr nur die freie Markuserzählung. Nach dem Summarium in Mk 1,4 par Lk 3,3 „verkündigte“ Johannes „die Bußtaufe zur Vergebung der

<sup>11</sup> Die Essener bezeichnen sich als die, „die von der Übertretung Buße tun“ (1 QS 10,20) oder als „die Umkehrenden in Israel“ (Dam 6,5; 8,16) und zugleich als die, „in den Bund eingetreten sind“ (1 QS 1,7 f; 2,12.18; 5,8.20; 6,14 f; Dam 9,3 u. a.).

<sup>12</sup> Mk 2,18 par; 6,29 par Mt 14,12, Mt 11,2 par Lk 7,18; vgl. Joh 1,35 f. Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 1968, 38—40.

<sup>13</sup> Rudolf Schnackenburg, *Das vierte Evangelium und die Johannesjünger*, in: *Hist. Jahrb.* 77 (1958) 21—38; Georg Richter, „Bist Du Elias?“ (Joh 1,21), in: *BZ* 6 (1962), 79—92.238—256; Hartwig Thyen, *Baptisma metanoias eis aphesis hamartion*, in: *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, 1964, 97—125.

<sup>14</sup> Jes 10,20 f; Jer 31,33; Hes 36,26; vgl. v. Rad, *Theol. II*<sup>5</sup>, 223 ff.

Sünden“. Die Formel „Bußtaufe zur Vergebung der Sünden“ kann hier wie in der Anwendung auf die christliche Taufe in Apg 2,38 nur besagen: Die Taufe ermöglicht Umkehr, weil sie zugleich Vergebung gewährt. Demgemäß ist der mißverständliche Satz über ihren Vollzug zu verstehen: „Sie ließen sich im Jordan taufen, indem sie ihre Sünden bekannten“ (Mk 1,5 par Mt). Alle, die zur Taufe kommen, bekunden ihre Bereitschaft zur Umkehr. Die Taufe aber war nicht ein symbolischer Bekenntnisakt, sondern Zeichen vergebender Zuwendung Gottes. Dies bekundet schon der Ritus: Sie wird von Johannes am Täufling vollzogen, während alle jüdischen Waschungen Selbstreinigung waren.

2. Diese spärlichen, unsicher überlieferten Angaben werden deutlicher, wenn man sie mit ihrem *religionsgeschichtlichen Hintergrund* vergleicht<sup>15</sup>.

Es zeichnen sich folgende Grundlinien der Entwicklung ab. Die religiösen Waschungen, die im AT angeordnet werden, hatten ausschließlich rituellen Sinn. Ihnen liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Welt bis in den Alltag hinein in zwei Sphären gespalten sei, in rein und unrein, in heilig und profan. *Gerhard von Rad* (Theologie I,271—278) versucht diese uns fremde Vorstellung theologisch zu deuten. Im nachexilischen Judentum wird diese Unterscheidung eines der Mittel, um Israel vor einem Aufgehen in den hellenistischen Synkretismus zu bewahren. Die Richtungen, die das nachexilische Judentum tragen, machen auch die Reinheitsbestimmungen, die im AT nur für die diensttuenden Priester gelten, für alle verbindlich und bauen dieses System weiter aus. Die beiden Hauptrichtungen, Pharisäer und Essener, gehen von der Priesterschaft aus und wollen Israel als ein priesterliches Volk von der profanen Gesellschaft sondern.

Beide unterscheiden sich jedoch im *Verständnis* der Waschungen. Die Pharisäer schreiben den Waschungen, auch der Proselytentaufe, lediglich rituelle Reinigung zu. Wer den Ritus gemäß der Halacha vollzieht, wird kultfähig. Er darf am Gottesdienst Israels teilnehmen. Aber erst der Gottesdienst reinigt von der Sünde<sup>16</sup>. Dagegen bringen die Essener ihre Waschungen mit Umkehr und Vergebung in Verbindung; sie betonen jedoch, daß die Waschungen erst dann wirksam werden, wenn die durch den Geist vermittelte Umkehr vorhergegangen ist<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Richard Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929 (Nachdr. 1967); J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, 1935; Nils Alstrup Dahl, *The Origin of Baptism*, Festschr. für Sigmund Mowinkel, 1955, 36—52; Kurt Rudolph, *Die Mandäer I*, 1960, 66 ff.230 ff; Thyen, *Sündenvergebung*, 133—137.

<sup>16</sup> Bill. I, 102—113.695—702.

<sup>17</sup> 1 QS 3,5—12; vgl. Braun, *Qumran II*, 2—10; Leonhard Goppelt, *ThW VIII*, 320 f.

3. Vergleicht man *die Johannestaufe* mit diesen jüdischen Wasserriten, so zeigt sich: Sie berührt sich in der Form des Vollzugs am nächsten mit der von den Pharisäern entwickelten Proselytentaufe. Gleich ihr ist sie ein einmaliges Tauchbad, das wie sie als *t'bilah = baptisma* bezeichnet wird. Ihrer Bedeutung nach aber steht die Johannestaufe den essenischen Waschungen näher; denn diese werden mit Buße verbunden. Jedoch wird dort die Umkehr durch Waschungen ergänzt, während sie bei Johannes durch die Taufe ermöglicht wird. Die Essener kennen nur fortgesetzte Waschungen; auch das erstmalige Tauchbad beim Eintritt ist nicht besonders hervorgehoben. Die Johannestaufe dagegen ist wesentlich einmalig. So nimmt sie trotz mancher Berührungen religionsgeschichtlich eine Sonderstellung in der jüdischen Umwelt ein.

4. Das einzige Logion das sie nennt, Mk 1,8 par, knüpft über die jüdische Umwelt hinaus an *das AT* an. Es vergleicht Wassertaufe und Geisttaufe. Dies erinnert an Weissagungen wie Hes 36,25 f: „Dann werde ich euch mit reinem Wasser besprengen, daß ihr rein werdet; von all eurer Unreinheit und allen euren Götzen werde ich euch rein machen. Und ich werde euch ein neues Herz geben und einen neuen Geist in euer Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus eurem Leib herausnehmen und euch ein fleischernes Herz geben.“ Diese Weissagung findet sich abgewandelt auch sonst im AT, z. B. in Jes 4,4; (Jer 33,8); Sach 13,1; Ps 51,9. Diese Weissagung war, wie z. B. aus 1 QS 4,21 zu entnehmen ist, in der Täuferbewegung und daher auch für Johannes präsent. Von ihr aus wird sein Logion verständlich: Johannes bietet gleichsam den ersten Teil der Weissagung Hesekiels, nämlich das reinigende Wasserbad; die erneuernde Geistverleihung wird der Kommende bringen.

Die Johannestaufe erwächst somit religionsgeschichtlich gesehen aus den religiösen Waschungen des nachexilischen Judentums. In ihrer sachlichen Intention aber knüpft sie an die atl. Weissagung von der endzeitlichen Reinigung durch Wasserbesprengung und Geistverleihung an. Auf Grund dieser Voraussetzungen hat sie Johannes in prophetischer Intuition eigenständig gestaltet. Sie will ein letztes Gnadenmittel auf der Schwelle der Endzeit sein und über alle Sühneopfer, auch über den Sühneritus des Versöhnungstages hinaus Vergebung und Umkehr vermitteln. Aber sie will letztlich selbst nur Gnade verheißendes Zeichen sein<sup>18</sup>. Die Erneuerung des Menschen durch den Geist verwirklicht erst der Kommende. Was Johannes über ihn sagt, ist für den Hintergrund Jesu genauso aufschlußreich wie das Bisherige.

---

<sup>18</sup> Diese Vorläufigkeit kann verdeckt werden, wenn man sie als „eschatologisches Sakrament“ (Thyen, Sündenvergebung, 132) kennzeichnet; beide Termini sind zudem ohne Definition vieldeutig.

## d) Der Kommende

Die ihn ankündigenden drei Täuferlogien sind nicht nur von Q (Lk 3,16), sondern zum Teil auch von Markus (1,7) überliefert. Mt 3,11 f verbindet beide Überlieferungen. Ihnen ist dreierlei zu entnehmen:

1. *Die Bezeichnungen:* Johannes erwartet nach diesen Worten eine messianische Gestalt, aber er verwendet für sie keine der üblichen jüdischen Bezeichnungen für den endzeitlichen Heilsmittler. Er redet weder vom Messias noch vom Davidsson noch vom Menschensohn. Er nennt ihn nach Q „den nach ihm Kommenden“ (Mt 3,11 b; vgl. 11,3) und nach Markus „den Stärkeren“ (Mk 1,7 par Mt 3,11 a). Er legt sich nicht auf eines der jüdischen Messiasbilder fest, sondern nimmt hier, ebenso wie in seinem Verständnis der Buße und der Taufe, die Grundlinie der atl. Prophetie auf: Er wartet auf den, der — gleich in welcher Gestalt — kommen soll, um Gottes endgültige Begegnung mit seinem Volk bzw. seiner Schöpfung herbeizuführen<sup>19</sup>.

2. Demgemäß wird *das Werk des Kommenden* streng als das endgültige Hervortreten Gottes, das die atl. Prophetie ankündigt, gekennzeichnet. Der Kommende ist „der Stärkere“, er ist nicht relativ, sondern absolut mächtiger als Johannes. Er wird nämlich „mit Heiligem Geist und mit Feuer taufen“. Diese aus Q stammende Formulierung (Mt 3,11c par Lk 3,16) ist ursprünglicher als die der Gemeindesituation entsprechende Ankündigung Mk 1,8, die nur von einem Taufen mit dem Geist redet. Sie entspricht dem Bild vom Worfeln im 3. Spruch (Mt 3,12): der Kommende gleicht einem Bauern, der auf der Tenne worfelnd Spreu und Weizen sondert. Die Spreu wird er verbrennen, das gereinigte Getreide sammeln. Der Kommende ist der Richter, der die Scheidung vollzieht (vgl. Mt 25,31 f), und zugleich der Vollender. Dies will sichtlich auch der Spruch vom doppelten Taufen sagen. Taufen ist hier wie in Mk 10,38 f Bild für Hineintauchen. Er „tauft mit Feuer“ will sagen: Er taucht alles Gottwidrige in das Gerichtsfeuer hinein<sup>20</sup>. Zugleich „tauft er mit Geist“, d. h. er gießt den Geist Gottes wie Wasser über die Menschen aus. Der Geist soll nach der Weissagung das neue Herz, den neuen Menschen, das neue Gottesvolk schaffen<sup>21</sup>. Demnach hat Johannes nicht, wie es das von

<sup>19</sup> Hahn, Hoheitstitel, 393.

<sup>20</sup> Geläufige jüdische Vorstellung, auch in Qumran (Friedrich Lang, ThW VI, 937 f).  
<sup>21</sup> Hes 36,27: „Und meinen Geist gebe ich in euer Inneres“ (11,19 f: „Einen neuen (menschlichen) Geist . . . geben“); 37,9: „Komm, Lebensgeist, und hauche diese Getöteten hier an, damit sie wieder Leben bekommen“, — ein Bild für die Wiederherstellung Israels (vgl. Joel 3,1; Jes 32,15). Diese Vorstellung lebt im Judentum weiter, ist jedoch wie im AT eine verhältnismäßig schmale Linie (Eduard Schweizer, ThW VI, 382 f). Nur an einer Stelle tritt sie breit hervor, nämlich in der Nähe des Täufers bei den Essenern: Anders als das rabbinische und das apokalyptische Judentum sehen sie den Geist schon gegenwärtig wirksam; er wird den in die Gemeinde Eintretenden ver-

Matthäus formulierte Summarium Mt 3,2 (vgl. 4,17) berichtet, allgemein das Kommen des Reiches Gottes angesagt, sondern den Kommenden als den Richter und den Erneuerer, und daher nach Mt 3,7 den kommenden Zorn.

Diese Ankündigung hebt sich von der jüdischen Eschatologie ebenso ab wie von der christlichen. Sie nimmt auf, was die atl. Prophetie zentral vom Ziel aller Geschichte sagt: Gott wird hervortreten, er wird sich ein dem Leben zugewandtes, heiliges Volk schaffen und alles Schöpfungswidrige austilgen. Sie prägt die Erwartung in einer durch essenische Vorstellungen nahegelegten Gestalt aus.

3. Versteht man diese Ankündigung so radikal wie Johannes der Täufer, dann bleibt am Ende seiner Predigt in der Sache *eine Aporie*; denn wer wird dann gerettet? Wer gehört dann nicht zur Spreu? Johannes erklärt: Nur wer Früchte der Buße hervorgebracht hat! Aber ermöglicht seine Bußtaufe wirklich diese effektive Umwandlung? Nach dem Jesuslogion Mt 11,16—19 sind die von Johannes Getauften nicht umgekehrt, und Johannes selbst wartet ja erst auf die Geisttaufe, die das Neue schaffen soll. Durch die Ankündigung der Geisttaufe zeigt er die Grenze seines Wirkens an. Ja er läßt durch sie indirekt erkennen, daß die Vollendung nicht in der Weise kommen kann, wie er es mit der ganzen Prophetie erwartet. Wenn der Kommende als Weltrichter auftritt, wird niemand gerettet, auch nicht durch die Johannestaufe; denn auch durch sie wird die Erneuerung nur verheißen, nicht vollzogen.

### 3. Die Bedeutung des Täufers

#### a) Die Taufbewegung

1. Ziehen wir die Summe aus der religionsgeschichtlichen Analyse, so zeigte sich immer wieder: Johannes steht im Strom der jüdischen Täuferbewegung. Sein Bußruf, seine Taufe, seine eschatologische Erwartung haben dort die nächsten zeitgenössischen Entsprechungen. Und doch hebt er sich eigentlich von ihr ab und nimmt zentraler als sie Grundlinien der atl. Prophetie auf. Das pneumatische Urteil Jesu wie der Evangelisten, das ihn von seiner Umwelt abhebt, ist zwar in seiner Absolutheit historisch nicht verifizierbar, aber es ist auch historisch gesehen nicht willkürlich, sondern zumindest relativ berechtigt. Daher kann man Johannes, vom Standort des christlichen Glaubens aus denkend, mit guten Gründen als den verstehen, in dem die atl. Prophetie auf Jesus hin *zum Ziel* kommt. Was bedeutet er im Blick auf Jesus?

lichen (1 QH 14,13.25; 16,12; 1 QS 4,21). Sie empfangen den „Geist des Erbarmens“ (1 QH 16,9), der nach TestJud 24,2 eschatologische Gabe des priesterlichen Messias ist! (Heinz Wolfgang Kuhn, Enderwartung und gegenwärtiges Heil, 1966, 117—139).

2. Nach *Martin Dibelius*<sup>22</sup> löste Johannes im jüdischen Volk eine eschatologische Bewegung der Umkehr aus. Auch Jesus wurde von ihr erfaßt und trat dann von ihr getragen hervor. Johannes hätte dann für Jesus gleichsam soziologisch den Weg bereitet. Aber Jesus selbst mußte nach Mt 11,16—19 feststellen, daß der Wüstenprediger für die Menge eine Sensation war, von der im Alltag nichts blieb. So hat Matthäus den Sinn seines Bußrufes richtiger verstanden, wenn er ihn in Mt 3,3 (S) kerygmatisch interpretiert: Der Weg zu Gott und Gottes Heil kann für alle immer nur die Umkehr sein. So gesehen repräsentiert Johannes in seiner Zeit und für alle Zeit abschließend den Bußruf der atl. Prophetie. Nicht zufällig aber verbindet Jesus sich in dieser Hinsicht immer nur im Negativen mit Johannes: Wer Jesu Umkehrruf ablehnt, lehnt auch den des Täufers wie der ganzen Prophetie ab (Mt 11,16—19; 21,23—32). Aber Jesus erklärt nie positiv, wer dem Bußruf jener folge, schließe sich ihm an. Das ist nicht zufällig, sondern sachbedingt. Der Bußruf jener scheitert an der Struktur des Menschen. Auch die Taufe, die Johannes über die Prophetie hinausbringt, realisiert die Umkehr nicht. Johannes repräsentiert nicht nur die Prophetie, sondern bezeugt auch abschließend *ihre Grenze*: Die Erneuerung bringt erst die Geisttaufe des Kommenden; aber der Kommende ist zugleich der Richter!

3. So wird an Johannes nicht nur die Grenze, sondern implizit *die Aporie der atl. Prophetie* kund: Wenn Gott als der Richter kommt, bleibt niemand, der erneuert werden könnte, keine zu vollendende Schöpfung. Diese Aporie löst sich in einer unerwarteten Weise. Der Kommende kommt nicht, um zu taufen, sondern um sich taufen zu lassen! An dieser Verschiebung wird kund, daß *die atl. Weissagung in anderer Weise erfüllt* wird, als es die Prophetie erwartete und erwarten konnte. Der Kommende kommt nicht als das Ende der Geschichte, sondern mitten in der Geschichte. Er kommt verborgen, auch Johannes kann ihn nicht konstatierend identifizieren. Er fragt noch im Gefängnis: „Bist du der Kommende?“ (Mt 11,3). Im Rückblick, von Ostern her, fängt die Taufe Jesu durch Johannes zu sprechen an und zeigt Jesu Weg wie Gottes Heilsplan an. Dann wird auch sichtbar: Jesus zu taufen, war die eigentliche Sendung des Täufers. In dieser Perspektive sieht ihn das vierte Evangelium: „Damit er Israel offenbar werde, kam ich, um mit Wasser zu taufen“ (Joh 1,31).

## b) Die Taufe Jesu

1. Die synoptische Taufferzählung in Mk 1,9—11 par gliedert sich in zwei Teile. Der erste (V. 9) gilt allgemein als historisch. Daß Jesus die Bußtaufe zur Vergebung der Sünden empfang, war für die Gemeinde so

<sup>22</sup> Jesus, 1960<sup>3</sup>, 45 f.

anstößig und rätselhaft, daß niemand es erfunden hätte. Dieses Verhalten Jesu aber besagte zweierlei: Jesus stellt sich zu Johannes dem Täufer, zu dem von ihm gewiesenen Weg wie zu seinem Verständnis des AT, und distanziert sich damit von den anderen Auffassungen der Pharisäer wie der Essener. Jesu Kommen zu Johannes stellt eine Weiche, die sein und damit das christliche Verständnis des AT von dem der Synagoge löst. Zum ändern aber schlägt Jesus damit einen Weg ein, der sich in seinem öffentlichen Wirken immer deutlicher abzeichnet: er stellt sich hier und weiterhin unter die zur Umkehr Gerufenen. Dieser Schritt Jesu wird im Fortgang der Erzählung bestätigt.

2. Nach der Erzählung erfolgte in der Taufe eine bestätigende Berufung zum messianischen Wirken<sup>23</sup>. Nach Markus (1,10) ist die himmlische Offenbarung an Jesus gerichtet, nach Matthäus (3,17) an Johannes.

Will Markus, wie oft erklärt wurde<sup>24</sup>, Jesu Weihe zum Messias, Matthäus eine Messiasproklamation darstellen? Ersteres würde der Apotheose des Herrschers bei der Inthronisation, letzteres der Epiphanie des göttlichen Herrschers in der hellenistischen Welt entsprechen. Die Berichte gehören jedoch ihrer Gattung nach einem ganz anderen Bereich an. Die Markuserzählung erinnert Zug um Zug an die Berufungen atl. Propheten, insbesondere an die Hesekiels (Hes 1,1; 2,1 ff). Allerdings ist der Bericht im Unterschied zu diesen atl. Entsprechungen kein Selbstzeugnis. Ein solches hätte grundsätzlich keinen Platz in der Jesusüberlieferung. Jesus weist für sein Wirken nie auf eine Berufung oder eine Weisung Gottes. Er redet und handelt stets in unmittelbarer eigener Vollmacht. Daher mußten die Erzähler die atl. Gattung der Prophetenberufung in dieser Weise abwandeln.

Was liegt historisch zu Grunde? Jesu öffentliches Wirken setzt, ohne irgendwelche Vorstufen, nach dieser Stunde ein und erlischt schon zwei bis drei Jahre später. Es gleicht weitgehend dem der atl. Propheten. So liegt der Schluß nahe, daß seine Taufe durch Johannes zur Berufung wurde. Die Berufung setzt bei ihm frei, was ihm gegeben war. Im übrigen ist historisch kaum mehr zu ermitteln, wieweit der ursprüngliche Berufungsakt in dem vorliegenden Bericht zu Wort kommt. Wichtig ist, daß das Berichtete sachlich den verhüllt aus den folgenden Einzelüberlieferungen sprechenden Grundlinien seines Wirkens entspricht. Der Bericht wird zu einem christologischen Summarium, das die folgende Darstellung des Wirkens Jesu deutend einleitet<sup>25</sup>.

Und nun soll versucht werden, das theologische Bild des Wirkens Jesu zu entwerfen, das von jener Stunde am Jordan ausgeht und vor dem Synedrium in Jerusalem endet.

<sup>23</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Diskussion s. Hahn, Hoheitstitel, 340—346.

<sup>24</sup> Bultmann, Trad. 264.270 (dort ältere Lit.); Erg.-Heft 1971<sup>4</sup>, 88 (neuere Lit.).

<sup>25</sup> Vgl. die Exegesen von Julius Schniewind und Eduard Schweizer, NTD, Mk z. St.

## KAPITEL II

# Das Kommen der Gottesherrschaft

Johannes Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900<sup>2</sup> (Nachdr. 1964); Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1940<sup>2</sup>; Karl Ludwig Schmidt, *ThW I*, 579 bis 592; Bultmann, *Theol.* § 1; Werner Georg Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1965<sup>3</sup>; ders., *Theol.*, 23—35; Philipp Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, in: *Festschr. f. Günther Dehn*, 1957, 51—79 (= *Aufs. z. NT*, 1965, 55—91); Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 1965<sup>4</sup>; Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, 1967<sup>2</sup>, 87—215; Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963 (1966<sup>2</sup>); George Eldon Ladd, *Jesus and the Kingdom*, 1966; Jeremias, *Theol.*, 40—43; 99—123; 231—238.

Jesu Wirken kreist um einen faszinierenden Begriff. Auf ihn ist alles bezogen und von ihm strahlt alles aus. Diese Mitte ist das Reich Gottes. Um an den Inhalt dieser Zielvorstellung heranzukommen, verschaffen wir uns im folgenden zunächst einen Überblick über Verwendung und Herkunft dieses Begriffs.

## § 6: Der Begriff »Reich Gottes« in der Verkündigung Jesu und in seiner Umwelt

Paul Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, 1934<sup>2</sup>; Gustaf Dalman, *Die Worte Jesu I*, 1930<sup>2</sup>; 75—83; *Bill. I*, 172—184.418 f; Kraus, *Psalmen I*, 197—205; Schnackenburg, *a. a. O.*, 1—48; Jeremias, *Theol.*, 40—43.

### 1. Die Summarien

Jeder der Evangelisten versucht in einem Summarium zusammenzufassen, was Jesus lehrend vertrat. So formuliert Markus in 1,14 f: „Er verkündigte das Evangelium Gottes, nämlich: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes nahe herbeigekommen; kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ In diese Formulierung ist viel Gemeindeterminologie eingeflossen. Noch mehr ist die Antrittspredigt Jesu in Nazareth, mit der Lukas in 4,18—21 seine Verkündigung einführt, von der Gemeindesituation her stilisiert. Sie mündet in die auch bei Matthäus bezeugende



Formel: „Er verkündigte das Evangelium vom Reich“ (Lk 4,43; 8,1; Mt 4,23; 9,35)<sup>1</sup>. Dagegen geht das knappe Summarium in Mt 4,17, das in 10,7 wiederholt wird, terminologisch nicht über die Tage Jesu hinaus: „Kehrt um; denn das Reich der Himmel ist nahe herbeigekommen!“ In denselben Worten faßt der Evangelist auch die Predigt des Täufers zusammen (Mt 3,2). Er will auf diese Weise das Gemeinsame betonen; den Unterschied deutet er durch die beigefügten Schriftzitate an (3,3; 4,15 f). Historisch gesehen war die Predigt des Täufers am Kommen des „Kommenden“, die Jesu aber am Kommen Gottes und das heißt seiner Herrschaft orientiert. Das bekunden zweifellos echte Logien und Gleichnisse in erheblicher Zahl. Dabei begegnet der Begriff auch in Abwandlungen.

## 2. Begriffsvarianten

Bei Matthäus, und zwar nur bei ihm und im judenchristlichen Nazaräerevangelium, wird oft von dem „Reich der Himmel“ geredet. Die Parallelüberlieferung erweist die Wendung als sachlich identisch mit „Reich Gottes“. Sie erklärt sich aus palästinischem Sprachgebrauch. Man scheute sich, den heiligen Gottesnamen auszusprechen und umschrieb ihn daher. „Himmel“ ist eine der üblichen Umschreibungen; sie begegnet als solche auch in den Evangelien (z. B. in Mk 8,11 und Lk 15,18). „Das Reich der Himmel“ — der Plural gibt das pluralisch gebrauchte hebr. *schamaim* wörtlich wieder — ist demnach das Reich dessen, der im Himmel ist, nicht ein Reich, das im Himmel ist oder vom Himmel kommt. Die populäre Vorstellung vom Himmelreich als einer himmlischen Welt über dem Firmament, in die die Frommen nach dem Tod eingehen, findet sich nicht im NT, sondern in den jüdischen Apokalypsen und in anderer Gestalt in der Gnosis.

Jesus mag nebeneinander gleichsinnig vom „Reich Gottes“ und vom „Reich der Himmel“ geredet haben<sup>2</sup>. Dagegen erweisen sich die gelegentlich daneben begegnenden Formeln „Reich des Vaters“, „das Reich“ (absolut) oder „das Reich des Menschensohns“ als sekundäre christliche Bildungen.

Das Reden vom Reich Gottes geht um so sicherer auf Jesus zurück, als es außerhalb der synoptischen Evangelien im NT sehr stark zurücktritt. Dieses auch und gerade im Johannes-Evangelium zu beobachtende Zurücktreten hat zwei Gründe:

1. Der im palästinischen Judentum beheimatete Begriff war für hellenistische Menschen schwer verständlich. Daher ersetzt ihn das Johannes-Evangelium — abgesehen von zwei Stellen (3,3.5) — durch die Wen-

<sup>1</sup> Lukas: *euangelisasthai tēn basileian tou theou* — Matthäus: *kērussōn to euangelion tēs basileias*.

<sup>2</sup> Nach Dalman, *Worte Jesu*, 77, hat er „Reich der Himmel“ „vorgezogen“, „weil auch er die Nennung des Gottesnamens gern vermied“ (vgl. Jeremias, *Theol.* 20 f); nach Jeremias, *Theol.* 100, hat sich diese Umschreibung erst im Judenchristentum eingebürgert; denn sie sei im Judentum erstmals 50 Jahre nach Jesus (jQuid 59 d 28) belegt.

dung „das ewige Leben“ oder „das Leben“. Wahrscheinlich hat schon Jesus selbst, allerdings sehr selten, den Begriff „Leben“ daneben verwendet. Wie er vom Eingehen in die Gottesherrschaft redet (Mk 9,47), so auch vom „Eingehen in das Leben“ (Mk 9,43.45) oder von „dem Weg, der zum Leben führt“ (Mt 7,14). Das „Erben der Gottesherrschaft“ und das „Erben des Lebens“ (Mt 25,34; Mk 10,17 par) ist dasselbe, — und doch nicht dasselbe; denn das Reich Gottes ist primär personal orientiert.

2. Deshalb wird der Begriff in der Gemeinde auch aus einem theologischen Grund verdrängt: Seit Ostern tritt neben die Bitte um das Kommen des Reiches der Ruf: „Unser Herr, komm“ (1Kor 16,22; Offb 22,20)! Deshalb verkündigt Paulus den *kyrios* und redet fast nicht mehr von der *basileia tou theou*.

Wenn Jesus das Kommen des Reiches ansagt, führt er nicht einen neuen Begriff ein. Er verkündigt *nicht, daß es ein Reich Gottes gibt, sondern daß es jetzt kommt*. In der Tat redet Jesu palästinisch-jüdische Umwelt bereits von der „Königsherrschaft Gottes“. Man verband damit gemeinsame Grundvorstellungen und sah sie doch im einzelnen verschieden.

Fragen wir nach der Herkunft des Begriffs, so zeigt sich, daß er sich erst in der nach-atl. Zeit entwickelte, aber eine grundlegende Vorgesichte im AT hat.

### 3. Die Vorgeschichte im AT

Im Alten Testament wird Gott vielfältig unter dem Bild eines Königs gesehen und von ihm gesagt, daß er als König herrsche oder herrschen werde. Dies wird mit Hilfe des Verbs *malakh* (= *basileuein*) oder des personalen Substantivs *melekh* (= *basileus*) formuliert. Das sachliche Substantiv „Königsherrschaft“ (*malkuth* = *basileia*) wird dabei nur sehr selten gebraucht und lediglich mit dem Possessivpronomen auf Gott bezogen (Ps 103,19; 145,11.12.13; vgl. Tob 13,1; Dan 3,54 LXX; 4,34 Theod.); nirgends im AT wird die Wendung „Königsherrschaft Gottes“ als stehender Begriff gebildet. Dieser Begriffsbildung nähert sich am meisten die atl. Apokalyptik: Dan 2,44 (anders 4,31) kündigt an, „der Gott des Himmels“ werde am Ende „eine andere Königsherrschaft“ über die Welt erstehen lassen, die ewig bleibt. In dem visionären Bild Dan 7,13 wird „die Königsherrschaft“ über die Welt dem „Menschensohn“ übertragen, d. h. nach der Deutung in 7,27 „den Heiligen“. Am Ende wird „die Königsherrschaft“, wie es Ob 21 heißt, „Jahwes werden“.

Inhaltlich verteilen sich diese Hinweise auf Gottes königliches Herrschen vor allem auf vier Vorstellungskreise:

a) Die Wurzel der Vorstellung wird vielleicht in den sog. *Thronbesteigungspsalmen*, Ps 47;93;96—99, sichtbar. In ihnen wird immer wieder hymnisch bekannt: „Jahwe ist König geworden“ oder, wie auch übersetzt wird: „Jahwe ist König“<sup>3</sup>. Schon die LXX übersetzte im ersten Sinn: *ebasileusen ho kyrios*. Dieses Bekenntnis wird z. B. in Ps 99,1 so ausgeführt: „Jahwe ist König geworden, es zittern die Völker, er thront auf den Cheruben, es wankt die Erde. Groß ist Jahwe in Zion, erhaben ist er über alle Völker, ... ein Starker, der das Recht liebt, ist König.“ In welchem Sinn ist Gott in dieser universalen Weise König geworden? Dieses Königein kann in der Schöpfung und in der Geschichte nicht wahrgenommen werden, ja es ist dort noch nicht Wirklichkeit geworden. Aber für die Gemeinde wird es kultisch vergegenwärtigt und von ihr wird es bekannt.

Wie kommt sie zu diesem Bekenntnis? Die Vorstellung mag sich aus einer vorisraelitischen Kulttradition Jerusalems entwickelt haben, nach der in Zion „der höchste Gott“ zu finden ist, der von hier aus als König herrscht, der Schöpfer, Herr und Richter der Welt ist. Für die israelitische Kultgemeinde aber ist dieses Bekenntnis zu ihrem Gott in der Erwählung Jerusalems und Davids begründet<sup>4</sup>. Dieser Ansatz prägt auch die übrigen Aussagekreise.

b) Mehrfach wird doxologisch bekannt, daß das königliche Walten Jahwes sich bereits in gegenwärtigem Geschehen bekunde. Als solche Bekundung wird jedoch nicht sein verborgenes Herrsein über alles Weltgeschehen genannt, sondern seine vorlaufenden Heilstaten an Israel (Ex 15,18; Ps 44,1—5) oder seine Fürsorge für seine Geschöpfe (Ps 145, 1.13; 146,10) oder beides (Ps 74,12). So bekundet Ps 145 in hymnischer Anbetung: „Ich will dich erheben, mein Gott und König, ... Dein Reich (*bē basileia sou, malkuteka*) ist ein Reich für alle Ewigkeit und deine Herrschaft währt von Geschlecht zu Geschlecht ... Der Herr stützt alle, die da fallen, und richtet alle Gebeugten auf. Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen ihre Speise zu seiner Zeit.“

c) In der Prophetie wurde die doxologische Jahwe-König-Tradition des Jerusalemer Heiligtums von Deuterocesaja aufgegriffen. Damit tritt die Vorstellung „heraus aus dem Bereich kultisch-hymnischer Verherrlichungen, sie wird in einem endzeitlichen Sinn geschichtsmächtig“<sup>5</sup>. Die Prophetie lebt davon, daß Gott, der Herr alles Geschehens, durch das prophetische Wort in Gericht und Heil so wirksam wird, wie er sich bisher in seinem Erwählungshandeln an Israel erwiesen hat. Verbindet sich die Gott-König-Vorstellung mit diesem Prinzip der Prophetie, dann ergibt sich die Ansage einer eschatologischen Königsherrschaft Gottes. Die Sachzusammenhänge werden an der zentralen Stelle Jes 45,18—25 sichtbar: Hier wird am Anfang in V. 18 gesagt: „So spricht der Herr, der die Himmel geschaffen, er, der alleinige Gott, der die Erde gebildet und sie geformt ... ‚Ich bin der Herr und keiner sonst!‘“ In harter Spannung zu dieser ersten Aussage schließt die Gottesrede mit der Ankündigung in V. 23: „Ich habe bei mir selbst geschworen ... ‚Mir wird sich beugen jedes Knie, mir Treue schwören jede Zunge und sprechen: Nur in dem Herrn ist Heil und Stärke.‘ Zu ihm werden kommen und sich schämen alle, die wider ihn zürnen.“ Wie ist diese Ankündigung mit der ersten Aussage zu verbinden? Als der Schöpfer ist Gott immer schon Herr alles Geschehens, sonst wäre er nicht Gott. Nach Jes 10,5—15 sind selbst die Großkönige nur Axt und Rute in seiner Hand. Er ist der Herr, aber er wird nicht als solcher anerkannt. Daß alle ihn willig anerkennen, muß nach seinem bisherigen Erwählungshandeln

<sup>3</sup> Für die erste Übersetzung: v. Rad, *Theol. I*, 374, für die zweite: Kraus, *Psalmen I*, 202.

<sup>4</sup> So Kraus, *Psalmen I*, 203 f.

<sup>5</sup> Kraus, *Psalmen I*, 205; in vorexilischer Zeit hatte die Prophetie abgesehen von Jes 6,1.5 nicht von Jahwes Königtum geredet.

an Israel das Ziel sein; denn das wird für alle „Heil“ bedeuten. Es wird, wie Jes 52,7—10 ankündigt, durch Gottes endgültiges Erwählen, durch sein Heimkehren nach Zion verwirklicht werden: „Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des Freudenboten, der Frieden verkündigt, gute Botschaft bringt (*euangelizetai*), der Heil verkündigt, zu Zion spricht: Dein Gott ward König! . . . Jauchzt, ihr Trümmer Jerusalems! Denn der Herr tröstet sein Volk, erlöst Jerusalem . . . und es schauen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes.“ Demnach wird die zukünftige heilvolle Königsherrschaft Gottes durch ihre Ausrufung, durch die frohe Botschaft, in der Geschichte aufgerichtet. Sie hat, weil sie endgültiges Heilwerden bedeutet, „eschatologischen“ Charakter.

d) Dieser Unterschied zwischen der zukünftigen, eschatologischen Herrschaft Gottes und seinem gegenwärtigen Herrsein über alles Geschehen, reformatorisch geredet, seinem „Weltregiment“, nimmt seit etwa 200 v. Chr. in der *Apokalyptik* relativ dualistischen Charakter an. In Dan 7 steigen die vier Tiere, die die Weltreiche repräsentieren, aus dem Meer auf; der Menschensohn, der das Reich der Heiligen darstellt, kommt auf den Wolken des Himmels. Unten und Oben treten einander gegenüber. Es ist allerdings kein absoluter Dualismus; denn auch was von unten her geschieht, ist in Gottes Plan festgelegt. Trotzdem ist die Verschiebung in dualistischer Richtung gegenüber Deuterocesaja unverkennbar. Diese Verschiebung ergab sich einerseits, weil die Bedrängnis Israels durch die prinzipiell synkretistischen hellenistischen Reiche den Unterschied besonders schroff erscheinen ließ, andererseits weil iranische Traditionen entsprechende Vorstellungen und Sprachmittel an die Hand gaben. Diese Traditionen ermöglichten es, den eschatologischen Charakter der kommenden Königsherrschaft mit Hilfe dualistischer Formeln profliert zur Sprache zu bringen; sie brachten jedoch zugleich eine Verdinglichung durch Bindung an kosmische Vorgänge mit sich<sup>6</sup>. So kündigt die Jesaja-Apokalypse an, daß Gott durch eine kosmische Katastrophe „König wird“ (Jes 24, 18b—23; vgl. Dan 2,44). Diese Entwicklung tritt erst in nach-atl. Zeit voll in Erscheinung.

#### 4. Die Vorgeschichte im Judentum

a) Die jüdischen *Apokalypsen* verlängern die bei Daniel und in Jes 24—27 beobachtete Linie. Typisch ist z. B. äth Hen 1,3—9: „Der große Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen und der Gott der Welt wird auf den Berg Zion treten, mit seinen Heerscharen sichtbar werden . . . Dann werden die Menschen sich fürchten . . ., die hohen Berge werden erschüttert werden, . . . ein Gericht wird über alle stattfinden. Mit den Gerechten aber wird er Frieden stiften . . . und das Licht Gottes wird ihnen scheinen.“ Demnach wird der Unsichtbare, nach dem die bedrängten Gesetzestreuher ausschauen, machtvoll, schaubar hervortreten. Die Sünder werden in kosmischen Katastrophen untergehen. Für die Gerechten aber wird das Gericht der Anfang des Heils sein. All dies bedeutet Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes, aber dieser Terminus wird hier und meist auch sonst nicht verwendet. Er begegnet, eschatologisch gebraucht, in den *Apokalypsen* nur an zwei Stellen, nämlich in Sib 3,46 f. 767 f und Ass Mos 10,1 ff: „Und dann wird seine Königsherrschaft über alle seine Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben . . .; denn der höchste Gott wird sich erheben . . . und wird offen hervortreten, um die Heiden zu strafen. Dann wirst du glücklich sein, Israel!“ „Reich Gottes“ war also kein Leitbegriff der *Apokalyptik*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1940<sup>2</sup>, 3—33.

<sup>7</sup> Mehrfach umschreibt die Bezeichnung das gegenwärtige Königsein im Sinne der unter 1 b wiedergegebenen atl. Aussagen, so äth Hen 84,2: „Deine Macht, Königsherr-

In der späteren Apokalyptik kleidet sich der Dualismus in das Schema der beiden Äonen. Diese Vorstellung tritt um 90 n. Chr. im syrischen Baruch und im 4. Esra ausgebildet hervor. Die Wende der Äonen wird besonders eindrucksvoll in 4. Esr 7,30 ff beschrieben: „Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, sieben Tage lang, wie im Uranfang, so daß niemand übrigbleibt. Nach sieben Tagen aber wird der Äon, der jetzt schläft, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen. Die Erde gibt wieder, die darin ruhen . . ., der Höchste erscheint auf dem Richterstuhl . . ., die Vergeltung erscheint, die guten Taten erwachen, die bösen schlafen nicht mehr“, und der Apokalyptiker bemerkt: „Jetzt erkenne ich, daß die zukünftige Welt nur wenigen Erquickung bringen wird, vielen aber Pein“ (7,47). Es wird ihm geantwortet: „Eben deshalb hat der Höchste nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei“ (7,50). Die Vorstellung des „kommenden Äon“, d. h. einer neuen Welt und einer neuen Weltzeit, die keine Zeit, sondern Ewigkeit ist, läßt die der Königsherrschaft Gottes zurücktreten; sie fängt das Hervortreten Gottes in einen kosmischen Prozeß ein.

Diese Vorstellungen verbreiten sich auch im pharisäisch-rabbinischen Judentum, und doch sind die Akzente dort anders gesetzt.

b) Im *pharisäisch-rabbinischen* Judentum schaut man eifrig nach dem messianischen König, dem *ben-dawid*, aus, der innergeschichtlich Israel in seinem Friedensbereich von der Fremdherrschaft befreien soll. Zugleich aber übernimmt man, ohne beides auszugleichen, Elemente der kosmisch-transzendenten Eschatologie der Apokalyptik. Die rabb. Enderwartung entwirft noch weniger als die apokalyptische ein geschlossenes Bild der Endereignisse<sup>8</sup>.

Die Königsherrschaft Gottes wird wie alles vom Gesetz her gesehen; man redet von ihr vor allem in *zwei stehenden Formeln*<sup>9</sup>: Die erste, die vielleicht schon in Jesu Tagen üblich war, lautet: man „nimmt das Joch der Königsherrschaft des Himmels“ oder „die Königsherrschaft der Himmel auf sich“. Dies geschieht, wenn man sich jetzt durch das Sprechen des Sch<sup>m</sup>a zum Monotheismus und zur Tora bekennt. Diese Auffassung wird später geschichtstheologisch so ausgeführt: Gott war als Schöpfer der Welt zugleich ihr König, aber die Menschheit versagte sich seiner Herrschaft. Erst Abraham und vor allem Israel am Sinai haben sie wieder anerkannt. Gottes Königsherrschaft ist demnach der im Gesetz artikulierte Anspruch des Schöpfers. Wichtiger und älter als diese erste Formel und vor allem als ihre theologische Erklärung ist die zweite, die sicher bereits zur Zeit Jesu in Gebeten allgemein verbreitet war. In der 11. Bitte des Achtzehngebets, dessen Kern wohl schon in Jesu Tagen jeder fromme Jude täglich zweimal betete, wird die baldige offene Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes in der Welt erbeten: „Bringe wieder unsere Richter wie vordem . . . und sei König über uns, du allein.“<sup>10</sup> Im Qaddisch, das schon in Jesu Umwelt Schlußgebet des Synagogengottesdienstes war, heißt es nach der ältesten Form: „Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen schuf. Er lasse herrschen seine Königsherrschaft zu euren Lebzeiten . . . und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel in Eile und Bälde. Gepriesen sei sein großer Name von Ewigkeit zu Ewigkeit. Und darauf saget: Amen.“<sup>11</sup> Gottes Königsherrschaft wird aufgerichtet, wenn er durch geschicht-

schaft und Größe bleibt in alle Ewigkeit.“ Dasselbe gilt noch mehr von Ps Sal 5,18 f; 17,3 und vollends von Sap 6,4; 10,10.

<sup>8</sup> Ältere Stellen sind traditionsgeschichtlich unsicher. So in der Apokalyptik äth Hen 71,15; (48,7) und im Rabbinismus der Spruch Hillels Aboth 2,7, so daß der älteste eindeutige Zeuge im Rabbinismus Jochanan ben Zakkaj um 80 (Ber.R.44) ist. (Dalman, Worte Jesu, 121 f; Gerhard Kittel, ThW I, 206 f).

<sup>9</sup> Dalman, Worte Jesu, 79—81; Bill. I, 172—180.

<sup>10</sup> Bill. IV, 210—223.

<sup>11</sup> Nach Jeremias, Theol. 192.

liche und kosmische Machterweise Israel aus der Knechtschaft unter den Weltvölkern befreit und diese zwingt, ihn anzuerkennen.

c) Während das synagogale Judentum die verschiedenen Enderwartungen, ohne zu systematisieren, verbindet, konzentriert sich die Erwartung *der Essener* auf das Erscheinen zweier messianischer Gestalten — Johannes der Täufer steht ihnen auch hierin nahe. Die Königsherrschaft Gottes wird nur sehr selten angesprochen, meist in den dualistischen Abschnitten, die auf den Kampf zwischen Gottes und Belials Herrschaft reflektieren<sup>12</sup>. Gottes Königsherrschaft ist auch hier der im Gesetz zusammengefaßte Anspruch Gottes, der den Heiligen zum Heil, den übrigen zum Gericht durch das nahe bevorstehende Hervortreten Gottes mit Macht durchgesetzt wird: „Aber dem Gott Israels wird gehören das Königtum, und durch die Heiligen seines Volkes wird er Kraft erweisen“ (1 QM 6,6).

*Vergleicht man* diese jüdischen Aussagen über die Königsherrschaft Gottes *mit Jesu Reden* von ihr, wie wir sie bisher durch die Summarien und die Begriffsstatistik kennenlernten, so läßt sich schon jetzt folgendes beobachten: Die Vorstellung einer Gottesherrschaft, die in Zukunft aufgerichtet werden soll, ist allen Gruppen der jüdischen Umwelt Jesu bekannt; aber bei keiner wird der Begriff auch nur annähernd so dicht und so zentral verwendet wie von Jesus. Gemeinsam verbinden alle jüdischen Richtungen mit der zukünftigen Gottesherrschaft zwei inhaltliche Bestimmungen: 1. Gottes Königsherrschaft ist noch nicht durch sein Herrsein über das Weltgeschehen gegeben; sie muß der Welt gegenüber erst aufgerichtet werden. Dies geschieht durch ein endgültiges Gericht hindurch als eschatologisches Ereignis. 2. Ihre Aufrichtung bringt eine neue geschichtliche, ja kosmische Situation, die für alle an ihr Beteiligten, vor allem für Gottes Volk, Heil bedeutet. Der Schöpfer wird von allen als ihr Gott anerkannt; sein Schalom vermittelnder Wille geschieht. Auch für Jesus ist die Gottesherrschaft zweifellos ausschließlich eschatologische Größe; er gesteht auch den Pharisäern nicht zu, daß sie „das Joch der Königsherrschaft“ bereits durch ihren Gesetzesgehorsam auf sich genommen hätten. Auch für ihn bedeutet sie, daß Gottes Wille willig geschieht und alles heil wird. Dieses Ziel wird für ihn jedoch sichtlich nicht wie für alle Richtungen des Judentums durch den Gehorsam des Menschen gegenüber dem Gesetz und durch den Machterweis Gottes erreicht, sondern auf einem ganz anderen Weg. Man kann nach allen bisherigen Beobachtungen nicht sagen, daß Jesu Reden vom Kommen des Reiches Gottes speziell an eine Richtung des Judentums anknüpft. Das gilt insbesondere von der Apokalyptik. Er versteht den Begriff sicher „eschatologisch“; aber man kann fragen, ob das Eschaton, das grundlegend und endgültig Neue, bei ihm mehr im Sinne Deuterocesajas oder mehr in dem der Apokalyptik zu definieren ist. Überdies ist das Reich Gottes im eschatologischen Sinn ja keineswegs ein Leitbegriff der Apokalyptik;

<sup>12</sup> Jürgen Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, 74—103.

nicht zufällig klingt, abgesehen vom Buch Daniel selbst, in der ausgeformten synoptischen Tradition keine einzige uns bekannte Stelle jüdischer Apokalyptik an. Dagegen knüpft Jesus im Vaterunser stilistisch und inhaltlich an das Achtzehngebet und an das Qaddisch an<sup>13</sup>; die aus dieser Gebetstradition sprechende Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes hat er in seiner jüdischen Umwelt allgemein vorausgesetzt. Was dort täglich erbeten wird, kündigt er mit der im Judentum nirgends auftretenden Wendung an: „Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen“ und macht es zur Mitte seiner Predigt. Daher wird die Aufrichtung des Reiches im Gebet seiner Jünger das Vorzeichen aller Bitten — während sie dort erst im Lauf der Bitten hervortritt —: „Deine Herrschaft komme!“ — eine in Jesu Umwelt ebenfalls singuläre Wendung<sup>14</sup>.

Achtet man genauer auf die Weise, wie Jesus vom Kommen der Gottes-herrschaft spricht, dann redet er nicht nur von einem zukünftigen, sondern auch von einem gegenwärtigen Kommen. Wie kann das Reich gegenwärtig und zukünftig zugleich kommen und doch gerade nicht durch den Anspruch des Gesetzes schon gegenwärtig sein? Das ist das Schlüsselproblem, das Jesu Worte von der *basileia* stellen.

## § 7: Das zukünftige und das gegenwärtige Kommen des Reiches

Zu 1: Gösta Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963; Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, 1963, 13—157; Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, 1970. — Zu 2: Werner Georg Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, 1956<sup>8</sup>; ders., *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, 1964, 31—46 (Lit.!); Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 1957 (1966<sup>9</sup>); Jan Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse*, 1967; Rudolf Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, 1968.

### 1. Forschungsgeschichtlicher Überblick

a) In der Diskussion wirkt bis heute die Auffassung der *liberalen Theologie* nach. Ihr Begründer, *Albrecht Ritschl*, erklärte<sup>1</sup>: Was Jesus über das zukünftige Hereinbrechen des Reiches in kosmischen Katastrophen sagt, ist lediglich unbetont aus der jüdischen Apokalyptik übernommen. Das Besondere und ihm Eigene waren die Worte über das gegenwärtige Kommen des Reiches: „Das Reich Gottes ist inwendig in euch“ (Lk 17,20 f)! Das Reich Gottes ist gegenwärtig und „inwendig“. Es ist nämlich, von Gott

<sup>13</sup> S. Anm. 10.

<sup>14</sup> Jeremias, *Theol.* 41.

<sup>1</sup> *Rechtfertigung und Versöhnung III*, 1883<sup>2</sup>. (Die christliche Lehre von der Versöhnung), 12 f; bei Kümmel, *Erforschung*, 227 f.

her gesehen, das höchste Gut, zu dem Gottes Liebe die Menschen führen will; es ist vom Menschen her gesehen die sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechtes, die durch gegenseitiges Handeln aus Liebe realisiert wird. Als solches wächst es, wie die Saatgleichnisse Mt 13 anzeigen, durch eine geschichtliche Entwicklung. Diese Erklärung ist sichtlich mehr von Kant als von dem historischen Kontext an die Hand gegeben; nach Kant ist das Reich Gottes „die Menschheit organisiert nach Tugendgesetzen“<sup>2</sup>.

b) Als der Neukantianismus durch den *Historismus* abgelöst wurde, entwarf daher *Johannes Weiß* 1892 (Nachdr. 1964) in seiner bahnbrechenden Schrift „Die Predigt Jesu vom Reich Gottes“ eine schroff entgegengesetzte Konzeption: Jesu Auffassung darf nicht aus der Philosophie der Neuzeit erklärt werden; sie muß vielmehr aus der Denkkontinuität mit seiner Umwelt abgeleitet werden. Aus diesem hermeneutischen Prinzip ergab sich die These, die bei vielen bis vor kurzem historisches Dogma war: Jesus übernimmt die Reich-Gottes-Vorstellung der jüdischen Apokalyptik. Das Reich Gottes ist für ihn eine streng eschatologische, überweltliche Größe. Es bricht in nächster Zukunft noch innerhalb dieser Generation durch eine kosmische Katastrophe als die neue Welt Gottes an. Wenn Jesus gelegentlich von einer Gegenwart des Reiches spricht, dann geschieht dies in augenblicklicher prophetischer Begeisterung.

Wenn das Reich ausschließlich von der Zukunft zu erwarten ist, rückt die gesamte Verkündigung Jesu in eine entsprechende Perspektive. Dann kann z. B. Jesu Wirken nicht messianisch sein; Jesus „hat mit dem Menschensohn nichts gemeinsam als den Anspruch, es zu werden“. Jesu ethische Forderungen sind dann „Einlaßbedingungen“ in das bevorstehende Reich, nicht Ausdruck des gegenwärtigen Eschatons. Alles und jedes in Jesu Wirken wird auf das dicht bevorstehende Kommen des Reiches bezogen. Daher bezeichnet man diese Auffassung in der Forschungsgeschichte als die „*konsequente Eschatologie*“<sup>3</sup>.

Diese Sicht wurde weit über die Fachwissenschaft hinaus durch *Albert Schweitzer* bekannt; sie liegt seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ wie seiner „Mystik des Apostels Paulus“, seinem Bild Jesu wie der paulinischen Theologie, zugrunde. Die historische Forschung entsprungene These wurde bei ihm zu einem Protest gegen die bürgerliche Welt des Liberalismus. Mitte und Sinn der Predigt Jesu ist das Ende dieser Welt, nicht eine von der Menschheit in der Geschichte zu realisierende Idee! In dieser These kündigte sich das Ende der fortschrittsgläubigen Innerweltlichkeit an, das 1918 akut wurde.

c) Nach 1918 wurde die historische Einsicht in den eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu theologisch aktualisiert: Aus der konsequenten Eschatologie entwickelten R. Bultmann und M. Dibelius die *aktuelle Eschatologie*. Eine wesentlich mit von ihr geprägte Theologie löste die Theologie des Liberalismus ab.

*Bultmann* geht von der Voraussetzung aus: Die konsequente Eschatologie sah Jesu Predigt rein historisch richtig. Jesus habe in der Tat die Reich-Gottes-Vorstellung der Apokalyptik übernommen. Er habe in keinem Wort von einem gegenwärtigen Kommen des Reiches gesprochen; alle hierfür beanspruchten Logien seien exegetisch anders zu verstehen. Lk 17,20 f z. B. wolle ankündigen: „Das Reich Gottes ist (plötzlich) unter euch!“ Jesus war für Bultmann ein Prophet, der ähnlich wie Johannes der Täufer das nahe Ende ankündigte. Diese mythische Ankündigung der nahen Weltwende wolle jedoch existential interpretiert werden. Jesus umschreibe auf diese Weise, daß jetzt gegenüber seinem Wort letzte Entscheidung für Gott gegen die Welt geboten sei. „Das Bewußtsein, daß die Stellung des Menschen zu Gott über sein Schicksal entscheidet, und

<sup>2</sup> Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 3. Stück.

<sup>3</sup> Zitate bei Kümmel, Erforschung 286 ff.



daß seine Entscheidungsstunde befristet ist, kleidet sich in das Bewußtsein, daß die Entscheidungsstunde für die Welt da ist“ (Theol. § 3,1).

d) In der Schule *Bultmanns* trat auch in dieser Frage seit 1960 eine Änderung und Aufspaltung ein<sup>4</sup>. Man hält zwar aufs Ganze gesehen fest, daß das Reich Gottes für Jesus eine überweltliche Größe sei, daß er nicht von seinem gegenwärtigen, sondern von seinem bevorstehenden Kommen redet. Aber man bestreitet nun, daß Jesus das Kommen des Reiches auch nur vorstellungsmäßig apokalyptisch gedacht habe. Was Bultmann erst durch existentielle Interpretation der apokalyptischen Erwartung als die eigentliche Intention Jesu erhob, wird nun abgewandelt unmittelbar als seine Meinung gesehen. Folgende drei Erklärungen sind hierfür typisch: Am nächsten bleibt *Hans Conzelmann* bei Bultmann, wenn er betont: Das Reich ist für Jesus so nahe, daß es seine Schatten vorauswirft. Man kann es nicht aus einer gewissen Distanz betrachten. Der Betrachter ist vielmehr völlig in Anspruch genommen. Jesus überholt die Frage nach dem Wann. Wer seinen Anruf hört, hat auf nichts anderes mehr zu achten als auf die sofortige Buße<sup>5</sup>. In ähnlicher Weise, aber mit anderer Akzentsetzung führt *Ernst Käsemann* die Position Bultmanns weiter, wenn er ausführt: Jesu Predigt war im Unterschied zu dem Denken der ersten Gemeinde nicht von der Apokalyptik geprägt. Ein chronologisch datierbares Weltende spielt für ihn keine Rolle. Er verkündet die Unmittelbarkeit der Nähe Gottes — weniger, wie Conzelmann es sieht, als Forderung, mehr als Angebot<sup>6</sup>.

Weiter geht — *Ernst Fuchs* folgend — *Eberhard Jüngel* von Bultmanns Linie ab. Er knüpft an die Gleichnisse an, die Bultmann kaum beachtet hatte, und erklärt: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat z. B. lehrt das Jetzt von seiner Zukunft her verstehen. So kommt die Gottesherrschaft als eine zukünftige in den Blick. „Aber das Eigentümliche dieser Zukünftigkeit der Gottesherrschaft ist dies, daß die Zukunft hier nicht als ein Abstand zum Jetzt vorgestellt wird, sondern als eine schon die Gegenwart zu ihrem Anfang machende nahe Zukunft in den Blick kommt: Diese Zukunft steht nicht aus, sondern ragt in die Gegenwart herein. Sie kann als zeiträumlicher Abstand überhaupt nicht erfaßt werden und sperrt sich deshalb auch gegen die Doktrin von der ‚Naherwartung‘ Jesu“. Die Zukunft, das kommende Reich, ragt in die Gegenwart herein als das Angebot der Liebe Gottes, das in Jesus begegnet<sup>7</sup>.

So wird die Reich-Gottes-Predigt endlich aus der Gefangenschaft im apokalyptischen Schema befreit<sup>8</sup>, aber in dem letzten Entwurf wieder ein Stück weit an die liberale Konzeption angenähert, von der diese Entwicklung ausgegangen war<sup>9</sup>.

e) In der *angelsächsischen* Forschung wird weithin eine Auffassung vertreten, nach der das Reich für Jesus ebenso betont gegenwärtig kommt wie nach *Johannes Weiß* zukünftig. Diese Auffassung entwickelte *Charles Harold Dodd*, vor allem in seinem verbreiteten Buch „The Parables of the Kingdom (1935; 1965<sup>17</sup>)“. Wie *Bultmann* exe-

<sup>4</sup> Bericht bei Kümmel, Naherwartung, 31 f.

<sup>5</sup> Theol. 129 f.

<sup>6</sup> ZThK 57 (1960), 179; ZThK 59 (1962), 261.

<sup>7</sup> Paulus und Jesus, 1967<sup>3</sup>, 154.

<sup>8</sup> Herbert Braun, Jesus, 1969, 61.148 macht sie zu einer apokalyptischen Chiffre, die den Menschen warnen will, sich selbst zu verfehlen. Sie muß heute ohne Nachteil für die eigentliche Verkündigung Jesu eliminiert werden.

<sup>9</sup> Außerhalb der ntl. Wissenschaft wird das Reich Gottes seit den 60er Jahren in der „Theologie der Revolution“ u. ä. Strömungen als eine Größe verstanden, die Ziel oder Modell für sozialpolitisches Handeln ist. Mit dieser Erscheinung, die an das Social Gospel auf der Weltkirchenkonferenz von Stockholm erinnert, setzt sich Günter Klein, „Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff, Ev. Theol. 30 (1970), 642—670 auseinander.

getisch keine Aussage Jesu über ein gegenwärtiges Kommen des Reiches anerkennt, so *Dodd* fast keine über ein zukünftiges: „Das Reich Gottes ist gekommen“ (Mt 4,17), — das war seiner Meinung nach der Tenor der Predigt Jesu (54). Die wenigen Worte über ein zukünftiges Kommen des Reiches seien unbetont; sie sollten im Grunde nur den eschatologischen Charakter der Gegenwart symbolisch unterstreichen (81). Jesu Lehre über das Reich Gottes „stellt sein Wirken als“ — hier fällt das bekannte Stichwort — „realisierte Eschatologie (realized eschatology)“ dar, d. h. als den Einbruch der Macht der zukünftigen Welt in einer Reihe noch nie dagewesener, unwiederholbarer Ereignisse, die jetzt in aktuellem Vollzug sind“ (35). Für *Dodd* ist das Reich demnach nicht, wie für *Ritschl*, Sittlichkeit, Liebesethos, sondern eher, wie für *Rudolf Otto*, Macht. Das Reich Gottes ist die wirksame Durchsetzung der Souveränität Gottes gegen alles Böse und alles Übel in der Welt (35). Weil dieser Vorgang in Jesu Wirken erst anhebt, schlug *Jeremias* später in der Diskussion mit *Dodd* die Formel „sich realisierende Eschatologie“ vor<sup>10</sup>. *Dodd's* Zustimmung hierzu blieb reserviert — mit Recht, da diese Formel wegen ihrer Unklarheit wenig hilfreich ist.

Unsere Übersicht über typische Beispiele aus der Diskussion läßt erkennen, daß das Verständnis der Aussagen über das Kommen des Reiches jeweils den Vorstellungen über seinen Inhalt korrespondiert. Ohne auf diesen Inhalt näher einzugehen und dadurch die Sache zu klären, erbrachte *Werner Georg Kümmel* in seiner Untersuchung „Verheißung und Erfüllung“ (1956<sup>3</sup>) durch sorgfältige traditionskritische Analyse des gesamten Überlieferungsbestandes den Nachweis, daß Jesus aller historischen Wahrscheinlichkeit nach zugleich von einem gegenwärtigen und einem künftigen Kommen des Reiches Gottes geredet hat. Untersuchen wir nun selbst, wie beides gemeint ist!

## 2. Das zukünftige Kommen des Reiches

Fragt man nach Jesu Aussagen über ein zukünftiges Kommen des Reiches Gottes, dann findet man, daß er neben dem Reich noch anderes als eschatologische Zukunft ankündigt. Die Frage nach dem Wann und Wie kann nur geklärt werden, wenn man diese übrigen Ankündigungen mit im Blick hat. Daher wollen wir uns vorweg ihnen zuwenden.

### a) Andere Termini für die eschatologische Zukunft

In einer Reihe von Logien wird geheimnisvoll von „*jenem Tag*“ gesprochen. Dies ist durch eine lange Begriffsgeschichte vorbereitet. Die atl. Prophetie verweist seit Am 5,18 ff auf den „Tag Jahwes“. Die jüdischen

<sup>10</sup> Der eigentliche Urheber dieser Formel war Ernst Haendchen (s. hierzu *Jeremias*, Gleichnisse, 227, Anm. 1). Vgl. ferner Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1963<sup>4</sup>, 447, Anm. 1. — Nunmehr versteht *Jeremias* das Kommen der Gottesherrschaft als einen apokalyptischen Prozeß der Weltveränderung und Weltvollendung, der mit der Taufe Jesu einsetzt. Durch konsequente Interpretation der Aussagen Jesu von der jüdischen Apokalyptik her werden sie dieser angeglichen (*Theol.*, 40 ff).

Apokalypsen kündigen den kommenden Tag an, der das Ende aller Tage bedeuten wird<sup>11</sup>. „Jener Tag“ ist in diesem Sinne der eschatologische Tag. Mit ihm werden in der Jesusüberlieferung *drei Vorstellungen* verbunden:

1. Die bestimmende wird in Lk 10,12 sichtbar: „Es wird Sodom an jenem Tag erträglicher ergehen als jener Stadt“, nämlich als den galiläischen Städten, die Jesus abgewiesen haben. In par Mt 10,15 wird erklärend gesagt: „am *Gerichtstag*“. Die geläufige apokalyptische Wendung „Gerichtstag“ findet sich in den Synoptikern nur bei Matthäus: 11,22 (par Lk 10,14: „im Gericht“); 11,24; 12,36 (S). Mögen diese Wendungen auch traditionsgeschichtlich unsicher sein, fest steht, daß Jesus ein richtendes Hervortreten Gottes ankündigte, das den Schlußstrich unter die Geschichte zieht. Dies ist den Krisis-Gleichnissen, z. B. dem Schlußgleichnis der Bergpredigt Mt 7,24 ff, mit Sicherheit zu entnehmen.

2. Wie mit der Gerichtserwartung so wird „jener Tag“ auch mit dem Kommen des Menschensohns verbunden. Die aus Q stammende eschatologische Rede Lk 17,22—37 verweist mehrfach und in unterschiedlichem Sinn auf den Tag bzw. die *Tage des Menschensohns*: Lk 17,22. 24.26.30. Prägnant und wahrscheinlich ursprünglich ist Lk 17,24: „Wie der Blitz aufblitzt und von einem Ende des Himmels bis zum anderen leuchtet, so wird es mit dem Menschensohn an seinem Tage sein.“ Matthäus setzt auch hier (24,27) eine ihm eigene Wendung, nämlich: „So wird die Parusie des Menschensohns sein.“ Nur er übernimmt diesen Begriff der Gemeindegprache (24,3.27.37.39). Die *parousia* war in der hellenistischen Welt die Ankunft von Gottheiten und Herrschern. Die Parusie des Menschensohns ist seine Ankunft, nicht etwa seine Wiederkunft. Wieder ist, auch unabhängig von dem Hinweis auf jenen Tag, der ältesten Überlieferungsschicht von Markus und Q ein zukünftiges Kommen des Menschensohns geläufig (§ 19,4 a).

3. Schließlich wird jener Tag auch verbunden mit dem Reich Gottes, nämlich in Mk 14,25: „Amen, ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich es neu trinken werde im Reich Gottes.“

Fassen wir zusammen, was diese Übersicht ergibt! Schon in der ältesten Schicht der Logien und Gleichnisse Jesu wird nebeneinander das künftige Kommen des Reiches Gottes, des Gerichts und des Menschensohns angekündigt. Diese Ankündigungen werden nicht zu einem Gesamtbild verbunden oder systematisch aufeinander bezogen. Es fällt vielmehr auf, daß nie im selben Wort Reich Gottes und Menschensohn miteinander genannt werden (§ 19,3 b). Nirgends wird, abgesehen von der apokalyptischen Rede in Mk 13, ein Zukunftsbild entworfen, aber stets werden

<sup>11</sup> Gerhard Dellling, ThW II, 954 f.

die einzelnen Ankündigungen unmittelbar auf die Gegenwart bezogen. Man würde den Charakter der Ankündigungen entstellen, würde man sie von dieser Beziehung auf die Gegenwart lösen und zu einem Zukunftsbild systematisieren. *Sie wollen nicht lediglich schicksalhaft kommende Zukunft ansagen; sie wollen die Gegenwart an dieser Zukunft beteiligen.*

Diese Zukunft aber wächst nicht in Kontinuität einer Entwicklung mit fließenden Übergängen aus der Geschichte heraus, sondern begegnet ihr als ein Gegenüber. Denn „jener Tag“ ist nach der atl. Vorgeschichte des Begriffs der Tag, an dem Gott der Geschichte begegnet.

Dieses in prägnant zeitlichem Sinn zukünftige Kommen des Reiches, des Gerichts, des Menschensohnes und, in all dem, Gottes, wird von Jesus aber noch genauer bestimmt, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

#### b) Das Nahekommen (die sog. „Naherwartung“)

In den Summarien (Mk 1,15; Mt 4,17), aber auch schon in der Logien-Überlieferung über die Aussendung (Lk 10,9.11 par Mt 10,7) findet sich die Formel: *ēngiken hē basileia tou theou* (das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen). Dodd meinte zwar, *ēngiken* könne auch „anwesend“ bedeuten oder lediglich die räumliche Nähe aussagen. Dieser Erklärung neigten nach 1960 auch Ernst Fuchs und ihm Nahestehende zu. Werner Georg Kümmel jedoch wies nach<sup>12</sup>, daß das Perfekt *ēngiken* an allen ntl. Stellen besagt: „Es ist nahe herbeigekommen“. Diese formelhafte Ankündigung geht wahrscheinlich auf Jesus selbst zurück, denn das missionarische Kerygma der Gemeinde lautete anders, und dem Judentum ist diese Formel fremd<sup>13</sup>.

Daß Jesus auf alle Fälle eine zeitliche Nähe von Gottes endzeitlichem Hervortreten „missionarisch“ ankündigte, ist eindeutig dem Bildwort vom Feigenbaum zu entnehmen: „Wenn seine Zweige grün werden, so erkennt ihr, daß der Sommer nahe ist. Wenn ihr dies geschehen seht, so erkennt, daß es nahe vor der Tür ist“ (Mk 13,28 f par). Dieses Bildwort ist ein Weckruf, der auf die Zeichen der Zeit (Lk 12,54 ff), nämlich Jesu Wirken, aufmerksam macht. Dieselbe kerygmatische Absicht wie dieses *engys* (nahe) hat das *ēngiken* (es ist nahe herbeigekommen).

Demgegenüber sind andere Hinweise auf die Nähe Trostworte für die Jünger. Die an das Gleichnis vom ungerechten Richter anschließende Erklärung Lk 18,8a verheißt, daß Gott denen, die ihn anrufen, in Kürze (*en tachei*) Recht schaffen werde. Vielleicht ist dies den Jüngern gesagt, die um das Kommen des Reiches bitten.

Drei weitere Worte nennen in gleicher kerygmatischer Absicht eine bestimmte kurze Frist. In der apokalyptischen Rede steht das Einzellogion

<sup>12</sup> Kümmel, Naherwartung, 35.

<sup>13</sup> Jeremias, Theol. 41.

Mk 13,30 par: „Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht.“ „Dies alles“ sind hier die Endereignisse. „Dieses Geschlecht“ ist diese Generation. Noch innerhalb dieser Generation soll das Ende hereinbrechen!

Dieselbe Frist nennt noch bestimmter das viel diskutierte Logion der Markusüberlieferung, das in Mk 9,1 lautet: „Amen, ich sage euch, es sind einige unter den hier Stehenden, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen werden, daß das Reich Gottes in Kraft gekommen sein wird.“ D. h. einige aus dem Kreis derer, denen Jesu Erdenwirken begegnete, werden das Reich Gottes als Veränderung der Weltverhältnisse kommen sehen. Diese Ankündigung ist nicht eingetroffen. Um den Eindruck zu vermeiden, Jesus habe sich geirrt, versuchte man es umzudeuten; jedoch sind diese Versuche gekünstelt<sup>14</sup>. Entscheidend aber ist vielmehr, die kerygmatische Absicht dieser Ankündigung zu sehen. *Bultmann*<sup>15</sup> vermutete, mit diesem Wort wolle ein urchristlicher Prophet die Gemeinde über das Ausbleiben der Parusie trösten: Wenigstens einige werden sie noch erleben. Jesu Jünger litten jedoch nicht unter dem Ausbleiben der Parusie, wohl aber focht sie an, daß trotz aller Verheißungen unter ihnen das Sterben umging. Diese Frage wird bereits im ältesten ntl. Brief, in 1Thess 4,13 ff, angesprochen. Dabei wird auf ein Herrenwort verwiesen, nach dem die bis zur Parusie Überlebenden grundsätzlich keinen Vorzug vor den Entschlafenen haben (4,14 f). Auch der redaktionelle Kontext unserer Stelle wie ihre späte legendenhafte Anwendung in Joh 21,23 haben diese Frage im Auge; hier wie dort schließt die Ankündigung Hinweise auf die Kreuzesnachfolge ab. Nach allem ist das Wort ein Trostwort: Einigen der Jünger Jesu wird durch das baldige Hereinbrechen der Gottesherrschaft der Kelch, auf den die Zebedaiden verwiesen werden (Mk 10,38 par), erspart. So kann das Wort aus der Situation Jesu stammen; der Gemeinde macht seine Nichterfüllung je länger desto mehr Schwierigkeiten.

Ähnliches gilt von Mt 10,23b (S): „Amen, ich sage euch, ihr werdet nicht zu Ende kommen mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt.“ Womit werden sie nicht zu Ende kommen? Wahrscheinlich denkt das Wort ursprünglich nicht an die Mission, die der weitere Kontext, Mt 10, anspricht, sondern, wie die Komposition mit Mt 10,23a andeutet, an die Flucht der Jünger. Die Jünger werden, wenn sie verfolgt werden, bis zuletzt eine Zufluchtsstätte in den Städten Israels finden. Auch dieses Wort kann der Situation Jesu entstammen. Daß es ein Prophetenwort aus der palästinischen Urkirche ist, ist nach der dort gegebenen Situation wenig wahrscheinlich.

<sup>14</sup> Diskussion über Mk 9,1 und 13,30 bei Rudolf Pesch, *Naherwartungen*, 1968, 181—188; Kümmel, *Verheißung*, 19 ff.

<sup>15</sup> Trad. 128; ebenso Grässer, *Parusieverzögerung* 136.

Was ergeben diese Worte der Naherwartung? War Jesu Reden und Handeln tatsächlich, wie die konsequente Eschatologie annahm, von einer intensiven Naherwartung geprägt? *Unsere Übersicht ergibt:*

1. Worte der Naherwartung sind keineswegs sehr zahlreich. Sie sind vor allem auch traditionsgeschichtlich keineswegs so zuverlässig wie die Gleichnisse vom gegenwärtigen Kommen des Reiches. Es kann jedoch als sicher gelten, daß Jesus den Tag des Gerichts und der schaubaren Aufrichtung der Gottesherrschaft in bedrängend naher Zukunft erwartete. Vielleicht hat er unmittelbar von einem Kommen des Weltendes in seiner Generation gesprochen.

2. Entscheidend ist, daß er von all dem nicht im Sinne der Apokalyptik redet. Die Apokalyptik leitet seit Dan 7 durch allegorische Visionen des Geschichtsablaufs dazu an, die Weltstunde zu errechnen. Jesus aber lehnt das für die Apokalyptik charakteristische Rechnen mit Fristen grundsätzlich ab und gibt daher keinen Aufriß des Geschichtsablaufs. Lk 17,20 f (S): Das Reich kommt nicht so, daß man sein Kommen an Vorzeichen ablesen kann (*meta paratērēseōs*). Mk 13,32 par Mt: „Von jenem Tag oder jener Stunde aber weiß niemand, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn.“ Diese Beschränkung hat man Jesus schwerlich in der Gemeinde angedichtet, fraglich ist nur, wieweit die Formulierung auf ihn zurückgeht.

3. Dieses Ablehnen des Rechnens gibt seiner Verkündigung eine andere Spitze. Die Apokalyptik verweist auf den Zeiger der Weltuhr: Beim Gesetz ausharren, es dauert nicht mehr lange! Jesus aber setzt seine Hörer akut dem nahen Kommen Gottes aus. Es geht nicht um Wartezeit oder Zeitdruck. Er nimmt vielmehr alles, was den Menschen vom Kommen Gottes distanziiert, auch Raum und Zeit, hinweg und stellt ihn ungesichert vor dieses unberechenbare Kommen, um ihn zur Umkehr zu rufen. Fristen deutet er nur an, um die Jünger zu trösten.

#### c) Die Aufforderung zu wachsamem Warten

Hat die Ankündigung der Nähe diese Struktur, dann paßt sie mit einer Reihe von Jesusworten zusammen, die ihr freilich auf den ersten Blick zu widerstreiten scheinen, indem sie zu wachsamem Warten auffordern.

Diese Aufforderung finden wir einerseits in der *apokalyptischen Rede* (Mk 13 par) und andererseits in den fünf *Parusiegleichnissen*.

Die *apokalyptische Rede* in Mk 13,1—37 ist eine Komposition des Evangelisten; sie wurde in Mt 24,1—37 und Lk 21,5—36 erheblich weitergebildet. Die Überlieferungen, die Markus hier verarbeitete, gehen anders als sonst nur zu einem sehr bescheidenen Teil auf Jesus selbst zurück; der Aufriß wie der größte Teil des Stoffes entstammen der früh-

christlichen Apokalyptik<sup>16</sup>. Dieser Entwurf ist daher in unserer Darstellung erst später theologisch auszuwerten. Hier ist vorweg nur dies festzuhalten: Dieser frühchristliche Entwurf unterscheidet sich in seiner Struktur grundlegend von den Bildern der Endgeschichte in der jüdischen Apokalyptik. Es fehlt vor allem die für jene charakteristische Einteilung des Gesichtsablaufs in Perioden, die ein Errechnen der Weltstunde ermöglicht. Darin wirkt sich der neue Ansatz Jesu aus. Er hat das Errechnen der Weltstunden hier in Mk 13,22 und sonst nachdrücklich abgelehnt. Daher werden nun die apokalyptischen Schrecknisse wie Krieg, Hunger, Erdbeben nicht aufgezählt, um „Vorzeichen“ des Endes zu nennen, sondern um die Wesensgestalt des dem Ende entgegenführenden Gesichtsablaufes zu kennzeichnen. Die Glaubenden sollen nicht auf die Schrecknisse starren, sondern wissen: Dies muß alles geschehen (13,7); wichtig ist nur, wachsam auf das Kommen des Herrn zu warten und das von ihm Anvertraute wirken zu lassen. In diese Richtung wiesen bereits die wenigen von Jesus stammenden Überlieferungen, die in dieser Rede enthalten sind.

Ehe wir auf sie eingehen, muß zur Orientierung über die Texte eine zweite synoptische Apokalypse genannt werden, nämlich *Lk* 17,(20.) 22—37. Sie stammt wohl aus Q und wurde von Lukas durch die Einfügung von V. 22.25.37a zurückhaltend redigiert. So erscheint sie nun als Hinweis auf einen längeren heilsgeschichtlichen Ablauf. Ihr wohl im wesentlichen auf Jesus zurückgehender Grundbestand sind Drohworte. Nach ihnen bricht das Ende, der Tag des Menschensohns, plötzlich über eine in ihren Alltag versunkene Menschheit herein (V. 24.26 f.28—30) und scheidet auch zwischen Menschen, die im Alltag eng miteinander verbunden sind (V. 34 f.37b). Diese Drohworte können in dem Bußruf Jesu an die Öffentlichkeit ihren ursprünglichen Sitz haben.

Dagegen sind die wenigen Jesusworte der Markus-Apokalypse, vor allem das abschließende Gleichnis vom Türhüter (Mk 13,34 ff), im wesentlichen Jüngerbelehrung. Der entscheidende Hinweis auf das Ende, das Gleichnis, ist eines der *fünf Parusiegleichnisse* der synoptischen Tradition. Die übrigen vier Gleichnisse sind in Mt 24,43—25,30 zusammengestellt. Drei von ihnen stammen aus Q: der Hausherr und der nächtliche Einbrecher (Mt 24,43 f par Lk 12,39 f); der verreisende Herr und sein Verwalter (Mt 24,45—51 par Lk 12,41—46; eine Variante hierzu ist möglicherweise Lk 12,36—39 [S]), der vom Gastmahl heimkehrende Herr); die anvertrauten Pfunde (Mt 25,14—30 par Lk 19,11—27); schließlich die zehn Jungfrauen (Mt 25,1—13 [S]).

Für die Evangelisten sprechen diese Gleichnisse das Verziehen der Parusie an; denn die Gleichnisse wurden, wie die Auslegungen in Mk 4

<sup>16</sup> Literatur und Diskussion bei Pesch, a.a.O. (Anm. 14).

par zeigen, schon früh allegorisch verstanden. Die Gleichnisse antworten für sie jedoch nicht auf Fragen nach der Parusie — das war nicht das Problem der Gemeinde<sup>17</sup> —, sondern auf die Situation, die durch das faktische Verziehen der Parusie erwächst, nämlich Gleichgültigkeit und Erschlaffung; beides entstand nicht, weil die Erwartung enttäuscht wurde, sondern weil es schwer wurde, den Auftrag auf Dauer durchzuhalten. Der schlechte Knecht spricht: „Mein Herr verzieht“ (Mt 24,48 par); daher versagt er gegenüber den Brüdern und gibt sich weltlichem Genuß hin. „Als der Bräutigam verzieht“ (Mt 25,5), schlafen die zehn Jungfrauen ein.

Wie sind die Gleichnisse ursprünglich gemeint? Nach *Joachim Jeremias*<sup>18</sup> waren die fünf Parusiegleichnisse sämtlich Krisis-Gleichnisse: „Sie wollen ein verblendetes Volk und seine Führer aufrütteln angesichts des furchtbaren Ernstes der Stunde.“ Sie wollen sagen: „So unerwartet wird die Katastrophe kommen wie der nächtliche Einbrecher, der um Mitternacht erscheinende Bräutigam, der vom Gastmahl zu später Stunde heimkehrende Hausherr, der von weiter Reise zurückkommende Herr! Laßt euch nicht unvorbereitet überraschen!“ Ist damit das tertium comparationis wirklich erfaßt? Diese Gleichnisse reden sämtlich nicht nur von unangenehmer Überraschung, sondern von Verantwortung für Anvertrautes oder Aufgetragenes, die unerwartet gefordert wird. Das gilt selbst von dem Hausherrn, der sein Haus vor dem Einbrecher schützen würde. Sie wollen demgemäß sagen: Jetzt liegt alles daran, das Anvertraute so zu verwalten, daß man bei der unerwartet plötzlich kommenden Rechenschaft bestehen kann. Bei dem Anvertrauten denkt Jesus nicht an Gottes Auftrag für Israel und seine Führer; er mahnt nicht zur Erfüllung des Sinaibundes. Jesus macht die Menschen vielmehr immer wieder für das verantwortlich, was ihnen jetzt durch sein Wirken widerfährt. So sind die Gleichnisse wohl vor allem Jüngerworte. Der Jünger wird aufgerufen, das ihm Anvertraute im Blick auf den Tag der Rechenschaft zu verwalten; dieser Tag wird unberechenbar und doch unerwartet plötzlich kommen. Er war ursprünglich wohl nicht allgemein der Tag des Gerichts, sondern der Tag des Menschensohns. Daß diese Gleichnisse an Jünger gerichtet sind, wird durch den Vergleich mit einem anderen ähnlichen Gleichnis nahegelegt. Am Ende der Bergpredigt wird den Hörern der Weisungen Jesu gesagt: „Wer diese meine Worte hört und sie tut, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf den Felsen baute“; denn er wird in der Gerichtskatastrophe bestehen (Mt 7,24 ff parLk 6,47 ff). In diesem Gleichnis geht es nicht um Anvertrautes, sondern um den Neubau eines Hauses, um die Stellungnahme zu Jesu Angebot.

#### d) Zusammenfassung

Fassen wir all die komplexen Aussagen über das *zukünftige Kommen der Gottesherrschaft* zusammen, so läßt sich sagen:

<sup>17</sup> Selbst die Gegner in 2 Petr 3,4 stellen die Frage: „Wo bleibt nun die Verheißung seiner Parusie?“ nur, um als Gnostiker die futurische Eschatologie überhaupt zu widerlegen; (gg. Grässer, a.a.O. [Anm. 15], 137 ff).

<sup>18</sup> Gleichnisse<sup>7</sup>, 60; Jeremias, Theol. 128—140 rekonstruiert eine Zukunftserwartung Jesu, die sein ganzes Wirken in den Horizont der nahen „Katastrophe“ rückt (s. Anm. 10), während sie für Jesus zweifellos primär im Licht des kommenden Heils der Gottesherrschaft steht.



1. Jesus entwickelt zweifellos eine intensive futurische Eschatologie: Gottes Herrschaft und Gottes Gericht sind unberechenbar nahe gekommen — und es ist doch die zeitliche Zukunft eines Tages, der noch nicht heute ist.

2. Diese Ankündigung berührt sich mit den eschatologischen Erwartungen der jüdischen Umwelt und hebt sich doch von ihnen ab. Sie teilt mit den Apokalyptikern wie mit den Essenern die Naherwartung. Naherwartung ist nichts Jesus oder der Urgemeinde Eigenes; eigen ist ihm nur Art und Zweck der Ankündigung der Nähe. Apokalypsen und essenische Texte wollen durch die Ankündigung der Nähe erreichen, daß sich Israel trotz aller Schwierigkeiten für den Gehorsam gegenüber dem Gesetz entscheidet und ihn noch kurze Frist durchhält. Jesus aber will mehr als Entscheidung für seine Forderungen und Zusagen.

3. Kennzeichnend ist, daß bei ihm der Inhalt des Kommenden primär nicht wie dort das Gericht, sondern das Heil der Gottesherrschaft ist, sowie vor allem, daß er die zukünftig kommende Gottesherrschaft noch in ganz anderer Weise auf die Gegenwart bezieht, als es dort geschieht. In der Bultmannschule redete man in den 60er Jahren, über *Bultmann* hinausgehend, gern von einem Hereinragen des Reiches in die Gegenwart. Ein solches Hereinragen kennen auch die Pharisäer: Man nimmt jetzt schon das Joch der Gottesherrschaft auf sich. Auch Johannes der Täufer vollzieht schon jetzt gleich dem Kommenden eine Taufe. Jesus aber verbindet die Gegenwart in anderer Weise mit der eschatologischen Zukunft. Er spricht, zunächst unverständlicherweise, auch davon, daß die Herrschaft Gottes schon gegenwärtig kommt, und dieses gegenwärtige Kommen ist gerade noch nicht das zukünftige.

### 3. *Das gegenwärtige Kommen der Gottesherrschaft*

Die Worte vom gegenwärtigen Kommen des Reiches sind nicht nur traditionsgeschichtlich weithin viel zuverlässiger überliefert, sondern auch sachlich viel zentraler als die vom zukünftigen Kommen.

#### a) Die Heilszeichen

Den Anspruch, daß Gottes Herrschaft gegenwärtig komme, erhebt Jesus zunächst im Blick auf sein Wunderwirken. Er kennzeichnet seine Heilungen als Zeichen der Heilszeit: „Wenn ich aber durch den Finger (Mt: Geist) Gottes die Dämonen austreibe, ist Gottes Reich schon zu euch gelangt“ (Lk 11,20 par Mt 12,28). Und doch wirken jüdische Exorzisten von außen gesehen dasselbe, wie Jesus in Mt 12,27 par selbst sagt. Entsprechend antwortet Jesus dem Täufer, der nach dem Erfüllungscharakter seiner Sendung fragt: „... berichtet Johannes, was ihr hört und

seht: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf . . ." (Mt 11,4 f par Lk). Diese Erklärung nimmt atl. Weissagungen für die Heilszeit auf (Jes 29,18 f; 35,5 f). Was jetzt durch Jesus geschieht, soll mit Worten der Weissagung berichtet werden. Wieder erhebt Jesus einen unerhörten Anspruch: Das für die Heilszeit verheißene universale Heilwerden soll jetzt durch sein Wirken geschehen. Und doch geschieht durch ihn konstatierbar nicht mehr, als was im AT von Mose oder Elia berichtet wird. Von einem universalen Heilwerden kann keine Rede sein.

Wie ist dieser Anspruch zu verstehen? *Bultmann* erklärt zu beiden Logien: „Das alles bedeutet nicht, daß die Gottesherrschaft schon Gegenwart ist; es besagt aber, daß sie im Anbruch ist.“<sup>19</sup> Und *Conzelmann* fügt erläuternd hinzu: „Aber man darf die jetzigen Zeichen nicht einfach mit dem Reich Gottes gleichsetzen. Wenn dieses einmal eingetroffen ist, dann wird der Kampf . . . überhaupt zu Ende sein.“<sup>20</sup> Demgegenüber sehen andere, daß Jesu Heilungen nach dem Logion Mt 11,4 f nicht nur Vorzeichen des kommenden Reiches, sondern Zeichen der Heilsgegenwart sind und halten das Wort daher für eine verklärende Deutung des Erdenwirkens durch die Gemeinde<sup>21</sup>. Beide Erklärungen weichen dem Anspruch dieser Logien aus. Wir werden ihm nur gerecht, wenn wir weiter unten (§ 16) Jesu sogenannte Wunder unter dieser Leitfrage analysieren: Sind sie im Kontext seines gesamten Wirkens wirklich nicht mehr als z. B. die äußerlich ähnlichen Wunder Elias? Sind sie nicht vielmehr doch Erfüllungsgeschehen, Zeichen der gegenwärtig kommenden Gottesherrschaft?

Die Fortsetzung der Antwort an Johannes den Täufer stellt auch Jesu gesamte Predigt unter die entsprechende Leitfrage: Ist sie „Evangelium“?

## b) Das Evangelium

Die Fortsetzung lautet nämlich: „Und Armen wird das Evangelium verkündigt.“ Auch hier wird atl. Weissagung aufgenommen (Jes 61,1 f). In ihr aber ist, vor allem durch Deuterojesaja, *euangelizesthai* (frohe Botschaft verkündigen) Terminus für die Proklamation der endzeitlichen Heilsherrschaft Gottes geworden, die durch sie anbricht. Die frohe Botschaft lautet: „Dein Gott ist König geworden“ (Jes 52,7). Die Erwartung dieses eschatologischen Freudenboten war in Jesu jüdischer Umwelt lebendig<sup>22</sup>, so daß Jesu Wort von jedem als Hinweis auf ihn verstan-

<sup>19</sup> Theol. 6; ähnlich sieht Jeremias, Theol. 105 f, in der Stelle nur ein Bildwort, das ohne Beziehung auf Jesu Heilen und Predigen lediglich allgemein den Anspruch erhebt: „... die Weltvollendung ist nahe. Und zwar sehr nahe.“

<sup>20</sup> Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54 (1957), 86.

<sup>21</sup> So Peter Stühlmacher, Das paulinische Evangelium I, 1968, 220 f; Karl Kertelge, Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus, in: Rückfrage nach Jesus, Hg. K. Kertelge, 1974, 187 f.

<sup>22</sup> Unter Hinweis auf das hier aufgenommene Wort Jes 61,1 oder auf die Grundstelle Jes 52,7 wird in essenischen wie in rabbinischen Texten der eschatologische Freudenbote erwartet und meist als der eschatologische Prophet beschrieben: In 1 QH 18,

den werden mußte. So kennzeichnet Mt 11,5 auch Jesu Verkündigen und Lehren als Erfüllungsgeschehen, nämlich als „Evangelium“. Und doch gleicht sein Verkündigen — z. B. die Seligpreisungen — dem der Propheten und sein Lehren dem der Schriftgelehrten. Sichtlich ist der Anspruch auch hier nicht errechenbar. Er ergibt vielmehr die Leitfrage, unter der die Forderungen wie das Heilsangebot Jesu zu untersuchen sind. Ist z. B. das Heilsangebot der Seligpreisungen prophetische Verheißung oder „Evangelium“, frohe Botschaft von dem jetzt anbrechenden endzeitlichen Heil? Werden die Hungernden jetzt schon satt und die Trauernden jetzt schon getröstet?

Die Antwort ist weder an Jesu Taten noch an seinen Worten als solchen abzulesen. Sie ergibt sich nur aus der Gesamtheit seines Wirkens, das durch seine Person repräsentiert wird. Daher schließt unser Wort in Mt 11,6 par: „Selig, wer an mir keinen Anstoß nimmt!“ Die Frage nach dem gegenwärtigen Kommen des Reiches ist, wie bereits an Mt 12,28 deutlich wird, letztlich die Frage nach der Person Jesu.

### c) Der Heilsbringer

Vor die Frage, die Mt 11,6 verschlüsselt umschreibt, führt unmittelbar das bekannteste Wort über die Gegenwart der Gottesherrschaft, nämlich Lk 17,20 f (S), dessen Echtheit kaum bestritten wird:

„Das Reich Gottes kommt nicht so, daß man es beobachten kann,  
man wird auch nicht sagen: Hier oder dort!

Denn die Gottesherrschaft ist unter euch!“

Die ersten beiden Zeilen des Wortes sagen: Das Kommen der Gottesherrschaft läßt sich nicht, wie die Apokalyptik will, an Vorzeichen ablesen. Man kann es auch nicht hier oder dort konstatieren. Warum nicht? Die dritte Zeile gibt eine paradoxe überraschende Erklärung: *idou gar entos hymōn estin*. *Entos* heißt im Griechischen „innerhalb, inmitten“, in der LXX auch „inwendig in“. Die liberale Theologie der Jahrhundertwende übersetzte mit Luther „inwendig in euch“ und erklärte: Für Jesus kommt das Reich nicht durch ein apokalyptisches Spektakulum; es ist eine geistig-sittliche Größe. Diese Übersetzung widerspricht jedoch dem Rahmen des Logions; es ist ja Pharisäern gesagt! Aber die Rahmung kann sekundär sein. Diese Übersetzung widerspricht jedoch auch Jesu Vorstellung vom Reich Gottes: Wenn Gottes Herrschaft aufgerichtet

14 wird Jes 61,1 vielleicht auf den Lehrer der Gerechtigkeit bezogen, in 11 Q Melch 6 auf den endzeitlichen Propheten; anschließend wird in 11 Q Melch 15 f Jes 52,7 zitiert und ebenfalls auf diesen gedeutet. In der pharisäisch-rabbinischen Tradition steht mehr die zweite Stelle im Vordergrund: Ps Sal 11,1: „Verkündigt in Jerusalem die Stimme eines, der frohe Botschaft bringt (*ewangelizomenou*): Gott hat sich Israels erbarmt und sie heimgesucht.“ Rabbinische Stellen bei Gerhard Friedrich, ThW II, 712—714; vgl. Peter Stuhlmacher, Das paulinische Evangelium, I. Vorgeschichte, 1968; 141—153.

wird, werden nach den Seligpreisungen nicht nur die Herzen rein, sondern auch die Hungrigen satt. Gottes Herrschaft kommt auf den Menschen zu und nimmt ihn als ganzen auf. So kann *entos* nur besagen: Es ist unter euch. Aber wie kann Gottes Herrschaft schon gegenwärtig unter den Menschen sein, so daß sie nicht mehr nach apokalyptischen Zeichen auszusuchen brauchen? *Bultmann* meinte<sup>23</sup>, es müsse ein futurisches Präsens vorliegen und übersetzte: „Die Gottesherrschaft ist (mit einem Schlage) mitten unter euch“, d. h. sie wird sich nicht durch Vorzeichen ankündigen, sie wird plötzlich unter euch sein. Dieses „plötzlich“ ist jedoch eingetragen; überdies paßt zu dem apokalyptisch als neue Welt gedachten zukünftigen Reich auch nicht das „unter euch“. Der Satz kann nur als Präsens gemeint sein. Dann aber ist zu fragen: Wie ist Gottes Herrschaft jetzt bereits unter den Menschen gegenwärtig? *Kümmel* erklärte<sup>24</sup>, „daß die Gottesherrschaft in Jesus und den um seine Person sich zeigenden Ereignissen der Gegenwart bereits im voraus wirksam geworden ist“. Trifft dies zu? Wird in Jesu Person und Wirken Gottes endzeitliche Herrschaft bereits wirksam? Unter dieser Leitfrage haben wir in einem besonderen Paragraphen nach dem Sinn seines Weges und der Bedeutung seiner Person zu fragen (§ 17).

Aber Gottes Königsherrschaft kann nicht gleichsam nur ein ausstrahlender Punkt, Jesus, sein; zum König gehört das Volk! Mt 11 redet ja auch vom Heilwerden aller. So ergibt sich weiter die Frage: Wo sind die Menschen, das Volk der Gottesherrschaft?

#### d) Das Volk der Gottesherrschaft

Rätselvoll verschlüsselt verweist auf diese Seite der Gottesherrschaft der Spruch Mt 11,12 f aus Q: „Seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird die Gottesherrschaft geraubt und Gewalttätige reißen sie an sich; denn alle Propheten und das Gesetz weissagten bis zu Johannes dem Täufer.“ Der schwer übersetzbare Spruch enthält wohl ein drastisches Bild: Die Gottesherrschaft wird nicht rechtlich erworben, man gewinnt sie wie der Räuber die Beute. — In diesem Sinne überträgt Lk 16,16 das Wort in die Missionsprache: „Seitdem wird das Evangelium vom Reiche Gottes verkündigt . . .“ — Es geschieht in der Tat Unerhörtes; Jesus hält es den Pharisäern, der jüdischen Kerngemeinde, vor: „Amen, ich sage euch, Zöllner und Dirnen gehen vor euch in die Gottesherrschaft ein“ (Mt 21,31 [S]). Der Komparativ ist absolut gemeint: Sie gehen ein, ihr nicht! Nicht die Gruppen der Frommen, die sich redlich bemühen, sondern Zöllner und Dirnen gewinnen das Reich Gottes. Und

<sup>23</sup> Bultmann, Theol.<sup>8</sup> 5; ebenso Jeremias, Theol. 104.

<sup>24</sup> Verheißung 28 f.

das geschieht jetzt, seit den Tagen des Johannes<sup>25</sup>. Jetzt ist die Zeit der Weissagung zu Ende, die Erfüllung bricht an; jetzt wird in dieser Weise das Volk der Gottesherrschaft gesammelt. Ist Jesu Jüngerschaft bereits das Volk der Gottesherrschaft? Auch auf diese Frage wird noch gesondert einzugehen sein (§ 20).

So stellen Jesu Aussagen über das gegenwärtige Kommen der Gottesherrschaft die *Leitfragen für die Darstellung seines Wirkens*: Wie können seine *Wunder* (§ 15—16), seine *Forderungen* (§ 9—11), seine *Heilszusagen* (§ 12—14), seine *Person* (§ 17—19) und seine *Jüngerschaft* (§ 20 bis 21) Ausdruck des gegenwärtig kommenden Reiches sein? Dieser Anspruch Jesu erscheint durchweg als rätselvoll und anstößig. Daher hat Jesus selbst diesen Anspruch in den Reich-Gottes-Gleichnissen kerygmatisch erläutert.

#### e) Die Gleichnisse vom Kommen der Gottesherrschaft<sup>26</sup>

Markus stellt in 4,1—34 vier Gleichnisse zusammen, die nach dem Wort vom Sinn der Gleichnisrede 4,10—12, den Jüngern „das Geheimnis des Reiches Gottes“ erschließen sollen. Lukas folgt ihm (8,4—18), reduziert jedoch auf zwei Gleichnisse. Matthäus aber fügt in 13,1—52 sieben Gleichnisse dieses Themas zu einer Rede zusammen und bezieht noch weitere vier Gleichnisse auf das Reich Gottes: 18,23; 20,1; 22,2; 25,1. In Jesu Umwelt redete man vielfach in Bildern; die von ihm überlieferten Gleichnisse aber heben sich durch ihre lebendige ansprechende Unmittelbarkeit so sehr von allem Vergleichbaren ab, daß sie heute allgemein als Jesus eigen angesehen werden. Die Gleichnisse in Mt 13 sprechen genau die Fragen an, die Jesu rätselvoller Anspruch, daß durch sein Wirken schon gegenwärtig Gottes Reich komme, stellt. Dieses gegenwärtige Kommen ist „das Geheimnis der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11 par).

In Jesu Wirken geschieht, so erklärt das *Gleichnis vom Säemann* (Mt 13,3—9), ein Säen, dem, wie jeder weiß, neben Mißerfolg die Frucht folgt, die immer wieder überwältigend groß ist. „Ein Säemann geht aus zu säen, eine Botschaft wird verkündigt — weiter nichts; und das bedeutet eine

<sup>25</sup> Jeremias, Theol., 54, möchte die Hinweise auf das Wirken Johannes des Tüfers in Mt 11,12 als inklusiv („... seit den Tagen Johannes des Tüfers“), in Lk 16,16 hingegen als exklusiv („bis Johannes“) verstehen: „Nach Matthäus ... gehört der Täufer schon zum neuen Äon bzw. leitet er eine Zwischenzeit“ ein, „die den Auftakt zum neuen Äon bildet.“ So habe auch Jesus das Logion gemeint. Erst Lukas lasse die Heilszeit nach dem Tode des Tüfers beginnen. Jesus denkt jedoch nicht in der Kategorie „Äon“ und stellt auch den Täufer nicht in dieser Weise mit sich zusammen; für ihn kommt das Reich dynamisch durch sein Wirken (§ 7,2).

<sup>26</sup> Lit.: Adolf Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* I<sup>2</sup>.II,1910; Charles Harold Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1936 (1965<sup>17</sup>); Nils Alstrup Dahl, *The Parables of Growth*, in: *StTh* 5 (1951) 132—165; Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, 1962<sup>7</sup>; Eta Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, 1969<sup>8</sup>; Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu*, 1970;

neue Welt.“ Diese Auslegung *Schniewinds*<sup>27</sup> trifft das Entscheidende, auch wenn sie zu sehr von der Gemeindesituation her formuliert ist. In der Situation Jesu ist das Säen nicht lediglich Jesu Wort, sondern sein gesamter Einsatz. Das Gleichnis hilft die welthafte Anschauung zu durchstoßen und nach dem verborgenen Geschehen zu fragen, ohne daß es dieses, wozu *Dodd* neigt, zur platonischen Idee macht<sup>28</sup>. Es ist nicht nur Erklärung, sondern zugleich Zusage: Durch Jesu Wirken kommt das Reich so gewiß, wie durch das Säen die Ernte. Es kommt — wie nach palästinischem Denken die Frucht — nicht, weil Jesu Wirken eine die Welt fortschreitend verändernde Idee in sich trägt, sondern weil Gott selbst in ihm verborgen am Werk ist.

Nun muß freilich noch mehr durchstoßen werden als welthafte Anschauung. Das wird an den Gleichnissen vom *Unkraut* unter dem Weizen und vom *Fischnetz* deutlich (Mt 13,24—30.47 f [S]). Beide Gleichnisse prägen ein: Unkraut und Weizen, faule und gute Fische können und werden erst am Ende voneinander getrennt werden. Dieses Bild spricht sichtlich eine Frage an, die Jesu Aussagen über das gegenwärtige Kommen des Reiches jedem Hörer aufdrängen. Nach der allen jüdischen Richtungen gemeinsamen Erwartung, auch nach Johannes dem Täufer und der atl. Prophetie, kommt Gottes Herrschaft durch die große Scheidung. Der, der Gottes Herrschaft bringt, gleicht dem Bauern, der die Spreu vom Weizen scheidet. An Jesu Wirken ist nichts von dieser Scheidung wahrzunehmen. Selbst in seinem Jüngerkreis ist noch der Versucher am Werk. Das Gleichnis zeigt: Gottes Reich kommt durch das Säen und durch das Sammeln, die notwendige Scheidung wird beiden folgen. Und jeder, der einmal von Jesus hörte: „Dein Glaube hat dich gerettet“, versteht: Nur auf diese Weise kann und wird Gottes Reich kommen. Der Jünger muß das Miteinander von Weizen und Unkraut tragen, auch in seiner eigenen Existenz. Der Evangelist Matthäus wendet das Gleichnis in der von ihm selbst formulierten Deutung (Mt 13,36—40) auf die Gemeindesituation an. Es zeigt für ihn an, daß die *Kirche ein corpus mixtum* ist; dies nimmt der Gemeindegott, die er in 18,15—20 und 22,11—14 wie kein anderer im NT vertritt, jedes pharisäische Pathos. Ursprünglich aber ist das Gleichnis viel grundsätzlicher gemeint: Jesus bringt das Heil, dem,

---

Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, 1971. Klaus-Peter Jörns, Die Gleichnisverkündigung Jesu. Reden von Gott als Wort Gottes, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Hg. Eduard Lohse u. a., 1970, 157—178.

<sup>27</sup> NTD Markus z. St.

<sup>28</sup> Richtig Eichholz, a.a.O. (Anm. 26), 78: „Jesus deutet die Chiffren der Geringheit der Anfänge als Chiffren des kommenden Reiches. Im verkennbar Geringen verbirgt sich schon jetzt Gottes kommender Tag.“ Dagegen verdeckt Jeremias, Gleichnisse 149 f, den Skopus, wenn er das Gleichnis als Trost über die Mißerfolge der Vorarbeit Jesu für das Kommen des Reiches versteht.

johanneisch geredet, die *krisis*, die Verurteilung, folgt, nicht das Heil als Folge der *krisis*.

Einem entsprechenden Einwand begegnet das Doppelgleichnis vom *Senfkorn und Sauerteig* (Mt 13,31—33). Beidemale bewirkt ein unscheinbarer Anfang ein umfassendes Endergebnis. Dieses tertium comparationis spricht den Widerstreit an, der jedem bei dem Wort Mt 11,4 f auffällt. In der Heilszeit sollen universal Krankheit und Sterben verschwinden, Jesus aber heilt einzelne und auch sie nur vorübergehend. Noch mehr: Auch Jesu Wort gewinnt immer nur einzelne und auch die Nachfolgenden versagen immer wieder. Wie kann man es Evangelium, Proklamation der universalen Gottesherrschaft nennen? Die Differenz zwischen dem, was durch Jesu Wirken geschieht, und dem was die Erfüllung der Weissagung bzw. das Kommen des Reiches meint, ist nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ: Selbst die wenigen einzelnen, denen durch Jesus Heilung oder Berufung in die Nachfolge widerfuhr, werden weder leiblich noch seelisch vorfindlich neue Menschen. Das Gleichnis erklärt: Was durch Jesus geschieht, gleicht quantitativ und qualitativ einem Senfkorn, aus dem der große Baum wird, der schon bei Daniel das weltumspannende Reich symbolisiert, oder dem Sauerteig, der den ganzen Teig durchsäuert. Genau durch dieses unscheinbare Wirken Jesu und nur auf diesem Weg kommt das Reich Gottes, durch das alles neu wird. Das Gleichnis ist auch heute unvermindert akut: Was ist nach einer zweitausendjährigen Geschichte des Christentums als Weltreligion von dem neuen Menschen und der neuen Welt zu sehen? Nichts als das Senfkorn! Menschen, die durch die Botschaft zu Glauben und Nachfolge berufen sind. Und doch kommt so und nur so die neue Welt; das ist nach Ostern gewisser als vorher.

Kommt das Reich Gottes in dieser Weise, dann kann es, vom Menschen her gesehen, nicht herbeigezwungen werden, weder durch das Leistungsprinzip der Pharisäer noch durch den Rigorismus der Essener noch durch die revolutionäre Aktivität der Zeloten. Dann kann es nur gefunden werden, wie der *Schatz im Acker* und die *kostbare Perle*. Und wer gefunden hat, der gibt nicht wie jene etwas, sondern alles dafür, freiwillig und mit Freude. Das Doppelgleichnis vom Schatz und von der Perle, Mt 13,44—46, erklärt speziell Jesu Nachfolgeruf. Er erscheint unverstündlich hart, weil er aus allen menschlichen Bindungen löst: Mt 8,18 bis 22. Das Gleichnis erklärt allen, die ihm ohne zu rechnen folgten, weil sie getroffen waren, was ihnen widerfahren ist: Genau auf diese Weise, durch die Nachfolge, findet man den Schatz und die Perle. Es ist klug, alles andere dranzugeben. Noch mehr: Die Freude über das Gefundene macht das Drangeben leicht. Nur auf diese Weise wird das Reich Gottes gewonnen.

So läßt sich zusammenfassen: 1. Die Gleichnisse in Mt 13 sagen über das Kommen des Reiches aus: Gottes Reich kommt nicht, wie es noch Johannes der Täufer erwartete, schaubar, sondern verborgen durch das menschliche Wirken eines Säemanns. Es kommt nicht durch richterliche Scheidung, sondern durch Säen und Sammeln, nicht universal und total, sondern durch das Senfkorn. Es kann deshalb nicht durch menschliche Leistung gewonnen, sondern nur gefunden werden. — 2. All dies wird nicht als Lehre entwickelt, sondern als Deutung des Wirkens Jesu gesagt. Die Gleichnisse erklären, was durch Jesus geschieht und was er beansprucht. Sie erklären es nicht beschreibend, sondern ansprechend. Der Hörer wird immer wieder durch die Kraft der Bilder überführt: So ist es und so muß es sein! Aber die Sache versteht er erst, wenn er selbst durch die Nachfolge in sie hineingenommen wird. — 3. So sind Jesu Gleichnisse vom Reich an alle gerichtet, aber nur die Nachfolgenden erfassen die gemeinte Sache: „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben, den übrigen aber widerfährt alles in Rätselrede“ (Mk 4,11).

Mit all dem aber ist abschließend die Frage gestellt: Wie denkt Jesus sich das Reich Gottes, daß es dem Senfkorn wie dem großen Baum gleicht, daß es gegenwärtig und zukünftig zugleich kommen kann?

## § 8: Der Inhalt der Gottesherrschaft und ihr Verhältnis zum Weltbestand

*Lit.:* s. zu § 7 und Anm. 2. 4. 7.

Jesus hat seinen Begriff des Reiches Gottes nirgends definiert und gegenüber dem der Umwelt abgegrenzt. Daraus folgert *Bultmann*<sup>1</sup>, er habe den Begriff seiner Umwelt übernommen. Aber Jesus analysiert nie wie Plato Begriffe und malt nie wie die Apokalyptik Vorstellungen aus. Die Begriffe, die er aus der Umwelt aufnimmt, gewinnen immer nur im Vollzug der Anrede an den Menschen den ihnen eigentümlichen Sinn. Wie Jesus sich die Gottesherrschaft inhaltlich denkt, können wir zwei zentralen, im Kern zweifellos auf ihn zurückgehenden Worten an die Menschen entnehmen, nämlich den Seligpreisungen und dem Vaterunser. Was aus ihnen für den Begriff folgt, bestätigt sich gegenseitig.

### 1. Das inhaltliche Wesen des Reiches Gottes

a) *Die Seligpreisungen*<sup>2</sup>. Matthäus bringt in 5,3—12 acht Seligpreisungen, die durch eine aus der Reihe fallende neunte ergänzt werden. Bei

<sup>1</sup> Theol., § 3,1.

<sup>2</sup> Lit.: Jacques Dupont, *Les Béatitudes*, 1958 (= 1969).



Lukas stehen an derselben Stelle, zu Beginn der Feldrede, in 6,20—23 vier Seligpreisungen; sie entsprechen der ersten, zweiten, vierten und neunten bei Matthäus. Zumindest diese vier Seligpreisungen gehen aller Wahrscheinlichkeit nach auf Jesus selbst zurück. Ihre Grundform läßt sich unter der redaktionellen Ausgestaltung durch die beiden Evangelisten verhältnismäßig leicht erkennen.

Die erste Seligpreisung verheißt den Armen Anteil am Reiche Gottes: „Selig die Armen; denn ihrer ist das Reich Gottes!“ Die nächsten beiden Seligpreisungen verheißten den Hungernden, daß sie satt werden, und den Trauernden, daß sie getröstet werden. Überlegt man, wie sich diese Verheißungen zu dem Anteil am Reich Gottes verhalten, so gibt es nur eine Antwort: Die Stillung des Hungers wie die Tröstung sind Verheißungen für die Heilszeit. All dies widerfährt, wenn Gottes Reich kommt. In den Verheißungen der Seligpreisungen entfaltet sich also wie in einem Regenbogenspektrum, was das Reich Gottes bringt. So können wir den Seligpreisungen über Jesu Reich-Gottes-Vorstellung dies entnehmen:

1. Das Reich Gottes bringt die Tröstung, die alles Leid beseitigt, und die Sättigung, die alles Hungern aufhebt. Die Evangelisten heben jeweils eine Seite dieses Heilwerdens besonders hervor, Lukas den Hunger nach Brot, Matthäus den Hunger nach Gerechtigkeit. Jesu Verheißung aber meint Hunger und Leid so umfassend, wie die hinter ihr stehenden atl. Traditionen. Das Reich Gottes bringt demnach ein leibliches und geistliches *Heilwerden*, d. h. im Endergebnis *eine neue Welt* ohne Mangel und Leid, eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit. Auf Grund der Seligpreisungen Jesu entwirft der Seher Johannes in Offb 21,1—5 die Vision der neuen Welt.

2. *Wie* kommt dies Neue? Das Reich kommt durch ein Handeln Gottes am Menschen. Gott nämlich ist nach palästinischem Sprachgebrauch Subjekt der passiven Verheißungen: „Sie werden getröstet werden“ will sagen: Gott wird sie trösten. „Sie werden satt werden“ bedeutet: Gott wird die Hungernden satt machen. Nehmen wir die zweite Gruppe der Seligpreisungen bei Matthäus, die auf alle Fälle sachlich Jesus zugehören können, hinzu, so können wir fortfahren: Er wird sich der Barmherzigen erbarmen und die Friedensstifter seine Kinder nennen (Mt 5,7—10). Demnach ist das Kommen des Reiches hier primär *theozentrisch* als personales Handeln Gottes am Menschen gesehen. Das Reich kommt zentral in der Weise, daß Gott dem Menschen begegnet und ihn in seine Gemeinschaft hineinnimmt. Es bricht dort an, wo Gott die Trauer und das Hungern überwindet, letztlich barmherzig den Menschen als Kind annimmt.

Wenn Gottes Reich in dieser Weise kommt, verstehen wir, daß Jesus von einem gegenwärtigen Kommen des Reiches reden kann, obgleich die Welt des Hungers und des Sterbens noch weiter besteht. Das Kommen

des Reiches wird im Ansatz von der Veränderung der Weltverhältnisse unabhängig<sup>3</sup>.

3. Die Spitze des Reiches, mit der es zuerst und entscheidend auf die Menschen zukommt, ist demnach *die Zuwendung Gottes zu den Menschen*, die, wie deutlich wurde, *in Jesu Wirken* geschieht. Für das Judentum war die Spitze ganz anders. Für die Pharisäer war das erste und entscheidende die Forderung des Gesetzes, mit der man das Joch der Königsherrschaft auf sich nimmt, für alle war es das Gericht nach dem Gesetz, der Sturz der Mächtigen, die Umwandlung des Kosmos. All dies wird von Jesus nicht einfach annulliert, aber es ist nicht mehr der Vorspann für das Kommen der Gottesherrschaft. Sie kommt zunächst unabhängig vom Gesetz, unabhängig von der Veränderung der Verhältnisse; die Veränderung der Verhältnisse wird als Auswirkung folgen.

4. All dies bedeutet gerade nicht, daß es, wie der Liberalismus meinte, für Jesus nur um Gott und die Seele geht. Das leibliche Sattwerden ist ebenso eingeschlossen wie die Beseitigung des Sterbens. Jesus verweist in Mt 11,4 f nicht nur auf sein Wort, sondern auch, ja zuerst auf sein Heilen. *Gottes Reich bringt auch neue Verhältnisse*, eine neue Gesellschaft, *aber es kommt nicht durch die Veränderung der Verhältnisse*, sondern von der Mitte des Weltgeschehens her: *Es kommt, wenn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Sinne der atl. Verheißung vom neuen Bund heil wird*. Jesus denkt nicht wie Philo philosophisch-spiritualistisch, sondern theozentrisch; er denkt nicht in apokalyptischen Konstruktionen, sondern von der Verheißung der Schrift her.

b) *Das Vaterunser*. Daß Jesus das Reich Gottes in dieser Weise sah, wird durch *das Vaterunser* (Mt 6,9—15 par Lk 11,2—4)<sup>4</sup> bestätigt. Wie die Seligpreisungen das Reich anbieten, so lehrt das Vaterunser um das Reich bitten<sup>5</sup>. Angebot und Bitte entsprechen einander.

<sup>3</sup> Nach Jeremias, Theol. 122, bricht „im Evangelium vom göttlichen Erbarmen mit den Armen schon etwas von der künftigen Basileia in die Gegenwart“ herein. In Wirklichkeit bricht nicht „etwas“ von ihr, sondern sie selber mit ihrer Spitze herein. Dies geschieht zudem nicht, wie nach Ostern, in einem „Zusprechen“ von Vergebung, sondern in Jesu Zuwendung.

<sup>4</sup> Lit.: Ernst Lohmeyer, *Das Vaterunser*, 1946 (1962<sup>5</sup>); Karl Georg Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, 1950. Thomas Walter Manson, *The Lord's Prayer*, Bulletin of the John Rylands Library 38, Manchester 1955/56, 99—113.436—448; Heinz Schürmann, *Das Gebet des Herrn erläutert aus der Verkündigung Jesu*, 1961; Joachim Jeremias, *Abba*, 1966, 152—171; ders., *Theol.* 188—196.

<sup>5</sup> Ursprünglich ist weder der längere Text in Mt 6,9—15 noch der kürzere in Lk 11, 2—4 als solcher; der Grundbestand muß vielmehr aus beiden ermittelt werden. Dabei ergibt sich insbesondere, daß die 3. und 7. Bitte bei Matthäus wohl Erweiterungen sind, daß die Matthäus-Formulierungen aber im allgemeinen ursprünglicher sind. Im ganzen hatte der Grundbestand des Gebets zweifellos dieselbe Struktur wie der vorliegende Text; er geht sicher auf Jesus zurück.

1. Der *Aufbau* des Gebets läßt den *Inhalt der Gottesherrschaft* erkennen. Die ersten drei Bitten erklären sich wechselseitig. Gottes Herrschaft kommt, wenn Gott als Gott anerkannt wird und sein gnädiger Wille geschieht. Ihr Kommen ist auch hier streng theozentrisch orientiert. Die zweite Hälfte des Gebets korrespondiert der ersten. Sie nennt, was den Beter von Gottes Herrschaft scheidet. Wird er in Gottes Herrschaft hineingenommen, dann nimmt Gott die Sorge um das Brot und die Schuld weg. Gottes Herrschaft bedeutet auch hier ein neues Verhältnis zu Gott, durch das Leibliches und Geistliches heil wird<sup>6</sup>.

2. Dieses theozentrisch gesehene Kommen des Reiches erscheint auch hier als die Spitze, nicht als die Folge der endzeitlichen Veränderung. Jesus gab seinen Jüngern dieses Gebetsmodell vielleicht auch, um das formal ähnliche Achtzehngebet abzulösen<sup>7</sup>. In diesem täglichen Gebet des jüdischen Menschen folgte die Bitte um die Aufrichtung von Gottes Königtum erst als die elfte nach vielen anderen. Hier wird das Reich als Folge der Veränderung der Weltverhältnisse erwartet. Im Vaterunser wird dem Logion Mt 6,33 par gemäß „*zuerst das Reich Gottes erstrebt*“ und alles andere als seine Folge erbeten.

3. Fragt der Jünger, dem dieses Gebet gegeben wird, wie seine Bitten erfüllt werden, dann sieht er den, der vom Sorgen befreit und die Sünder annimmt. Jede Bitte des Vaterunser hat ihre *Erfüllung in dem, was Jesus jetzt wirkt*, auch wenn es gegenüber dem Ganzen der Bitten ein Senfkorn ist. Durch dieses Wirken kommt in der Tat Gottes Herrschaft, wenn auch in vorläufiger Gestalt<sup>8</sup>.

Was *ergibt sich* insgesamt? Ist Gottes Herrschaft inhaltlich in dieser Weise bestimmt, dann wird verständlich, daß es gegenwärtig und zukünftig zugleich kommt. Ist die schlechthin entscheidende Mitte der Gottesherrschaft, daß Gottes Verhältnis zum Menschen heil wird, dann bricht sie überall dort an, wo durch Jesus die Beziehung eines Menschen zu Gott neu wird, auch wenn das leibliche Leben und die Welt noch nicht heil geworden sind. Dann kann sein Kommen aber auch nicht auf das neue Verhältnis zu Gott beschränkt bleiben, dann müssen auch das leibliche Leben und die Geschichte einbezogen werden; denn Gott ist der Schöpfer.

<sup>6</sup> Dieses Verständnis des durch die Struktur des Gebets gegebenen Sachzusammenhangs wird verbaut, wenn man, wie z. B. Erich Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, 1957, 99, auf Grund eines religionsgeschichtlichen Vorurteils das erbetene Kommen des Reiches mit dem des neuen Äon gleichsetzt.

<sup>7</sup> Paul Fiebig, *Das Vaterunser*, 1927; Dalman, *Worte Jesu*, 283—321 (365); Bill. IV, 208—220.

<sup>8</sup> So die ausgezeichnete Auslegung durch Julius Schniewind, *NTD Matthäus*, zu 6,9—13.

Daher hat das Kommen des Reichs schon jetzt seine Rückwirkung auf den Weltbestand.

## 2. Das kommende Reich und das Weltgeschehen

### a) Das apokalyptische Weltbild

Was wir eben aus dem Inhalt der Reich-Gottes-Vorstellung folgerten, nämlich ihre Unabhängigkeit von einem kosmischen Vorspann, bestätigt sich, wenn wir nach Jesu Äußerungen zum apokalyptischen Weltbild fragen, speziell zur *Zwei-Äonen-Vorstellung*. Diese Vorstellung hat sich, wie deutlich wurde (§ 6,4 a), zur Zeit Jesu erst entwickelt. Jedenfalls ist nach ihr der zukünftige Äon (*haolām habbā = ho aiōn ho erchomenos* oder *ho mellōn*) die kommende Welt und zugleich die kommende Weltzeit; sie löst als neuer Kosmos diesen Äon (*ha olām hasseh = ho aiōn houtos*) ab. Für die Apokalyptik kommt die eschatologische Gottesherrschaft, soweit überhaupt von ihr geredet wird (§ 6,4 a), gleichsam im Paket des neuen Äons. In Jesu Predigt aber spielt dieses apokalyptische Weltbild keine Rolle. Der Begriff *aiōn* taucht in der Bedeutung „Äon“ in den synoptischen Jesusworten nur selten auf. An fast allen Stellen erweist ihn schon die Parallelüberlieferung als nachträglich aus der Gemeindetheologie eingefügt. Mt 12,32 heißt es zwar: „Ihm wird nicht vergeben, weder in diesem noch im kommenden Äon“, aber diese Wendung fehlt in der Parallelüberlieferung in Mk 3,29 wie in Lk 12,10. In Mk 10,30 wird gegenübergestellt: „In dieser Zeit“ (*en tō kairō toutō*) und „im kommenden Äon“; beides fehlt in Mt 19,29. Auch in Lk 20,34 f ist die Unterscheidung zwischen „diesem“ und „jenem Äon“ gegenüber par Mk/Mt nachträglich eingefügt. Demnach hat Jesus selbst überhaupt nicht von dem „zukünftigen Äon“ gesprochen<sup>9</sup>; diese Wendung war nicht geeignet, seine Botschaft auszusagen, weil sie das eschatologische Kommen Gottes in ein kosmisches Geschehen einschließt. Auch die einzige Wendung, die darüber hinaus „diesen Äon“ erwähnt (Lk 16,8) ist, wie ihre Wiederholung in Lk 20,34 erweist, sekundär<sup>10</sup>.

So ist das Kommen der Herrschaft Gottes für Jesus nicht dem Weltgeschehen ein- und untergeordnet, wohl aber *gibt es umgekehrt der zukünftigen wie der gegenwärtigen Welt das Gesicht*. Beide Aspekte sind im folgenden noch kurz zu erörtern.

<sup>9</sup> Gleiches gilt, was meist zu wenig beachtet wird, von Paulus, der lediglich von „diesem Äon“ spricht, um die jetzige Weltsituation zu kennzeichnen.

<sup>10</sup> In einer Reihe von Stellen, die ursprünglich nur von *aiōn* = Welt reden, ist verschiedentlich das *houtos*, (diese) textkritisch sekundär eingedrungen, so in Markus (4,19) par Mt 13,22; Mt 13,(39.)40.49; 24,3; (28.20).

## b) Das Bild der zukünftigen Welt

Im Unterschied zur Apokalyptik und zum Rabbinismus verzichtet Jesus auf jedes gegenständliche Ausmalen der zukünftigen Welt, die von der Herrschaft Gottes gestaltet sein wird. Er kennzeichnet dieses überweltliche Sein lediglich in zweifacher Weise:

1. Er nimmt mehrfach das atl.-jüdische Bild vom *eschatologischen Freudenmahl* auf. Nach der Jesaja-Apokalypse, Jes 25,6, bereitet Gott in der Vollendung allen Völkern ein Mahl; nach 1 QSa versammelt der Messias bei seinem Kommen die Essener zum Freudenmahl<sup>11</sup>. Jesus greift dieses hier und oft begegnende Bild auf, um auszusagen, daß die Vollendung ein Mit-Sein ist: „Viele werden kommen von Ost und West und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich Gottes zu Tisch liegen“ (Mt 8,11 par). „Amen, . . . ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, an dem ich es neu trinken werde im Reiche Gottes“ (Mk 14,25 par), und Mt 26,29 ergänzt sinngemäß: „mit euch“. In der Vollendung wird die Tischgemeinschaft Jesu mit den Seinen erneuert. In Lk 22,15—18 wird diese Ankündigung breiter ausgeführt und durch das eigentümliche Wort ergänzt: „Ich vermache euch das Reich, daß ihr eßt und trinkt mit mir an meinem Tisch“ (Lk 22,29 f). Die Formulierung dieser Ankündigung ist, wie z. B. der absolute Begriff „das Reich“ zeigt, sekundär, es könnte jedoch eine ursprüngliche Aussage Jesu zugrunde liegen. Die Grundtendenz dieser Worte ist unverkennbar: Das Reich Gottes ist auch in der zukünftigen Vollendung primär nicht ein paradiesischer Zustand, sondern die Gemeinschaft mit Jesus und so die eschatologische Mahlgemeinschaft mit Gott.

2. Im übrigen hat Jesus von dem kommenden Sein nur noch eins zu sagen: Es wird schlechthin *neu sein!* Nach Mk 14,25 wird das Trinken „neu“ sein. Vielleicht ist „neu“ in dieser Wendung im selben Sinn qualifiziert wie in dem Bildwort von dem Wein und von den Schläuchen, Mk 2,22 par. Nach ihm bringt die Heilszeit Neues, das nicht mit dem Alten vermenget werden darf. Sie bringt Neues im Sinne der atl. Weisung: „Siehe, nun schaffe ich Neues . . .“ (Jes 43,19). Aber Jesus hat den Begriff „neu“ noch nicht wie Paulus als eschatologischen Terminus verwendet und daher im Kelchwort wohl den neuen Bund gemeint, ihn aber nicht, wie 1Kor 11,25, so genannt<sup>12</sup>.

Daß das Reich ein totales Neuwerden bringt, umschreibt sein *Wort zur Auferstehung*, Mk 12,18—27 par: „Wenn sie von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht und werden nicht geheiratet, sondern sie sind wie die Engel des Himmels.“ Für die Rabbinen war die zukünftige Welt lediglich eine Wiederherstellung des Urzustandes, eine Fortsetzung dieser Welt ohne das Böse, das Übel und das Sterben. Das geschlechtliche Leben

<sup>11</sup> 1Q Sa 2,11—21; vgl. Bill. IV, 1146 f; ThW II, 34 f.

<sup>12</sup> ThW III, 451 f.

setzt sich ebenso fort wie Essen und Trinken; auch das Gesetz gilt weiter<sup>13</sup>. Nach Jesu Wort aber wird es die elementarsten Lebensformen dieser Welt, Ehe und Zeugung, nicht mehr geben. Es kehrt also nicht einfach die erste Schöpfung wieder. Das Reich Gottes stellt nicht lediglich die ursprüngliche Schöpfung wieder her, sondern vollendet sie in einer neuen.

Deshalb ruft Jesus um des Reiches Gottes willen schon jetzt nicht nur aus dem Bösen heraus, sondern auch aus den Lebensformen der ersten Schöpfung. Es gibt Menschen, die „um des Himmelreichs willen verzichten“ sind, d. h. auf die Ehe verzichten, z. B. Jesus selbst (Mt 19,12).

Eben deshalb, weil das mit dem Reich Gottes kommende Leben ganz anders sein wird, malt Jesus es nicht aus (vgl. 1Kor 15,35 ff).

Die kommende Gottesherrschaft aber läßt nicht nur das Bild eines zukünftigen neuen Lebens entstehen, sondern durchleuchtet auch das gegenwärtige geschichtliche Leben.

### c) Die Struktur von Natur und Geschichte im Licht des kommenden Reiches

Das Licht der kommenden Gottesherrschaft läßt nicht nur die Situation in dieser Welt schärfer sehen, es provoziert das Hervortreten von *Positivem* und *Negativem*.

1. Im Licht des kommenden Reiches leuchtet auf, was *Gottes Schöpfung* ist<sup>14</sup>. Man hat immer wieder verwundert gefragt: Wie kann einer, der das nahe Weltende ankündigt, so positiv von dem reden, was wir mit einem griechischen Begriff „Natur“ nennen? Mt 6,26 par Lk: „Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht in Scheuern und euer himmlischer Vater (Lukas: Gott) nährt sie doch, seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“ Und weiter 6,28 par: „Lernt von den Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht und spinnen nicht. Ich sage euch aber, daß auch Salomo in all seiner Pracht nicht gekleidet war wie eine von diesen. Wenn aber Gott das Gras auf dem Felde . . . so kleidet, wird er das nicht viel mehr euch tun, ihr

<sup>13</sup> Bill. I, 888 f. Dagegen werden an einigen Stellen in der jüdischen Apokalyptik die Vollendeten wie hier mit den Engeln verglichen (äth Hen 51,4 f: „Alle werden (wie) Engel im Himmel werden. Ihr Antlitz wird vor Freude leuchten . . .“; ebenso syr Bar 51,9 f; vgl. äth Hen 104,4). Von den Engeln aber kann in anderem Zusammenhang gesagt werden, daß für sie, anders als für die vergehenden Menschen, „keine Frauen geschaffen“ seien (äth Hen 15,7). Die Perikope geht demnach in Frage und Antwort von jüdischem Denken aus. Ihre Argumente führen jedoch über diese Vorstellungen der jüdischen Apokalyptik erheblich hinaus. Dies geschieht in der Linie des theozentrischen Denkens Jesu. Andererseits schimmert ein österlicher Aspekt, wie er sich in den Äußerungen der Gemeinde zur Auferstehung durchweg findet, nirgends durch. Das Gespräch entstammt demnach der Situation Jesu (mit Jeremias, Theol. 180 Anm. 28, gg. Bultmann, Trad. 25.51 und andere).

<sup>14</sup> Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, 1901, 40—45.

Kleingläubigen?“ Mt 10,29 par: „Kein Sperling fällt auf die Erde ohne euren Vater“ (Lk 12,6: vor Gott). Ähnlich Mt 7,11 par.

Die liberale Theologie betonte diese Aussagen. Sie fand darin den Vorsehungsglauben an die Vatergüte Gottes. Die konsequente Eschatologie schob sie beiseite. Vollends unter dem Einfluß der alle natürliche Gottesoffenbarung ablehnenden dialektischen Theologie wurden sie kaum mehr beachtet. *Bultmann* ging mit der kurzen Bemerkung über sie hinweg, diese Worte seien Ausdruck schlichter israelitischer Volksfrömmigkeit, nichts für Jesus Spezifisches<sup>15</sup>. In der Tat drängen diese Worte die Frage auf: Kann man so ungeschützt von der Natur auf die Güte des Schöpfers schließen, wie es in diesen Worten anscheinend geschieht? Gibt es nicht auch verhungerte Vögel und können Menschen nicht erbärmlicher dran sein als sie? Das sieht selbstverständlich auch Jesus; er erzählt z. B., daß der verlorene Sohn die Schweine um ihr Futter beneidet (Lk 15,16). Er meint diese Hinweise auf die Natur nicht im Sinne der natürlichen Theologie. Wie ein von der Naturbeobachtung ausgehender rationaler Rückschluß auf die Vorsehung aussehen müßte, ist der klassischen natürlichen Theologie der Zeit Jesu, nämlich der Stoa zu entnehmen. Sie lehrt<sup>16</sup>: Die Vorsehung, die alle Wesen in der Natur ausstattet, wird normalerweise auch den Menschen mit dem Nötigsten versorgen. Sollte diese Regel versagen, dann muß sich der Mensch in innerer Freiheit über den äußeren Mangel erheben. Im äußersten Fall muß er sich durch den „wohlerwogenen Freitod“ einem menschenunwürdigen Zustand entziehen.

Jesu Worte gegen das Sorgen haben anderen Charakter. Sie gehen nicht von rationaler Analyse der Natur aus, um hypothetisch auf die Vorsehung zu schließen. Sie *gehen vielmehr von dem Gott aus, der jetzt seine Herrschaft aufrichtend nabekommt*, und weisen seine Spuren im Naturgeschehen auf. Die Spruchreihe, in der die Worte von den Lilien und den Vögeln stehen, schließt in Mt 6,33 par mit dem Hinweis auf das kommende Reich: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes . . . , dann wird euch dies alles hinzugegeben werden.“ Nach dem Reiche Gottes strebt, wer im Sinne des Vaterunsers betet und lebt. Ihm wird eine sinnvolle, bleibende Existenz, das Leben, gegeben. Von dieser eschatologischen Offenbarung Gottes aus zurückblickend weist Jesus die Zeichen der Leben erhaltenden Güte des Schöpfers in einer vom Bösen und vom Übel gezeichneten Welt auf. Er weist auf, das will sagen: er verkündigt sie. Wie Israel einst vom Bundesgott her das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer fand, so läßt Jesus im Licht der hereinbrechenden Gottesherrschaft die Spuren der Güte des Schöpfers in dieser Welt aufleuchten.

In einer entsprechenden Weise verweist das Streitgespräch über die Ehescheidung (Mk 10,5—9 par Mt) von der gegenwärtigen gebrochenen Gestalt der Ehe zurück auf die ursprüngliche Ordnung der Schöpfung. Bereits an diesem Beispiel wird deutlich, wie in dieser Perspektive zugleich das andere, die Entstellung der Schöpfung, z. B. die „Herzshärtigkeit“, sichtbar wird.

<sup>15</sup> Trad. 109; ders., *Jesus* (1926). 1964, 110—118.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu Leonhard Goppelt, *ThW VI*, 13 (Belege!).

2. Das kommende Reich deckt die *Entstellung der Schöpfung* auf, noch mehr: es provoziert den Aufbruch der Finsternis<sup>17</sup>. Das wird in dem Streitgespräch Mt 12,24—30 par Lk 11,15—23; vgl. Mk 3,22—27 ausgeführt. Die Gegner erklären Jesu Dämonenaustreibungen als dämonische Wunder: mit Hilfe eines Dämonenfürsten treibt er die anderen Dämonen aus. Dem stellt Jesus sein Bild des Dämonischen entgegen: es ist ein Reich unter einem Fürsten, dem Satan (Mt 12,26 par Lk 11,18). Die Dämonen sind dessen Streitmacht (*dynamis*: Lk 10,19); er ist Herr dieses Hauses (Beelzebul: Mt 10,25).

Diese Vorstellung ist dem rabbinischen Judentum fremd. Für den Rabbinismus ist das Dämonische ein lockerer Bundesstaat<sup>18</sup>, für Jesus ist es eine totalitäre Herrschaft, das Reich des Satans. Nun entwickeln allerdings auch die Essener auf Grund eines relativen Dualismus die Vorstellung, daß ein Reich der Finsternis dem des Lichts gegenüberstehe: „In der Hand des Fürsten der Lichter (= der Engel des Lichts) ist die Herrschaft über alle Söhne der Gerechtigkeit . . . , und in der Hand des Engels der Finsternis ist jegliche Herrschaft über die Söhne des Unrechts . . .“ (1 QS 3,20—24). Diese Weltzeit ist die Zeit „der Herrschaft Belials“, — so wird der Fürst der Finsternis oft genannt — (1 QS 1,19). Jesu Hinweis auf das Reich des Satans ist von diesem essenischen Dualismus unabhängig; er gebraucht nicht die Terminologie der Essener, sondern die der Synagoge. Er entwickelt die Vorstellung von seiner Sendung aus. Hinter dem Hinweis auf das Reich des Satans steht ein Wort vom Kommen des Reiches Gottes, nämlich Mt 12,28 par: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Herrschaft Gottes schon zu euch gelangt.“ Gegenüber der in Jesu Wirken hereinbrechenden Gottesherrschaft schließt sich alle Finsternis zu einem Reich des Dämonischen unter dem Satan zusammen. Mit anderen Worten: das Böse wird als eine allumfassende, überindividuelle Macht nicht nur erkannt, sondern auf den Plan gerufen. Die jüdischen Vorstellungen und Termini boten eine Möglichkeit, diese Wirklichkeit zu bezeichnen; später umschreibt sie Paulus weithin in anderer Weise.

Die Bezeichnungen dieser überindividuellen Macht (*satanās* als griech. Transkription des hebr. *satan*; *diabolos* seine Übersetzung in der LXX) wie die Vorstellungen über ihre Funktionen hat die synoptische Überlieferung aus der atl.-jüdischen Tradition übernommen. Sie schreibt dem Satan im wesentlichen drei Funktionen zu: 1. Er ist der Ankläger vor Gott (Lk 10,18; vgl. Hi 1,6). 2. Er ist der Versucher, der *peirazōn*, der das Verhältnis zu Gott in Frage stellt (Mk 1,13; Mt 4,1—11 par; Mk 8,33 par). 3. Er ist Herr der Dämonen, der durch sie die ihm verfallenen Menschen an Leib und Seele schädigt (Mk 3,26 f; Mt 12,26.29 par; Lk 13,16[s]). Deshalb ist er der Böse, der Verderber, der *ponēros*<sup>19</sup>.

So ist der Satan insgesamt der große Widersacher Jesu. Der Evangelist Matthäus nennt ihn in den Gleichnissen den „Feind“ (13,25.28.39; ebs. Lk 10,19). Es wird jedoch keineswegs alles Böse und alles Übel mit dem

<sup>17</sup> Lit.: Bill. IV, 501—535: Zur altjüdischen Dämonologie; Werner Foerster, *daimōn*, ThW II, 1—21, *diabolos*, ThW II, 69—80, *satanās*, ThW VII, 151—164.

<sup>18</sup> Foerster, ThW II, 18.

<sup>19</sup> Zur Vorgeschichte dieser Vorstellung s. Foerster, ThW II, 74—78.



Satan oder den Dämonen in Verbindung gebracht. Es wird keine Theorie über die Herkunft des Bösen und des Übels entwickelt. Weiterhin fehlt jeder Dualismus: Jesus steht dem Satan nicht etwa in der Weise gegenüber wie in 1 QS der Fürst der Lichtengel dem Fürsten der Finsternis. Die Macht Satans ist immer von Gottes Weltregiment umschlossen.

So nimmt von dem hereinbrechenden Reich her die den Menschen umgebende Welt scharfes Profil an. Wie sieht Jesus den Menschen, der in dieser Welt dem kommenden Reich gegenübersteht? Das lehrt die andere Hälfte der Summarien, in denen die Evangelisten seine Botschaft zusammenfassen: „Tut Buße; denn die Herrschaft der Himmel ist nahe herbeigekommen“ (Mt 4,17; vgl. Mk 1,15). Jesus ruft den Menschen im Blick auf die herankommende Gottesherrschaft zur Umkehr. Der Begriff Umkehr kann in der Tat alles zusammenfassen, was von seiten des Menschen auf das kommende Reich hin geschehen soll. Daher stellen wir die beiden nächsten Kapitel unter dieses Thema.

## KAPITEL III

# Die Umkehr als Forderung (Die Ethik Jesu)

*Terminologische Vorbemerkung:*

*Zur Verwendung des Begriffes „Umkehr“ (vgl. § 5, 2 b).*

1. Der Begriffsstatistik nach ist „Umkehr“ *keineswegs Korrelat der Gottesherrschaft*. Die Begriffe *metanoein* und *metanoia* werden nicht annähernd so oft und durchlaufend gebraucht wie das Wort *basileia*. Sie erscheinen in den Evangelien sehr selten, und auch dann meist in redaktionellen Aussagen der Evangelisten; so finden sie sich — abgesehen von den Berichten über Johannes den Täufer (Mt 3,2.8.11; Mk 1,4 par Lk 3,8) — in den redaktionellen Summarien Mk 1,14 (vgl 6,12) und Mt 4,17 (vgl. 11,20), in Q nur in Mt 11,21 par Lk 10,13 und 12,41 par Lk 11,32, beidemale als Rückverweise auf atl. Situationen, und schließlich im *lukanischen Sondergut* Lk 5,32 (R); 13,3.5; 15,7; 17,3 f (R); 16,30 (24,47). „Umkehr“ ist ein *Sammelbegriff*, in dem vor allem die Evangelisten zusammenfassen, was Jesus vom Menschen will. Er selbst aber umschreibt in differenzierender Konkretion, *was dem Menschen jetzt ansteht*, nämlich das Armwerden im Sinne der Seligpreisungen und der totale Einsatz im Sinne der Einzelweisungen der Bergpredigt. Was er selbst letztlich beim Menschen sucht, faßt er in *zwei neuen Begriffen* zusammen, nämlich *nachfolgen* und *glauben*. Der traditionelle Begriff „Umkehr“ aber deckt, versteht man ihn im Sinne der Prophetie oder des missionarischen Gemeindekerygmas (Apg 2,38; 3,19; 17,30 u. a.), all dies, Glaube und Nachfolge, Armwerden und totalen Gehorsam. Deshalb verwenden wir ihn hier.

2. Und doch muß gefragt werden: Ist „Umkehr“ hier *ein angemessener Begriff*? Er war am Platz, als die Propheten Israel zu seinem Gott und zu seinem Bund zurückriefen. Das kommende Reich aber fordert doch Ausrichtung nach vorn, nicht Rückwendung! Aber mit dem Reich kommt nicht ein neuer Gott, sondern *eben der Gott Israels!* Er kommt nach Mt 11,3—6, um seine Verheißung zu verwirklichen. Daher ist die Hinwendung zur Herrschaft Gottes zugleich die Rückkehr zu dem Gott Israels, die Heimkehr des verlorenen Sohnes, auch die Rückkehr des Geschöpfes zu seinem Schöpfer.

3. So kann der Begriff „Umkehr“ anzeigen, daß Jesu Wirken nicht nur auf das kommende Reich bezogen ist, sondern zugleich auf *das bis-*

*berige Gottesverhältnis Israels.* Bultmann sah gleich der konsequenten Eschatologie nur den einen Pol, das kommende Reich; die liberale Theologie hatte zwar Jesu Opposition gegen das Judentum betont, dieses jedoch ausschließlich, wie man seit Schleiermacher sagte, als Ausdruck der „Gesetzesreligion“ verstanden. Für Jesus aber ist der andere Pol Gottes Ruf an Israel, sein Gebot und seine Verheißung. Jesus führt seine Weissung nicht nur als Hinführung zum kommenden Reich ein, sondern zugleich mit dem „ich aber sage euch“ in Antithese zum Gesetz. Ebenso kennzeichnet er sein Heilswirken nicht nur als die Präsenz des kommenden Reiches, sondern zugleich als Erfüllung der Weissagung oder alttestamentlicher Typen: „Hier ist Größeres als der Tempel“ (Mt 12,6)! Aus dem Verhältnis zu diesen beiden Polen, zu Israels Gottesbund wie zu dem kommenden Reich, will jedes Stück in Jesu Wirken verstanden werden. Gerade in dieser Polarität ist es geschichtlich universal wirksam; denn nach Paulus steht nicht nur Israel, sondern die ganze Menschheit bis zum Ende unter dem Gesetz und unter der Väterverheißung (Röm 1,18—32; 4,1—25). Das Reich aber kommt seit Ostern um so gewisser als die Herrschaft des Erhöhten.

## § 9: Der anklagende Bußruf

Zu 1.: Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939; Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1962<sup>3</sup>, 101—161; Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, 1962<sup>2</sup>; Engelbert Neuhäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weissungen innerhalb der synoptischen Jesusüberlieferung, 1962; Peter Noll, Jesus und das Gesetz, 1968; Heinz-Dietrich Wendland, Ethik des Neuen Testaments, 1970, 6—33; Martin Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, 1973 (92—96: Lit.). — Robert Koch, Die Wertung des Besitzes im Lukas-Evangelium, Biblica 38 (1957), 151—169; Hans-Joachim Degenhardt, Lukas Evangelist der Armen, 1965. — Ernst Bammel, *ptōchos*, ThW VI, 894—915; Rudolf Bultmann, *merimnaō*, ThW IV, 593—598; Leonhard Goppelt, *peinaō*, ThW VI, 12—22; Friedrich Hauck, *ploutos*, ThW VI, 316—330. Weitere Literatur s. ThW VI, 885 f. — Zu 2.: Jeremias, a. a. O., 265—303; ders., Theol., 142—150; Bill. II, 647—661; Ernst Haendchen, Matthäus 23, in: Gott und Mensch, 1965, 29—54; Georg Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, 1966<sup>2</sup>, 137—143; Hans-Friedrich Weiß, *Pharisaios*, ThW IX, 41—45; Ulrich Wilckens, *hypokritēs*, ThW VIII, 558—567.

Jesus richtet gegen die Spitzen der ihn umgebenden Gesellschaft einen Weheruf; dieses Wehe kündigt ihnen eschatologisch Verurteilung an, aber es zielt nicht auf ihre Verurteilung, sondern auf ihre Umkehr: „Wehe, ihr Reichen! Wehe, ihr Pharisäer und wehe, ihr Schriftgelehrten!“ Die Evangelisten stellen diesen Bußruf unterschiedlich heraus. Lukas betont das Wehe gegen die soziale Oberschicht, gegen die Reichen. Er läßt den vier Seligpreisungen in 6,24—26 vier Weherufe folgen, die den Reichen,

den Satten, den Lachenden und den Wohlangesehenen gelten. Matthäus dagegen richtet das Bußwort auf die *religiöse* Oberschicht aus. Bei ihm beginnt die öffentliche Predigt Jesu in Kp. 5 mit den Seligpreisungen der geistlich Armen und schließt in Kp. 23 mit dem Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer. Daneben aber hält auch Lukas das Wehe gegen die Gerechten fest (Lk 11,39—52) und Matthäus die harten Worte gegen die Reichen (Mt 19,16—30). Entscheidend ist, daß der Bußruf gegen beide Gruppen so tief nach den Wurzeln menschlicher Existenz greift, daß mit der Spitze *alle* getroffen werden.

### 1. Der Bußruf gegen Selbstsicherung durch Besitz

Wir gehen aus von den gegen die Reichen gerichteten Worten des lukanischen Sondergutes, die reiche Weltmenschen im Auge haben, fassen dann das Wort gegen den reichen Gerechten, den reichen Jüngling, ins Auge, und schließen mit den Worten gegen das Schätzesammeln und das Sorgen aus Q. Auf diese Weise wird Jesu Stellung zu dem Problem „reich und arm“ schrittweise hervortreten und deutlich werden, daß sie quer durch die Gesellschaftsordnung alle betrifft.

#### a) Die Verurteilung der reichen Weltmenschen im lukanischen Sondergut

Folgen wir den Aussagen zunächst nach dem vorliegenden redaktionellen Text und fragen dann nach Jesus zurück!

Dem „Selig ihr Armen“, läßt Lukas in 6,24 das „Wehe, ihr Reichen“, folgen. Wen meint er? Die exegetische Leitfrage ist: Will dieses Wort gegen die Reichen *lediglich eine Umkehrung* der sozialen Verhältnisse? Das wäre das immer wieder erwogene *ebionitische* Verständnis: Der Reiche wird verworfen, nur weil er reich ist, und der Arme wird selig, nur weil er arm ist! Diese ebionitische Deutung wird für den Weheruf durch seine *Begründung* ausgeschlossen: „Wehe euch, ihr Reichen; denn ihr habt eure Tröstung empfangen.“ Das Verb *apechein* bestätigt gleichsam quittierend: Er hat empfangen, was er wollte. Mit diesem Verb wird in Mt 6,2.5.16 den Gerechten, die durch Frommsein gesellschaftliches Ansehen suchen, gesagt: Ihr habt euren Lohn empfangen! Das Wehe gilt also nicht dem, der reich ist, sondern dem, der nichts anderes als Reichsein will. Wer am Reichtum sein Genüge findet, hat von Gott nichts mehr zu erwarten.

Entsprechend wird der Reiche in der Beispielerzählung vom *reichen Mann und armen Lazarus* (Lk 16,19—31) gekennzeichnet. Er wird nicht als böse oder hartherzig beschrieben. Daher meinte *Bultmann*<sup>1</sup>, diese Er-

<sup>1</sup> Trad. 221.

zählung sei als einzige im Lukas-Evangelium tatsächlich ebionitisch gemeint. Und doch wird der Reiche auch hier nicht einfach deshalb verurteilt, weil er reich ist, sondern deshalb, weil er nur seinen Reichtum sieht und daran sein Genügen hat. In 16,25 wird ihm gesagt: „Denke daran, daß du dein Gutes (nicht allgemein Gutes, sondern *dein* Gutes) in deinem Leben empfangen hast.“ Dieses *apelabes* entspricht dem *apechein* in 6,24. Und diese Charakteristik trifft die wirkliche Situation viel besser als eine Moralisierung, die man hier oft einzutragen versuchte. Andererseits wird Lazarus nicht selig, weil er arm war. Die Erzählung spricht nicht nur von seiner Armut, sondern auch von seinem Verlangen. Er begehrt nicht die Satttheit des Reichen, sondern wartet auf die Brosamen von seinem Tisch, wie der verlorene Sohn auf das Futter der Schweine (vgl. Lk 16,21 u. 15,16). Lazarus ist der Mensch auf dem Nullpunkt menschlicher Selbstherrlichkeit. Er hat es aufgegeben, sich selbst zu helfen und ist ein Wartender geworden. Es wird nicht gesagt, daß er auf Gott wartet, aber doch betont, daß er ein Sohn Abrahams ist. Die Gleichniserzählung kennzeichnet ihn noch nicht als selig zu preisenden Armen. Sie will nur auf den Weg zu diesem Armsein hinweisen, sie will auf den Nullpunkt hinführen; denn der Nullpunkt entspricht den leeren Händen, die Gott füllt<sup>2</sup>. Weitergehend wird der Reiche in der Beispielerzählung vom *reichen Kornbauern* (Lk 12,16—21) gekennzeichnet: „Du Tor, in dieser Nacht wird man deine Seele von dir fordern“ — die Seele, der er nach V. 19 f eben noch ihre Geborgenheit versichert hat (12,19 f). Ein Tor ist nach dem AT der Mensch, der praktisch ohne Gott leben will (Ps 14,1). Der Kornbauer ist nicht, wie oft gesagt wird, deshalb ein Tor, weil in seiner Rechnung ein Faktor, nämlich Gott, vergessen ist, sondern weil die ganze Rechnung unter falschen Vorzeichen steht. Er ist ein Tor, weil er meint, von seinem Besitz leben zu können. Und doch hat er nur getan, was der Mensch normalerweise tut und tun muß. Auch diese Beispielerzählung will nicht Weisheitsregel, sondern Gleichnis sein, d. h. sie will Verständnis für Jesu Wirken wecken, für seine Botschaft vom Reich. Sie will die Frage stellen: Kann der Mensch durch Jesus von dem notwendigen und letztlich doch aussichtslosen Bemühen, sich selbst zu sichern, freikommen?

Einen anderen, ebionitischen Ton könnte man in einer sichtlich redaktionellen Wendung finden, die Lukas in seinen Bemerkungen zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter verwendet. Er redet hier, in Lk 16,9 u. 11, vom „ungerechten Mammon“. Diese Wendung kennzeichnete in den Qumrantexten allen Besitz als grundsätzlich ungerecht. *Herbert Braun* möchte sie auch bei Lukas so verstehen<sup>3</sup>. Lukas aber will lediglich sagen, daß dem Mammon viel Unrecht anhaftet.

<sup>2</sup> Vgl. Goppelt, ThW VI, 18.

<sup>3</sup> Radikalismus II, 74 Anm. 3, dagegen Neuhäusler, a.a.O. (§ 9 Lit.) 94, Anm. 184.

Verteilen wir diese Äußerungen des lukanischen Sondergutes nun auf *traditionsgeschichtliche Schichten*, so kann summarisch gesagt werden: Das meiste ist vorlukanische Tradition. Lukas aber hat diese Tradition nicht zufällig, sondern gezielt aufgenommen. Das verraten seine redaktionellen Bemerkungen<sup>4</sup> und seine Summarien über die Gütergemeinschaft der ersten Gemeinde (Apg 2,44 f; 4,32.34 f). Lukas schreibt für die hellenistische Gesellschaft: Er sieht, wie dort alles, was er Reichtum nennt, den Zugang zu der neuen Welt, die Jesus bringt, verbaut. Solange der Mensch nicht Gott um das tägliche Brot bitten kann, bittet er auch nicht um das Kommen der neuen Welt. Die Sonderüberlieferung aber, die Lukas aufnahm, scheint in judenchristlichen Kreisen Palästinas tradiert worden zu sein, die im Sinne des Magnifikat, Lk 1,52 f, dachten. Im wesentlichen stammt diese Überlieferung jedoch, vor allem die Gleichnisse, von *Jesus* selbst. Jesus selber hat so intensiv und radikal zur Frage des Besitzes Stellung genommen. Das bestätigen seine Äußerungen zur selben Frage nach Markus und Q.

b) Die Berufung des reichen Gerechten in die Nachfolge nach Mk 10, 17—27

Diese Perikope ist in ihrem ersten Teil, V. 17—22, eine Nachfolgeerzählung. Der Reiche wird nicht wie die Menschen in den bisher behandelten Worten mit dem kommenden Reich konfrontiert, sondern mit Jesu Nachfolgeruf. Die anschließende Jüngerbelehrung aber redet in 10,25 vom Eingehen in das Reich: Die Umkehr auf das Reich hin vollzieht sich also konkret als Eintreten in die Nachfolge.

Der Skopus dieser *Nachfolgeerzählung* wird scharf sichtbar, wenn man sie mit der Markusüberlieferung über die Berufung des Zöllners Levi vergleicht (Mk 2,14). Der Reiche kommt wie Nikodemus (Joh 3) von sich aus auf Jesus zu, und Jesus verbindet seinen Nachfolgeruf mit Bedingungen; Levi dagegen wird, ohne daß eine Bedingung genannt wird, durch Jesu Initiative abgeholt. Beide repräsentieren entgegengesetzte Ausgangspositionen; Levi ist „Sünder“, der Reiche ist nach palästinischem Sprachgebrauch ein „Gerechter“. Er kann von den Geboten der zweiten Tafel, nach Matthäus selbst vom Gebot der Nächstenliebe, sagen: „Das habe ich alles gehalten von meiner Jugend an.“ Jesus bestreitet das nicht, er fordert ihn nur auf: „Dann fehlt dir nur noch eins, verkaufe was du hast, und folge mir nach!“ Wie ist diese Forderung gemeint? Sie deckt nicht einen noch fehlenden Faktor auf, sondern wieder das *Vorzeichen*, das vor dem ganzen Verhalten steht. Matthäus formuliert positiv: „Willst du vollkommen sein . . .“ Vollkommen (*teleios*) ist für Mat-

<sup>4</sup> In Lk 5,28 wird von Levi über Markus hinaus gesagt: „Er verließ alles“; vgl. Lk 16,9.11 u. a.

thäus nicht im griechischen Sinn, wer die höchste Stufe erreicht, sondern im atl. Sinn, wer sich ganz einsetzt. Daher ist es auch bei Matthäus nicht möglich, die Weisung als „evangelischen Rat“ für solche zu verstehen, die die höchste Stufe erreichen wollen. Aber wie ist die Bedingung, alles verkaufen, dann gemeint? Sie wendet auf die hier gegebene Situation an, was stets zur Nachfolge gehört. Die Nachfolge löst stets aus allem Bisherigen heraus. Das wird bei Levi und bei den Fischern am See nicht als Bedingung genannt, es ist im Angebot der Nachfolge impliziert. Hier aber wird es wie in den Nachfolgesprüchen angesprochen. Das war in dieser Situation, wie an der Reaktion des Reichen sichtbar wird, notwendig. Während Levi seinen fragwürdigen Besitz dahintenläßt, vermag der Reiche sich nicht von dem Reichtum, den er als Lohn seiner Gerechtigkeit ansieht, zu lösen. Er würde mit ihm im Grunde auch die erworbene Gerechtigkeit aufgeben. Für ihn wäre das Verkaufen des Besitzes sichtlich nicht eine besondere Leistung, sondern aktueller Vollzug der Nachfolge. Die Weisung „verkaufe, was du hast“, ist demnach nicht generelle Forderung, sondern aktuelles Gebot in dieser Situation, — aber diese Situation kann wiederkehren.

Dies wird durch das *anschließende Jüngergespräch* (Mk 10,23—27) — gleich, wo diese Logien ursprünglich ihren Platz in Jesu Wirken hatten — weiter geklärt. Mk 10,25 par: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher in das Reich Gottes eingeht.“ Das paradoxe Bild darf nicht durch philologische Kunstgriffe erweicht werden; das Bild redet von einem Nadelöhr und nicht von einem Stadttor, von einem Kamel und nicht von einem Schiffstau. Es ist wirklich unmöglich, daß ein Reicher in die Gottesherrschaft eingeht — ein Reicher, der Gottes nicht bedarf oder ihn zu einem Gehilfen macht, der seine Rechtlichkeit belohnt. Dieses Wort trifft alle; auch die Jünger erschrecken und fragen: „Wer kann dann gerettet werden?“ Nur die Armen, die sich Gott preisgeben! Aber wer vermag das? Die Antwort klingt wie eine allgemeine Sentenz. „Beim Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott sind alle Dinge möglich“ (Mk 10,27). Wie macht es Gott möglich? Jesus bietet die Nachfolge an, und wer nachfolgt, sagt nicht, er habe sich entschieden, sondern er habe die kostbare Perle „gefunden“ (Mt 13,44 f), Gott habe ihm das Verborgene enthüllt (Mt 11,25).

c) Die Logien gegen das Schätzesammeln und Sorgen aus Q (Mt 6,19—34 par Lk 12,16—31)

Wenn Jesus anhebt: „Sammelt euch *nicht Schätze* auf Erden ...“ (Mt 6,19—21), dann will zweierlei beachtet sein: Jesus verbietet nicht wie die Essener das Besitzen irdischer Güter, wohl aber das Sammeln. Er redet zum andern nicht vom Eigentum, sondern von Schätzen. Schätze

sind alle Dinge, auf die der Mensch sein Vertrauen, seine Sicherheit, seinen Trost setzt. Daher entspricht dem Schätzesammeln *das Sorgen*. Das Sorgen, das Jesus nach Mt 6,25—34 verwehrt, ist nicht die nötige Vorsorge. Es ist vielmehr das von der Angst getriebene Bemühen, sein Leben durch Besitz selbst zu sichern. Um von diesen Sorgen frei zu machen, verweist Jesus zuerst auf die Güte und Treue des Schöpfers (vgl. § 8,2 c), dann aber vor allem auf die kommende Herrschaft Gottes: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes . . ., so wird euch dies alles hinzugegeben werden“ (Mt 6,33 par). Das Verbot des Schätzesammeln wie des Sorgens will demnach letztlich alle zur Umkehr in Gottes Herrschaft rufen. Diese Umkehr aber realisiert sich, wie eben deutlich wurde, durch die Nachfolge.

#### d) Jesu Stellung zu Reichtum und Armut im zeitgenössischen Kontext

Jesu Stellung hebt sich auch in dieser Frage stark von den Möglichkeiten ab, die *seine Umwelt* entwickelt.

1. Der *pharisäische Rabbinismus* ordnet die Frage des Besitzes seinem Gerechtigkeitsprinzip unter. Der Gerechte soll sich seines Besitzes, auch seines Reichtums, als Lohn seiner Gerechtigkeit freuen. Verwerflich sind auch hier nur die Ungerechten, die nicht nach dem Gesetz handeln. Verwerflich sind die Reichen, die ihren Besitz ungerecht erwerben und ungerecht verwenden, die z. B. nicht angemessen Almosen geben<sup>5</sup>. Diese Konzeption kommt dem Eigentumsverständnis des bürgerlichen Protestantismus nahe. — Demgegenüber sieht man *in Qumran*, auch auf Grund bitterer Erfahrungen mit der reichen religiösen Oberschicht, wie das Besitzstreben die Menschen gefangennimmt und das mitmenschliche Verhältnis belastet. Man versucht, sich institutionell durch eine andere Gesellschaftsordnung davon freizumachen. Wer in den Orden eintritt, hat ihm Besitz und laufende Einkünfte bzw. Arbeitserträge zu überlassen (1 QS 1,11 ff). Eine Kollektivwirtschaft soll die Mitglieder des Ordens persönlich von dem wesenhaft ungerechten Mammon freimachen, so daß sie sich ungehemmt auf den nahe bevorstehenden heiligen Krieg gegen die Ungerechten rüsten können<sup>6</sup>. Diese Konzeption lebt im christlichen Mönchtum weiter, in säkularer Form in sozialistischen Organisationsformen.

2. *Jesus* schlägt einen anderen Weg ein als beide; er sieht den Orientierungspunkt anders als sie. Auch für ihn ist der Maßstab zunächst *das Gesetz*; Lk 16,29 wird durchaus in seinem Sinn von den Brüdern des Reichen gesagt: „Sie haben Mose und die Propheten; sie sollen auf sie hören.“ Aber das Gesetz ist für ihn nicht wie dort eine Summe von Sat-

<sup>5</sup> Bill. I, 666.818 f.826 ff.

<sup>6</sup> Braun, Radikalismus I, 36 f; ders., Qumran II, 155 ff.



zungen, die eine bürgerliche Existenz ermöglichen oder radikalisiert eine solche Existenz aufheben. Für ihn ist das Gesetz nach Mk 12,28—31 par im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt. Er mißt jedoch in der Frage des Reichtums nicht, wie man erwarten könnte, zuerst am Verhalten des Reichen zu seinem Nächsten, sondern am *ersten Gebot*. Hinter den lukanischen Gleichnissen stand die Frage, wovon der Mensch leben will, ob er sich als Geschöpf verstehen will oder ob er sich mit dem Reichtum und der Sicherheit, die er gibt, selbständig macht. Die Anklage hat ihre nächste Entsprechung in der atl. Prophetie: „Wehe den Sicherern auf den Bergen Samariens!“ „Suchet den Herrn, so werdet ihr leben!“ (Amos 5,4; 6,1). — Hinter den Gleichnissen steht jedoch nicht nur das erste Gebot, sondern das in Jesu Wirken *kommende Reich*. Wer wie der reiche Kornbauer handelt, ist vor allem jetzt ein Tor; denn denen, die nach dem Reich Gottes trachten, wird „hinzugegeben“, was er vergeblich zu sichern sucht. Das Wehe über die Reichen ist die Antithese zu dem Selig über die Armen, denen das Reich zufällt. Jetzt gilt die totale Alternative Mt 6,24 par: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!“

3. So wird das kerygmatische Ziel, zunächst der lukanischen Worte gegen die Reichen, sichtbar: Diese Verurteilung der „Reichen“ trifft alle; denn alle wollen ihr Leben selbst sichern. Die Verurteilung aber ist letztlich Umkehrruf. Jeder „Reiche“ soll erfassen, was Jesus bringt, und sich als „Armer“ den Anteil am Reich, das alle Bedürfnisse stillt, schenken lassen.

4. Die Markusüberlieferung über den reichen Gerechten (Mk 10,17—22) läßt darüber hinaus deutlich werden: Reichtum und Gerechtigkeit summieren den Widerstand gegen Jesu Bußruf. Und zugleich: Frei wird nur, wem Jesus in rätselvoller Weise die Nachfolge abgewinnt. Denn im Streben nach Besitz verbindet sich nach den Logien aus Q letztlich abgöttisches Bemühen, das Leben selbst zu gewinnen, mit der Angst, es durch Unverfügbares zu verlieren.

So will Jesus nicht wie die Pharisäer den Besitz dem Recht einordnen und nicht wie die Essener durch eine neue Gesellschaftsordnung suspendieren. Er stellt die Existenz auf eine neue Basis, nämlich auf die in seinem Wirken kommende endzeitliche Herrschaft Gottes, auf die Nachfolge.

## 2. Der verurteilende Bußruf an die Gerechten

Matthäus stellt in Kp. 23 eine Rede gegen „die Schriftgelehrten und Pharisäer“ zusammen. Sie bringt in V. 13—36 sieben Weherufe, die mit einer Ausnahme (V. 16) mit der Formel einsetzen: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler“ (23,13.[14].15.23.25.27.

29)<sup>7</sup>. In Lk 11,39—52 finden sich sechs entsprechende Weherufe verteilt auf Pharisäer und Schriftgelehrte. Diese wohl aus Q stammende Aufteilung entspricht der Situation Jesu; denn beide sind zu unterscheiden. Die *Pharisäer* vertreten das Gesetz in der *Praxis*; ihnen gelten die drei Weherufe in Lk 11,39—44. Die *Schriftgelehrten* dagegen vertreten das Gesetz in der Lehre; ihnen gelten die drei Weherufe in 11,45—52 (vgl. 20,46 f). Die Anrede „Heuchler“ fehlt bei Lukas; sie ist redaktionelle Deutung durch Matthäus. Die Formel „Schriftgelehrte und Pharisäer“ entspricht der Situation in Palästina nach 70, in der Schriftgelehrte pharisäischer Richtung das Judentum neu ordnen und die Judenchristen ausstoßen. Die Markusüberlieferung bringt in 12,37 b—40 par Lk 20,45 f eine Warnung vor den Schriftgelehrten, die Matthäus in die Einleitung von Kp. 23 verarbeitet.

Diese Anklage gegen die Vertreter des Gesetzes in Theorie und Praxis dürfte in ihrem Kern auf Jesus zurückgehen<sup>8</sup>. Ihr Inhalt läßt sich mit Hilfe des Begriffes „Heuchler“, mit dem sie Matthäus interpretiert, übersichtlich erfassen. Der Begriff, der bei Matthäus 13mal, bei Markus nur einmal und bei Lukas dreimal begegnet, hat kein hebräisches Äquivalent. Er muß daher vom Griechischen her erklärt werden. Der *hypokritēs* ist von Hause aus der Schauspieler. Er stellt etwas anderes dar, als er ist. Der Heuchler tut dasselbe, nur ohne es sich und anderen einzugestehen. Er lebt, indem er eine Rolle spielt. In der Tat decken die Anklagen einen Zwiespalt zwischen Sein und Schein auf, und zwar in dreifacher Hinsicht:

a) Nach Lk 11,46 par Mt 23,4 legen die Schriftgelehrten den Menschen schwere Lasten auf, aber sie rühren selbst keinen Finger. Lehre und Leben klaffen auseinander. Woran Jesus bei diesem an sich alltäglichen Vorwurf eigentlich liegt, macht Matthäus in einem rhetorisch überspitzten Satz deutlich, den er als Tradition aufnahm. Mt 23,3: „Alles, was sie (die Schriftgelehrten) euch sagen, das tut; nach ihren Werken aber handelt nicht!“ Buchstäblich genommen würde dieser Satz Jesu Jünger auf die rabbinische Halacha verpflichten. Aber dieser Satz ist wohl nie anders als rhetorisch gemeint gewesen. Er will in paradoxer Überspitzung klarmachen: Jesus geht es letztlich nicht um eine Diskussion über Gesetzesauslegung, sondern um das Verhalten. Das Gleiche will Mt 23,23 b par Lk 11,42 b: „Dieses (nämlich die großen Gebote) soll man tun und jenes (die kleinen Zeremonialgebote) nicht lassen.“ Für Matthäus ist auch diese Weisung rhetorische Überspitzung, sie mag jedoch aus der Tradition einer judenchristlichen Gemeinde kommen, die das Gesetz in dieser

<sup>7</sup> Von Hause aus gelten die Anklagen in 23,1—13.16—22.29—36 den Schriftgelehrten, in 23,23—28 und vielleicht 23,15 den Pharisäern (vgl. Jeremias, Theol. 144).

<sup>8</sup> Diskussion bei Grundmann, ThHK: Mt 482 Anm. 2.

Weise praktizierte<sup>9</sup>. Durch diese rhetorisch überspitzten Sätze wird dem Zwiespalt zwischen Theorie und Verhalten eine Spitze gegeben, so daß man ihn nicht mehr achselzuckend als das Übliche zur Kenntnis nehmen kann.

b) In dieser Richtung geht die zweite Anklage weiter: Sie eifern um das Gesetz, aber ihr Eifer dient hintergründig nur dazu, Gottes *Gesetz zu umgehen*. Die schriftgelehrte Kasuistik will mit unendlichem Scharfsinn das Gesetz allseitig zur Geltung bringen und es wie ein Zaun schützend umgeben, in Wirklichkeit aber dient sie seiner Umgehung (Mt 23,16—22 [S], vgl. Mk 7,6—13 par Mt). Entsprechend täuschen die Pharisäer sich und andere durch eifriges Erfüllen kleiner und kleinster Satzungen darüber hinweg, daß sie die großen, zentralen Gebote außer acht lassen (Mt 23,23 f.25 f par Lk): „Ihr verzehntet Dill, Anis und Kümmel und laßt das Schwere am Gesetz dahinten, das Recht, das Erbarmen und den Glauben.“ Sie seihen Fliegen und verschlucken Kamele! (Mt 23,24 [S]).

c) Dies führt der dritte Vorwurf zum Ziel: Bei allem Eifer geht es ihnen letztlich nicht um Gott, sondern um *die eigene Geltung*: Die Schriftgelehrten gefallen sich in der Ehre, die ihnen wegen ihrer Bemühung um das Gesetz widerfährt (Mk 12,38 f par Mt 23,6 f; Lk 20, 46), und die Pharisäer gefallen sich in der gesellschaftlichen Beachtung, die ihnen um ihrer Gesetzestreue willen zuteil wird (Mt 23,5 [S]; vgl. 6, 1—18 [S]). Ihnen wird, wie in Lk 6,24 den Reichen, gesagt: *apechousin*, sie haben empfangen, was sie begehrten, sie haben von Gott nichts mehr zu erwarten (Mt 6,2.5.16). Dieses Praktizieren des Gesetzes im eigenen Interesse ist das eigentliche Fehlverhalten und ergibt den eigentlichen Zwiespalt: Das Gesetz will sie für Gott in Dienst nehmen und sie nehmen das Gesetz für sich in Dienst. Das Gesetz wird nicht nur da und dort versäumt oder umgangen, *es wird als Ganzes und durch alles mißbraucht*, auch und gerade durch Erfüllung einzelner Weisungen. Der Mensch setzt sich mit Hilfe des Gesetzes selbst in Position.

Dieses ebenso totale wie selbstverständliche menschliche Versagen läßt den entscheidenden Grundzug all dieser Anklagen verstehen: Sie ergehen *generell*! Es wird nicht gesagt, daß solches Versagen auch unter den Pharisäern vorkomme, es wird ihnen allen angelastet: „Die Schriftgelehrten“ bzw. „die Pharisäer“ versagen in Theorie und Praxis gegenüber dem Gesetz<sup>10</sup>! Diese generelle Aussage setzt voraus, daß dieses Versagen *zwangsläufig* ist. Der dreifache Zwiespalt ist nicht so sehr subjektiv gewollt, als

<sup>9</sup> Zu dem Verhältnis von Tradition und Redaktion in Mt 23 s. Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 137—141.

<sup>10</sup> Diese Generalisierung wurde nicht erst durch die Matthäus-Redaktion eingebracht, auch wenn sie zweifellos „die Pharisäer“ stark typisiert hat (gg. Grundmann, *ThHK*: Mt 482 Anm. 2, u. a.).

unbewußt sachbedingt. Die Pharisäer sind anders, nicht nur als sie scheinen wollen, sondern als sie sein wollen. Es ist, wie *Schniewind*<sup>11</sup> herausgearbeitet hat, nicht subjektive, sondern objektive Heuchelei. Sie können in der Gesellschaft nur existieren, wenn sie ihre Rolle spielen. Setzt man diese Anklagen Jesu in theologische Anthropologie um, so ergeben sich aus ihnen Zug um Zug die paulinischen Aussagen über den Menschen unter dem Gesetz bis hin zu Röm 7,15—24.

Den Grund für diese Aussagen gewinnt Jesus in der konkreten Auseinandersetzung mit den Vertretern des Gesetzes, z. B. über das Sabbatgebot, die Reinheitsbestimmungen oder den Tempeldienst<sup>12</sup>. Diese Auseinandersetzung erweist immer wieder, daß die Reaktionen und Argumentationen nicht individuell zufällig, sondern grundsätzlich und notwendig sind. Auf diese Weise ergibt sich Jesu Stellung zu der Größe, die das Leben seiner Umwelt bestimmt, nämlich zum Gesetz.

## § 10: Jesu Stellung zum Gesetz als Norm

Zu 1.: Walter Gutbrod, *nomos*, ThW IV, 1029—1057; Walther Zimmerli, Das Gesetz im AT, ThLZ 85 (1960), 481—498; ders., Das Gesetz und die Propheten, 1963; Martin Noth, Die Gesetze im Pentateuch, in: Gesammelte Studien zum AT, 1966<sup>8</sup>, 19—141; von Rad, Theol., II, 413—436; George Foot Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era I.II, 1927 (1966<sup>10</sup>); Werner Georg Kümmel, Jesus und der jüdische Traditionsgedanke, ZNW 33 (1934), 105—130; Hans Joachim Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, 212—220: Jesus und das jüdische Gesetz; Herbert Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I.II, 1957; M. Limbeck, Die Ordnung des Heils, 1972; Hans Hübner, Das Gesetz in der synoptischen Tradition, 1973 (Lit.). — Zu 2 a: Rudolf Meyer — Friedrich Hauck, *katharos*, ThW III, 416—433; Braun, a.a.O., II, 64—69; von Rad, Theol. I, 285—293; Rolf Rendtorff—Eduard Lohse, Rein und Unrein, RGG V<sup>3</sup>, 942 ff. — Zu 2 b: Bill. I, 610—670; Eudard Lohse, *sabbaton*, ThW VII, 1—34; Willy Rordorf, Der Sonntag, 1962, vor allem 55—79; Roloff, Das Kerygma, 51—88.; Zu 2 c: Gottlob Schrenk, *hieron*, ThW III, 232—245; Braun, a.a.O., II, 62—64; Bertil Gärtner, The Temple and the Community in Qumran and the New Testament, 1965; Roloff, a.a.O., 89—110. — Zu 2 d und 3: Walther Zimmerli, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben, EvTheol 19 (1959), 90 ff; Günther Bornkamm, Das Doppelgebot der Liebe, in: Ges. Aufs. III, 1968, 37—45; ders., Wandlungen im alt- und neutestamentlichen Gesetzesverständnis, in: Ges. Aufs. IV, 1971, 73—119; Christoph Burchard, Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung, in: Der

<sup>11</sup> NTD: Mt 77.231.

<sup>12</sup> Es fehlt jedoch — nicht zufällig — die unmittelbare Auseinandersetzung mit der Priesterschaft, die für die essenische Bewegung zentral war. Gegen die Priester ergeht nicht wie gegen die Schriftgelehrten und gegen die Pharisäer ein Weheruf. Wenn Jeremias, Theol. 142—146, die Auseinandersetzung mit den drei Gruppen nebeneinander stellt, so ist dies der Jesus-Überlieferung nicht konform. Jesu Auseinandersetzung mit Israel spitzte sich auf die Vertreter des Gesetzes zu, nicht nur weil sie überwiegend in Galiläa verlief, sondern weil für ihn das Leben von der Einigung mit Gottes Willen abhängt (vgl. Mk 10,17 ff par).

uf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Festschr. f. Joachim Jeremias, 1970, 39—62; laus Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu, 1972; Viktor Paul Furnish, The Love ommand in the New Testament, 1972; Albrecht Dihle, Die Goldene Regel, 962; B. Lanwer, Jesu Stellung zum Gesetz, Mt 5,17—48 auf dem Hintergrund des lten Testaments und Spätjudentums, 1933; Henrik Ljungman, Das Gesetz erfüllen, lt 5,17 ff und 3,15 untersucht, 1954; Eduard Schweizer, Mt 5,17—20 — Anmerkungen um Gesetzesverständnis des Matthäus, in: Neotestamentica, 1963, 399—406; Robert . Guelich, „Not to Annul the Law, Rather to Fulfill the Law and the Prophets“: An xegetical Study of Jesus and the Law in Matthew with Emphasis on 5: 17—48, Diss. Iamburg 1967; Wolfgang Trilling, Das wahre Israel, 1964<sup>3</sup>, 167—186; Jeremias, heol., 87—89.240—242; Gerhard Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Mat- häus, in: Günther Bornkamm, Gerhard Barth, Heinz Joachim Held, Überlieferung und uslegung im Matthäusevangelium, 1964<sup>4</sup>, 54—154; M. Jack Suggs, Wisdom Christology nd Law in Matthew's Gospel, 1970.

### Terminologische Vorbemerkung: Zum Begriff „Gesetz“

Wir fragen hier nach dem Gesetz als Norm, d. h. nach seinen Geboten, nicht nach einer Heilsordnung. Dabei dürfen wir nicht unversehens unseren heutigen Gesetzes- begriff eintragen. Die Vorstellungen, die wir in der Neuzeit mit dem Begriff „Gesetz“ verbinden, sind von *Kant*, von der *Reformation* und von *Paulus* geprägt. Welcher Gesetzesbegriff kam auf Jesus zu? Das muß hier die Frage sein.

1. von *Rads* Theologie des AT schließt bewußt mit einem Abschnitt über das Gesetz, dem zum Begriff zu entnehmen ist: Das AT kennt zwar Willensforderungen Gottes, lie verschieden formuliert, verstanden und bezeichnet werden, aber nicht den Begriff „das Gesetz“ als die Sammelbezeichnung für sie.

2. Für das *Judentum der Zeit Jesu* dagegen ist unter den verschiedenen Bezeich- nungen, mit denen das AT die Willenskundgebungen Gottes umschreibt, *Tora* der *übergreifende Terminus* geworden. Dieser Sprachgebrauch bahnt sich an, wenn sich das Deuteronomium (17,18 f) als *sepher ha torah* bezeichnet. Er liegt erstmals im chroni- stischen Werk vor, wo der ganze Pentateuch „Tora des Mose“ genannt wird (2 Chr 23,18 u. ö.). Das so gebrauchte hebr. Wort *torah* gibt die LXX mit *ho nomos* wieder und trägt diese Bedeutung auch in ältere, anders gemeinte Stellen ein. So ist in der jü- dischen Literatur der Zeit Jesu das Gesetz (*ho nomos*) bald formal der Pentateuch, bald sein Inhalt, das mosaische Gesetz. Und man ist sich über alle Unterschiede der Richtun- gen hinweg darin einig: An der Stellung zur Tora entscheidet sich die Zugehörigkeit zu Gott wie zum Judentum — und zugleich das Geschick der Welt.

3. Der *Inhalt der Tora*, um den es uns zunächst geht, ihre Weisung, wird in den jü- dischen Richtungen verschieden gesehen. Der pharisäische Rabbinismus, der schon in Jesu Tagen die Synagoge beherrscht, sieht ihn als eine durchaus praktikierbare Summe von Geboten und Verboten. Dabei wird zwischen sittlichen und kultischen bzw. ritu- ellen Geboten kein Unterschied gemacht. Man zählt insgesamt 613 Einzelgebote (griech. *entolai*, rabb. *mizwot*) und zwar 248 Gebote und 365 Verbote (Bill. I, 900 f).

Jedes dieser Gebote wird mit einer Vielzahl kasuistischer Anwendungsbestimmungen wie mit „einem Zaun“ (Aboth 3,13) umgeben. Diese von den Rabbinen entwickelten und tradierten Anwendungsbestimmungen werden *Halacha* (h'laka = Wandel) ge- nannt; die Halacha kann sowohl der einzelne Rechtsatz bzw. die einzelne Rechtsent- scheidung, wie auch ihre Summe, das Recht, sein. Halacha ist nicht nur Auslegung der Tora, sondern auch Gewohnheitsrecht, das nachträglich aus der Tora begründet wird. Sie wird als verbindliche, formulierte Tradition mündlich in der Sukzession der Rab- binen weitergegeben und laufend durch weitere Bestimmungen ergänzt. Erst um 200

n. Chr. wurde die anerkannte Halacha in der Mischna (= die Tradition) schriftlich niedergelegt<sup>1</sup>.

4. Erst wenn man dieses Nebeneinander von Tora und Halacha im Judentum sieht, nimmt die Frage nach Jesu Stellung zum Gesetz Profil an. Wo setzt Jesu Kritik am jüdischen Gesetzesbegriff ein? *Kümmel*<sup>2</sup> meint: Jesus kam deshalb mit den Schriftgelehrten in Konflikt, weil er das Gesetz nicht nach der Halacha, nach der geltenden Auslegungstradition, auslegte. Diese Erklärung ist in der Negation richtig, erfaßt jedoch noch nicht das Ganze, vor allem nicht den entscheidenden Grund des Konflikts. Würde sich der Konflikt auf den Streit um die Halacha beschränken, dann würde Jesus in dieser Hinsicht dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran gleichen. Dieser kommt mit der herrschenden Richtung in Konflikt, weil er das Gesetz radikaler auslegt. Nun hatte auch *Bultmann*<sup>3</sup> Jesu Verhältnis zur Tora auf die Formel gebracht, Jesus habe in seinen Forderungen das Gesetz radikalisiert. Diese These veranlaßte seinen Schüler *Herbert Braun* nach der Entdeckung der Qumrantexte zu der weiterführenden Untersuchung über „Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus“ (1957).

Will man demnach Jesu Stellung zum Gesetz in den Blick bekommen, so muß man erst klären, wie er sich zu dem Nebeneinander von Tora und Halacha stellt.

### 1. Jesu Stellung zur Halacha

Der pharisäische Rabbinismus schreibt der Halacha dieselbe Autorität zu wie der Tora selbst. Nach b. T. Nidda 45 a lehrt *Rabbi Akiba*: „Wie die ganze Tora Gesetz an Mose vom Sinai ist, so ist auch ein geringer Lehrsatz ein Satz an Mose vom Sinai.“ Um diese Gleichstellung historisch zu begründen, führt man die Halacha als mündliche Geheimtradition auf Mose zurück<sup>4</sup>. Jesus aber reißt in einer seine Umwelt befremdenden Weise einen schroffen Unterschied zwischen Tora und Halacha auf.

#### a) Die Markusüberlieferung

Dies ist zunächst dem Streitgespräch über das Händewaschen Mk 7, 1—8 und dem anschließenden Wort über *korbān* Mk 7,9—13 zu entnehmen. Matthäus hat in 15,1—9 beide Stücke ineinander geschoben, bei Lukas fehlen sie, vielleicht, weil sie eine für nichtjüdische Christen fremde Frage behandeln. Nach *Bultmann*<sup>5</sup> sollen beide Stücke aus der palästinischen Gemeinde stammen. Die Frage — anders die Ausgestaltung der Antwort — hat jedoch ihren Ansatz zweifellos nicht in der Situation der palästinischen Gemeinde, sondern in der Jesu. Daß einige Menschen aus dem *am ha-arez* den pharisäischen Ritus des Händewaschens nicht beachten, war alltäglich; ein Problem wird dies nur, wenn Jesus als Rabbi und Prophet diesen Ritus geflissentlich übergeht. Und dies war zweifellos seine und nicht der palästinischen Kirche Initiative

<sup>1</sup> Hermann Lebrecht Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 1930<sup>5</sup>, 5—23; Chanoch Albeck, Einführung in die Mischna, 1970.

<sup>2</sup> Traditionsgedanke, 125 ff.

<sup>3</sup> Theol. § 2,3.

<sup>4</sup> Aboth 1,1.

<sup>5</sup> Trad. 15 f.

(vgl. § 10,2 a). Nur in der Situation Jesu ist daher die Frage angebracht: „Warum wandeln deine Schüler nicht nach der Überlieferung der Ältesten, sondern essen das Brot mit gemeinen Händen (Mk 7,5)?“ „Die Überlieferung der Ältesten“ ist die Halacha! „Die Ältesten“ oder „die Presbyter“ sind hier die autoritativen Lehrer der Vergangenheit, die man auch „Väter“ nannte<sup>6</sup>. Nach der Halacha sollte man, wie Mk 7,3 für nichtjüdische Leser erläutert, die Hände vor der Mahlzeit wenigstens durch Benetzung levitisch reinigen<sup>7</sup>. Warum veranlaßt Jesus seine Schüler, diesen Ritus ostentativ zu übergehen? Nicht aus Liberalität! Die Antwort wird in Mk 7,6 f durch Zitierung von Jes 29,13 gegeben. Diese Halacha ist „Menschengebot“ (7,6 par) bzw. „Tradition der Menschen“ (7,8). Das will sagen: Diese Bestimmung kommt von Menschen, nicht von Gott, ja sie widerstreitet seinem Willen. Daß die Halacha dem Gebot Gottes widerstreitet, wird anschließend in Mk 7,9—13 par Mt 15,4—6 an der Bestimmung über *korbān* beispielhaft begründet. Nach der Halacha kann der Sohn im Blick auf seine Eltern das Gelübde ablegen: „*korbān*, d. h. Gabe an den Tempel sei, was dir von mir zugute kommen könnte.“ Dann ist den Eltern jeder Nießbrauch an Vermögen des Sohnes versagt, ohne daß dieser verpflichtet ist, etwas an den Tempel abzuführen. So kann sich der Sohn mit Hilfe der Halacha der Unterhaltungspflicht gegenüber den Eltern entziehen und das vierte Gebot umgehen. Das ist gewiß nur ein einzelnes Beispiel, aber es verrät nach Jesu Urteil, das hier sinngemäß umschrieben wird, die Haltung des ganzen Systems: Diese Gesetzesauslegung führt zu Sätzen, die eine Übertretung von Gottes Gebot rechtfertigen. Aus dieser Gesetzesauslegung hört Jesus den Menschen reden, der sich gerade durch sein Eifern um das Gesetz Gott entzieht. Deshalb richtet das eine Beispiel das ganze System.

#### b) Das lukanische Sondergut

Wie in der Markusüberlieferung so wird die Halacha auch in der lukanischen Sonderüberlieferung, in Lk 13,15 und 14,5 f beurteilt; die zweite Argumentation wird aus mündlicher Überlieferung in Mt 12,11 f aufgenommen. Nach Lk 13,10—17 heilt Jesus am Sabbat in der Synagoge eine verkrümmte Frau. Der Synagogenvorsteher, der für die äußere Ordnung in der Synagoge zu sorgen hat, tadelt das Volk: „Sechs Tage sind es, an denen man arbeiten soll; an diesen kommt und laßt euch heilen und nicht am Sabbatag“ (13,14). Die Halacha erlaubt ärztliche Hilfe am Sabbat nur in dringenden Notfällen; das ist durchaus einleuchtend. Jesus aber nennt den Synagogenvorsteher „Heuchler“. Er findet auch hier den Selbstwiderspruch: Diese Kasuistik soll Gottes Anspruch gegen-

<sup>6</sup> Bill. I, 691 f.918 f.

<sup>7</sup> Bill. I, 695—704.

über dem Menschen umschreiben; in Wirklichkeit aber will sie den Umfang der menschlichen Verpflichtung gegenüber Gott abgrenzen.

c) *Faßt man zusammen*, so ergibt sich unabhängig von der Zuverlässigkeit einzelner Überlieferungselemente über Jesu Verhältnis zur Halacha ein einheitliches Bild:

1. Entgegen der generellen Auffassung seiner jüdischen Umwelt *unterscheidet* Jesus scharf zwischen dem atl. Gebot und der Halacha der Schriftgelehrten.

2. Er *lehnt die Halacha* als „Menschengebot“ und „Überlieferung der Menschen“ *ab* (Mk 7,7 f), weil sie latent von der menschlichen Intention geprägt ist, Gottes Gebot einzugrenzen, ja es zu umgehen. Und doch: Ist diese Frage nach der Grenze nicht notwendig? Fragt der Schriftgelehrte nach Lk 10,29 nicht mit Recht zum Gebot der Nächstenliebe: „Wer ist mein Nächster?“ Wo ist die Grenze des Gebens und Helfens? Wo ist die Grenze meiner Verpflichtung? Und genau diese vom Menschen her notwendigen Abgrenzungen lehnt Jesus als „Menschengebot“ generell ab.

3. Verständlicherweise steht er damit *in seiner Umwelt allein*. Gewiß üben die Essener an der offiziellen Halacha des pharisäischen Rabbinismus Kritik und setzen ihr eine radikalere Auslegung entgegen. Aber zu Jesu Sätzen über die Überlieferung nach Mk 7,8 f fehlt in den Qumrantexten jede Analogie. Gewiß polemisiert die Dam gegen „die Grenzverwischer“, die die Forderung der Tora herabgesetzt haben (Dam 5,20; 19,15 f; vgl. 1,15 f). Zu einer grundsätzlichen Ablehnung der Halacha kommt es hier jedoch nicht, denn mit einem solchen Urteil würde man auch die eigene Gesetzesauslegung diskreditieren.

4. Anders als die Essener, stellt *Jesus* der pharisäischen nicht eine eigene Gesetzesauslegung gegenüber. Er *diskutiert* mit seiner Umwelt *nicht über die Auslegung des Gesetzes*, — er *verändert* vielmehr *das Verhältnis des Menschen zum Gesetz selber*. Während die jüdische Sicht des Gebotes notwendig zur Kasuistik führt, schließt Jesu Sicht des Gebotes diese aus.

## 2. Jesu Stellung zu den alttestamentlichen Geboten

Die eben gezogene Schlußfolgerung findet ihre direkte Bestätigung in einer Reihe von Texten: Die Ablehnung der Reinheitshalacha führt bei Jesus weiter zur *Aufhebung* des Reinheitsgebotes, die Ablehnung der Sabbatkasuistik weiter zur Aufhebung des Sabbatgebots.

### a) Die Reinheitsgebote

In Mk 7,14—23 folgt dem Streitgespräch über die Waschungen der Pharisäer eine grundsätzliche Äußerung zu den atl. Reinheitsgeboten.



Ihre Mitte ist das Logion Mt 7,15, das im antithetischen Parallelismus sagt:

„Nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, vermag ihn zu verunreinigen, vielmehr, was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was den Menschen verunreinigt.“

Dieser Satz wird anschließend in einem Jüngergespräch erläutert: In V.18 f die negative erste Zeile, in V. 21 f die positive zweite. Diese sehr massive Erläuterung ist Gemeindelehre. Das Logion selbst aber ist zweifellos echt; denn es hebt auf, was in der gesamten Umwelt galt und auch in der nachösterlichen Gemeinde, wie der antiochenische Zwischenfall zeigt (Gal 2,11—14), noch lange festgehalten wurde. Der Satz *hebt alle Bestimmungen des AT über levitische Reinheit auf*. Mit ihm fällt indirekt auch die in der ganzen alten Welt geltende Unterscheidung zwischen heilig und profan. Diese Unterscheidung wird zwar bereits durch den atl. Schöpfungsglauben in Frage gestellt (vgl. Num 14,21); aber erst Jesus zieht die Folgerung und setzt entsprechende atl. Gebote außer Kraft. Welchen Sinn hat diese Aufhebung?

Die jüdische Umwelt Jesu, auch die hellenistische Diaspora, hält die Reinheitsgebote strikt fest. Dem Hellenismus gegenüber gilt ihre Beachtung als Bekenntnis. Man feiert die makkabäischen Jünglinge, die sich lieber zu Tode quälen ließen, als daß sie unreine Speisen aßen (4. Makk 7,6; vgl. 1. Makk 1,62 f). Das Vorbild des Diasporajuden ist auch hier Daniel (Dan 1,8). Gleichzeitig jedoch deuten Vertreter des hell. Judentums die rituellen Bestimmungen durch Allegorese als sittliche Weisungen. Schon in dem um 90 v. Chr. entstandenen Aristeasbrief werden die atl. Reinheitsbestimmungen als geheimnisvolle Hinweise auf sittliche Grundsätze gerechtfertigt. Z. B. die in Lev 11,13 bis 19 und Dt 14,12—18 als unrein verbotenen Vögel sind Raubvögel; „indem er (der Gesetzgeber) sie unrein nennt, deutet er an, daß die, denen das Gesetz gegeben ist, ... niemandem im Vertrauen auf ihre Kraft vergewaltigen und ihm etwas nehmen ... und nicht zur Vernichtung der Schwächeren ... Gewalt üben“ (V. 147 ff). Diese allegorische Interpretation der Reinheitsbestimmungen will jedoch ihre Einhaltung im Wortsinn nicht beseitigen, sondern soll sie gegenüber den philosophisch Aufgeklärten in der hellenistischen Gesellschaft apologetisch rechtfertigen. So meint es auch *Philo*, der fortlaufend in solcher Weise allegorisch deutet. (Das Verfahren ist aus der allegorischen Deutung der Mythen und des Kultus übernommen, mit der die zeitgenössische Philosophie, vor allem die Stoa, den breiten Schichten der philosophisch Aufgeklärten weiterhin den Zugang zu den überkommenen Kulturen ermöglichte.) Trotz des Bestehens auf der wörtlichen Befolgung bekundet das allegorische Interpretieren, daß man das Kultisch-Rituellen gegenüber dem Ethischen abwertet.

So lag es nahe, Jesu Logion als eine Äußerung dieser in der Philosophie der Zeit verbreiteten Abwertung des Kultisch-Rituellen gegenüber dem Ethischen zu verstehen. Diese Sicht wirkt noch nach, wenn *Bultmann* dieses und ähnliche Worte Jesu unter der Überschrift: „Gegen den gesetzlichen Ritualismus“ bringt<sup>8</sup>. Jesu Intention ist jedoch ganz anders. Er schiebt die atl. Unterscheidung zwischen rein und unrein beiseite, weil er ganze Reinheit und totale Heiligung will. Diese ganze Heiligung soll nach atl. Stim-

<sup>8</sup> Theol. § 2,3.

men wie Num 14,21 und Sach 14,21 in der Endzeit verwirklicht werden. Jesus will also *die der Endzeit entsprechende ganze Reinheit*. Daß sein Wort zu den Reinheitsbestimmungen so gemeint ist, bestätigen seine weiteren Äußerungen zu atl. Geboten.

## b) Der Sabbat

In unseren Evangelien finden sich nicht weniger als sechs Streitgespräche über den Sabbat, nämlich je zwei in der Markusüberlieferung, Mk 2,23—28; 3,1—6, in der Sonderüberlieferung des Lukas, Lk 13,10—17; 14,1—6, und in der des Johannes, Joh 5 und 9. Sie stimmen in der Sache weitgehend überein, zunächst schon darin, daß *Jesus den Sabbat durch ein demonstratives Verhalten durchbricht*. Dies wurde, seitdem die Weltanschauung bei uns durch eine Philosophie der Hoffnung und Tat geprägt ist, neu beachtet; Jesu Verhalten gegenüber dem Sabbat wird immer wieder als Zeichen dessen genannt, daß er bestehende Ordnungen revolutionär durchbrach.

Jesu Verhalten gegenüber dem Sabbat hat anscheinend bereits nach seiner eigenen Intention *exemplarische* Bedeutung. Das Sabbatgebot war besonders geeignet, das Neue, das er gegenüber dem Gesetz brachte, anschaulich und nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Die Beachtung des siebten Tags als Ruhetag war ein Grundgebot, es war das dritte Gebot des Dekalogs. Seit dem Exil galt seine Einhaltung als Bekenntnisakt gegenüber der nichtjüdischen Umwelt (Jes 56,2 ff; Hes 20,16 ff; Neh 13,15). Der Sabbat wurde in der hellenistischen Welt oft verspottet; denn sie kannte wohl Festtage, aber keinen regelmäßigen Ruhetag. Heute hat das dritte Gebot über das christliche Abendland nahezu in der ganzen Welt die Einführung eines Ruhetages veranlaßt. Jesus aber durchbricht dieses Gebot und zeigt dadurch, was er gegenüber dem Gesetz Neues zu bringen hat. Das Gebot war hierzu auch deshalb besonders geeignet, weil seine Einhaltung leicht kontrollierbar war und weil der Rabbinitismus es durch eine immense Kasuistik gesichert hatte. Wir beobachten folgende Schritte:

1. In den beiden Sabbaterzählungen der lukanischen Sonderüberlieferung, Lk 13 und 14, schiebt Jesus die schriftgelehrte *Sabbatkasuistik*, die Halacha, *beiseite*. Sie ist nur entwickelt, um die Verpflichtung des Menschen einzuzugrenzen.

2. In den beiden Erzählungen der Markusüberlieferung geht die Auseinandersetzung nicht mehr um die Auslegung, sondern um die *Geltung des Gebotes selbst*. In beiden Perikopen rechtfertigt Jesus das Geschehene unter der Voraussetzung, daß das Gebot selbst durchbrochen wurde.

3. Wie rechtfertigt er sich? Die Perikope Mk 3,1—6 geht von der wohl zutreffenden Vorstellung aus, daß Jesus des öfteren am Sabbat Heilungen vollzog. So läßt er nun den Kranken in der Synagogenversammlung demonstrativ in die Mitte treten. Man hat den Eindruck, einen

anderen Jesus zu sehen, als in den Heilungserzählungen, denn dort werden Bitten auf Heilung an ihn herangetragen und im Verborgenen auf Glauben hin erfüllt; hier ergreift er demonstrativ die Initiative. Im Blick auf die beabsichtigte Heilung fragt er nach Mk 3,4:

„Ist es am Sabbat erlaubt,  
Gutes zu tun oder Böses zu tun,  
ein Leben zu retten oder zu töten?“

Diese Frage entwickelt eine Alternative, die das gesamte Verhalten des Menschen umgreift. Der Parallelismus des Logions besagt: Gut ist es, Leben zu retten; böse ist es, Leben zu töten. Das ist eine totale Forderung: immer und überall so wirken, daß dadurch Leben im Sinne Gottes möglich wird! Was besagt neben diesem umfassenden Grundsatz noch der Hinweis auf den Sabbat? Sichtlich hat das Sabbatgebot daneben keine eigenständige Bedeutung mehr. Es wird von diesem Grundsatz gleichsam verschlungen. Der Grundsatz ist nichts Geringeres als ein Ausdruck der totalen Forderung Jesu, wie wir sie in der Bergpredigt finden. So ergibt sich: Jesus hebt *das Sabbatgebot* als selbständige Einzelsatzung in einer *überbietenden totalen Forderung* auf.

Diese totale Forderung aber stellt die Frage nach der Realisierbarkeit: Wer kann so handeln, daß sein Verhalten immer und überall Leben im Sinne Gottes ermöglicht? Im Judentum wird vielfach bis heute erklärt: Jesu totale Forderung ist aner kennenswert, aber illusorisch. Die begrenzten Gebote des Gesetzes sind der Situation des Menschen angemessen<sup>9</sup>.

4. Nach der Erzählung beantwortet Jesus das Schweigen der Synagogengemeinde wie seine eigene Frage, indem er den Kranken heilt (Mk 3,5). Durch die Heilung erhebt er den Anspruch, daß eben *durch ihn* die vorher für alle erhobene totale Forderung *realisiert* wird. Durch ihn geschieht das eigentliche Werk Gottes. Sein Heilswirken hebt den Sabbat auf, indem es dessen Intention, das Leben der Menschen zu erhalten, übergreifend erfüllt.

5. An dieser Freiheit Jesu haben *auch die ihm Nachfolgenden* teil. Das erklärt die Erzählung vom Ährenausraufen (Mk 2,23—28). In dieser Erzählung wird nicht das Verhalten der Jünger als solches gerechtfertigt, sondern, daß Jesus es zuläßt. Das erste Argument Mk 2,25 f stellt Jesus und seine Jünger David und seinen Begleitern gegenüber. Dieser typologische Vergleich will sagen: Wenn David um seiner Sendung willen jenes Einzelgebot durchbrechen, die Schaubrote essen und auch seinen Begleitern geben durfte, dann darf erst recht Jesus ein entsprechendes Gebot dahinten lassen und seinen Jüngern Speise geben. Diese Schlußfolgerung wird in dem von Matthäus (12,5 f) hinzugefügten zweiten Beleg ausdrücklich entwickelt: Wenn die Priester um des Tempeldienstes willen

<sup>9</sup> Gösta Lindeskog, Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum, 1938, 232—250.

den Sabbat durchbrechen dürfen, dann darf dies erst recht um Jesu, um der Nachfolge willen geschehen; denn „hier“, in Jesus, „ist Größeres als der Tempel“. In Jesus ist Gott in ungleich höherem Maße helfend gegenwärtig als im Tempel.

Daß die Nachfolge vom Einzelgebot freimacht, ist nach dem Bisherigen sachgemäß; denn sie ist die Erfüllung der totalen Forderung Jesu, die den Sabbat aufhebt.

6. Der Gesamtsinn der beiden Perikopen wird durch ihre Schlußverse ausgesprochen: Die erste Perikope schließt mit dem Menschensohnwort Mk 2,28: „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat“: Er kann ihn in den Dienst seines Auftrags stellen. In der Tat haben beide Perikopen *implizit eschatologisch-christologischen Sinn*, allerdings nur implizit!

Die zweite Perikope (Mk 3,1—6) zeigt am Ende die *Reaktion der Umwelt*. Die Pharisäer beschließen zusammen mit den Parteigängern des Herodes, Jesus wegen dieses Verhaltens zu beseitigen. Auch diese Forderung ist sachgemäß. Jesus vertritt nicht eine andere Auslegung des Sabbats, über die man diskutieren kann. Er hebt das Sabbatgebot als solches und damit das Gesetz, die Grundlage des Judentums, auf. Daher bleibt ihm gegenüber nur die Alternative: Man stellt sich zu seinem totalen Anspruch, der das Sabbatgebot aufhebt, oder man hält das Gebot fest und stößt ihn aus dem Judentum aus.

7. Geht der Inhalt dieser beiden Perikopen, *traditionskritisch gesehen*, auf Jesus selbst zurück? Das wird für die erste bis heute vielfach bestritten. Als entscheidender Grund wird der nur bei Markus stehende Satz Mk 2,27 genannt: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Zu ihm bemerkt E. Käsemann<sup>10</sup>, dieser Satz werde in V. 28 von der Gemeinde „durch den Zusatz eingeschränkt“, „der Menschensohn sei des Sabbats Herr“. „Ihrem Meister konnte die Gemeinde zubilligen, was sie für sich selbst nicht in Anspruch zu nehmen wagte. Ihr einschränkender Zusatz beweist, daß sie vor der durch ihn gegebenen Freiheit erschrak und in ein christianisiertes Judentum zurückflüchtete.“ Das will sagen: Jesus hatte dem Menschen die Freiheit über den Sabbat gegeben, die Gemeinde gibt sie allein Jesus als dem Messias. Von ihr stammt die Perikope vom Ährenausraufen, abgesehen von dem einen Satz Mk 2,27. Stellt man jedoch diesen Satz in den Kontext zweifellos echter Jesuslogien, dann ist auch dieses Wort nicht allgemein human, sondern eschatologisch gemeint. Das schöpfungsgemäße Verhältnis des Menschen zum Sabbat erfüllt sich, wie nach Mt 19,3—8 der schöpfungsgemäße Sinn der Ehe nur, wenn die „Herzeshärtigkeit“, die Verkrümmung des Menschen in sich selbst, gelöst wird. Der Grundsatz Mk 2,27 gilt genauso wie der Leitsatz der allgemein als echt anerkannten zweiten Perikope Mk 3,4 grundsätzlich allgemein, aber realisiert wird er nur durch Jesus und durch Menschen, die durch die Nachfolge frei geworden sind. Deshalb hat Markus durchaus sinngemäß das Logion in 2,27 konsekutiv mit dem Menschensohnsspruch in 2,28 verbunden: Eben weil der Sabbat um des Menschen willen geschaffen ist, ist nicht der Mensch, „dieses Geschlecht“, sondern der Menschensohn, der Mensch Gottes, Herr über den Sabbat.

<sup>10</sup> Exeg. Vers. I, 219.

So will die Durchbrechung des Sabbatgebots<sup>11</sup>, voran durch Jesu Heilen, nicht das humane Bedürfnis des Menschen oder auch das Liebesgebot dem Sabbatgebot überordnen. Sie hat vielmehr gleich der Aufhebung der Reinheitsgebote eschatologischen Sinn: durch Jesus soll Gottes Wille, der das Leben der Menschen will, unbegrenzt gesehen.

### c) Der Tempel

Auch hier heben sich Jesu Äußerungen grundsätzlich von der Kritik ab, die auch in seiner jüdischen Umwelt geübt wurde. Die Essener wollen einen verunreinigten Tempel radikal reformieren. Im hell. Judentum versucht man da und dort den Opferkult zu spiritualisieren. Jesus urteilt anders. Er läßt den Tempel zunächst ebenso gelten wie er normalerweise mit seinen Jüngern auch den Sabbat beachtet hat. Er gibt dem geheilten Aussätzigen nach Mk 1,44 Weisung, sich den gesetzlichen Bestimmungen gemäß dem Priester vorzustellen, um sich reinsprechen zu lassen. Er besucht vor allem selbst den Tempel; deshalb beteiligt sich die Jerusalemer Gemeinde noch Jahrzehnte nach seinem Ende am Tempelgottesdienst (Apg 2,46; 21,20—26). Das Wort Mt 5,23: „Wenn du deine Gabe vor den Altar bringst . . .“ gehört allerdings nicht hierher. Es setzt nicht voraus, daß Jesu Jünger weiter Opfergaben spenden; es ist reines Bildwort. Was Jesus dem Tempel gegenüber Neues bringt, wird zunächst bei der „Tempelreinigung“ sichtbar.

In einer sich einzigartig von seinem übrigen Wirken abhebenden Aktion vertreibt Jesus nach Mk 11,15—19 par die Wechsler und Tierhändler aus dem sog. Vorhof der Heiden, obgleich sie doch für den Kultbetrieb nötig sind. Jesus hat wohl nicht unter Einsatz der ihn begleitenden galiläischen Festpilger den ganzen Vorhof von diesem Treiben gesäubert. Sonst hätte die Tempelpolizei oder die auf der benachbarten Burg Antonia stationierte römische Truppe eingegriffen. Wahrscheinlich handelt es sich ähnlich wie bei den Sabbatverletzungen um eine prophetische Demonstration, die von den Evangelien eher über- als untertrieben wurde. Immerhin wendet Jesus dabei Gewalt an, zwar nicht gegen die Menschen, wohl aber gegen die Sache.

Welchen Sinn hat sein Vorgehen? Es war sicher nicht, wie des öfteren erklärt wurde, eine revolutionäre Aktion (§ 4,3e). Im Text gibt das lose angefügte Wort Mk 11,17 eine Erklärung; es nimmt die prophetische Kritik am Tempel, Jer 7,11, auf und ver-

<sup>11</sup> Wie weit einzelne Verse, vor allem Mk 2,28 und 3,6, auf die Situation Jesu zurückgehen, kann hier nicht diskutiert werden; vgl. die eingehende Erörterung bei Roloff, *Kerygma*, 52—88. Die Sabbatperikopen weitgehend als Spiegelung von Gemeindesituation zu sehen, wird auch dadurch widerarrat, daß dort eine Auseinandersetzung über den Sabbat gemeinhin nicht akut war: Die palästinische judenchristliche Kirche beachtete ihn, für die hellenistische Kirche lag er aufs ganze gesehen dahinten. Wenn er gelegentlich noch propagiert wurde (Kol 2,16), dann nicht mehr um der Tora willen.

weist auf die Weissagung Jes 56,7, nach der der Tempel ein Bethaus für alle Völker werden soll. Nach diesem Wort ist Jesu Vorgehen nicht ein Akt der Tempelreform, sondern ein Zeichen: Der jüdische Gottesdienst, der den Tempel wie das Gesetz mißbraucht, um sich gegen Gott zu sichern, soll durch den eschatologischen Gottesdienst, zu dem alle Völker kommen, abgelöst werden. Sehr wahrscheinlich aber ist dieses Wort nachträgliche Deutung, wie wohl auch der singuläre V. 16, der den Vorgang als Eintreten für die (eschatologische) Reinheit des Tempels zu verstehen scheint. Eine tiefere Deutung wird in Joh 2,16—22 entwickelt; sie verbindet die „Tempelreinigung“ mit dem Logion von der Auflösung des Tempels Mk 14,58. Sie kommt wohl im Ansatz dem ursprünglichen Sinn am nächsten. Vielleicht sollte die prophetische Zeichenhandlung dies besagen: Jesus greift eine Einrichtung an, die offensichtlich dem Sinn des Tempels widerspricht und doch um seinetwillen nötig ist. Dieses Eingreifen soll als eschatologischer Bußruf die Fragwürdigkeit des Bestehenden aufdecken und zu Neuem rufen. Es nötigt die Vertreter des Tempels und damit des Judentums endgültig, Jesus gegenüber Stellung zu nehmen. Vielleicht schloß die Vollmachtsfrage schon ursprünglich unmittelbar an, so daß die älteste Form der Erzählung Mk 11,15 (18a). 28—33 umfaßte. Wie sehr Jesus hinsichtlich des Tempels an Neues denkt, lassen die Ankündigung seiner *Zerstörung*, Mk 13,2 par, die meist als echt angesehen wird<sup>12</sup>, und das Logion vom Niederreißen und Neubau des Tempels erkennen. Dieses Wort wird im NT fünfmal überliefert, an jeder Stelle in etwas anderer Gestalt. Es war schon für die Tradenten nicht mehr durchsichtig, es geht wohl auf Jesus zurück. Wahrscheinlich kommt die Wiedergabe in Joh 2,19 der ursprünglichen Gestalt am nächsten: „Löset diesen Tempel auf und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten.“ Das Wort kündigt an, daß der Tempel eschatologisch durch eine neue Stätte der Heilsgegenwart Gottes abgelöst wird. Dabei denkt Jesus sicher nicht an einen neuen Tempelbau (vgl. Offb 21,22), auch nicht an die neue Gemeinde, sondern an das eschatologische Kommen Gottes. Das Logion setzt voraus, daß dies durch die Verwerfung Jesu geschieht, die er durch sein Verhalten herausfordert. Nach Mk 14,58 par Mt veranlaßte eben dieses Tempelwort Jesu Verurteilung (wie nach Apg 6,14 die des Stephanus)<sup>13</sup>. Nach Mt 12,6: „Hier ist Größeres als der Tempel“, löst Jesus in Person den Tempel ab.

So kann der Sinn der Tempelreinigung wie der Tempelworte im einzelnen in der Situation Jesu nur tastend erfaßt werden, so gewiß beide Äußerungen im Kern historisch sind. Sie lassen auf alle Fälle erkennen, daß Jesus tatsächlich das Judentum von der Wurzel her durch Neues aufhebt. Und dies gilt nicht nur von den Bestimmungen des AT über Reinheit, Sabbat und Kultus, sondern auch von den Weisungen, die man vom philosophischen Standort aus als religiös-sittlich bezeichnet.

#### d) Die zweite Tafel des Dekalogs und das Liebesgebot

Selbst diese Gebote werden nicht einfach übernommen, auch sie werden durch neue Weisungen Jesu aufgehoben. Dies geschieht bei den gleichen Geboten bald mehr durch positive, bald mehr durch antithetische

<sup>12</sup> Braun, Radikalismus II, 63, Anm. 5. Mk 14,58 ist jedoch nicht, wie er annimmt, „nachösterliche, christologische Umgestaltung“ von Mk 13,2; es ist auf alle Fälle eine eigenständige Tradition. Es ist ein Maschal, ein Rätselwort, das schon wegen dieser Aussageweise mehr zu Jesus als in die frühe Gemeinde paßt.

<sup>13</sup> Dabei wird es allerdings als falsche Zeugenaussage gekennzeichnet; Mk 15,29 par Matthäus wird es den Spöttern unter dem Kreuz in den Mund gelegt.

Überbietung. Im ersten Fall werden sie anders verstanden als im zweiten. Das atl. Gebot der Nächstenliebe z. B. wird im Wort vom größten Gebot nach Mk 12 par Mt 22 übernommen und zum Grundgebot gemacht bzw. nach Lk 10 positiv weiterführend interpretiert, in Mt 5 dagegen antithetisch abgelöst. Können diese unterschiedlichen Traditionen im Ansatz auf Jesus zurückgehen? Sind ihre Ansätze sachlich miteinander vereinbar?

1. Die *positive Überbietung* des Dekalogs bzw. des Liebesgebots finden wir an zwei Stellen:

In Mk 10,19 par verweist Jesus den reichen Gerechten durchaus positiv auf die zweite Tafel des Dekalogs und überbietet dann die atl. Weisung durch die Nachfolgeforderung. Die Überbietung ist qualitativ, nicht quantitativ (§ 10,2 b). Gegenüber dem Dekalog kann der Gerechte, ohne daß dies korrigiert wird, erklären: „Das habe ich alles gehalten“, gegenüber Jesu totaler Forderung aber versagt er. So wird die Aporie der zweiten Tafel des Dekalogs sichtbar: Sie kann auch durch einen begrenzten Gehorsam „gehalten“ werden.

Entsprechend wird das atl. Gebot der Nächstenliebe in der Frage nach dem größten Gebot Mk 12,28—34 par Mt 22,35—40 und ihrer Abwandlung in der lukanischen Sonderüberlieferung, Lk 10,25—28, zunächst positiv aufgenommen. Nach Markus par Matthäus wird es in einer später noch zu klärenden Weise gegenüber allen übrigen Geboten herausgestellt (s. 3 a), nach Lukas entgegen der jüdischen Kasuistik neu interpretiert. Der Rabbi stellt zu dem Gebot durchaus sachgemäß die Frage: „Wer ist mein Nächster“ (Lk 10,29)? Und Jesus antwortet mit der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30—37). Diesem Dialog, der das Gleichnis redaktionell, aber sachgemäß thematisiert<sup>14</sup>, ist zu entnehmen: Das atl. Liebesgebot ermöglicht es, ja macht es nötig, nach der Grenze zu fragen; Jesu Beispielerzählung aber ruft zu einem Liebeserweis ohne Grenzen. Sie schließt in Lk 10,36 mit der Frage: „Wer von diesen dreien ist nach deiner Meinung dem, der unter die Räuber gefallen ist, der Nächste geworden?“ Jesus kehrt die Fragestellung des Rabbi gleichsam um. Er lehrt ihn, nicht zu fragen: Wo ist die Grenze meiner Verpflichtung? sondern: Wo werde ich von Gott gefordert? Jesus macht das Liebesgebot wie jedes Gebot transparent für den totalen Anspruch Gottes. Das Gebot ist nicht mehr eine Satzung, die geradezu eine Grenze der Verpflichtung des Menschen gegenüber Gott festlegt, sondern lebendiger

<sup>14</sup> Die Perikope Lk 10,25—37 verbindet zwei ursprünglich selbständige Überlieferungen, das Doppelgebot der Liebe (Lk 10,25—28) und das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,30—37). Die beide verklammernde Frage Lk 10,29: „Wer ist mein Nächster?“ umschreibt das Thema des Gleichnisses zutreffend (so auch Heinrich Greeven, ThW VI,315 und Georg Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, 1971, 149 f 157 ff.

Ausdruck seines Willens, der immer aktuell durch die geschichtliche Situation nach dem einzelnen greift. Auch diese Beispielerzählung will letztlich in die Situation Jesu einweisendes Gleichnis sein!

2. Die in der positiven Überbietung implizierte Kritik an den atl. Geboten wird in den *Antithesen der Bergpredigt* (Mt 5,21—48) unmittelbar ausgesprochen. Sechsmal stellt Jesus seine Weisungen Geboten entgegen, die in ihrem Kern dem AT entnommen sind: sie entsprechen speziell dem fünften, sechsten und achten Gebot des Dekalogs und dem der Nächstenliebe.

Die eigentümliche antithetische Form, zu der es allenfalls indirekte jüdische Analogien gibt<sup>15</sup>, dürfte bei der ersten, zweiten und vierten Weisung, die Sonderüberlieferung des Matthäus sind, *ursprünglich* sein; denn sie sind inhaltlich nur in dieser Form sinnvoll. Diese Antithesen werden auf Jesus selbst zurückgehen. Dagegen findet sich die dritte, fünfte und sechste Antithese als Q-Überlieferung bei Lukas ohne antithetische Form. Diese wurde hier erst nachträglich, vielleicht durch Matthäus, als interpretierende Nachbildung zu den drei anderen eingeführt.

Die antithetische Formel, die bei dem sechsmaligen Gebrauch mehrfach abgewandelt wird, will sinngemäß umschrieben sagen: Ihr habt in der Synagoge gehört, was von Gott durch Mose den Alten, euren Vätern, am Sinai gesagt wurde . . . Ich aber sage euch . . ! *Jesus stellt demnach seine Weisung dem atl. Gebot Gottes entgegen*<sup>16</sup>. Aber nun decken sich die Vordersätze der Antithesen nicht genau mit den atl. Geboten. Der Vordersatz der ersten Antithese, Mt 5,21, verbindet mit dem apodiktischen fünften Gebot: „Du sollst nicht töten“ den kasuistischen Rechtsatz: „Wer aber tötet, soll dem (Lokal-)Gericht verfallen.“ Das in der zweiten Antithese genannte sechste Gebot wird in Mt 5,27 zwar wörtlich wiedergegeben, aber durch die dritte Antithese in den Bereich des Scheidungsrechts gerückt. Entscheidend ist, daß in der sechsten Antithese selbst das Gebot der Nächstenliebe *in eigentümlich einschränkender Umschreibung* angeführt wird: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“ (5,43).

<sup>15</sup> So kann die Wendung „ich habe gehört“ in der Diskussion von Schriftgelehrten auch besagen: „ich habe als Tradition empfangen“ (Bill. I, 253), und ebenso ist die Wendung „ich aber sage . . .“ in antithetischen Formulierungen möglich, wenn es darum geht, eine der herkömmlichen entgegengesetzte Auffassung bei der Gesetzesauslegung einzuführen; vgl. Eduard Lohse, „Ich aber sage euch“, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Hg. E. Lohse u. a., 1970, 189—203. Dieser technische Sprachgebrauch liegt bei Jesus jedoch nicht vor; sein „ich aber sage euch“ will keinen schriftgelehrten Diskussionsbeitrag einleiten, sondern dem atl. Gebot eine neue Weisung entgegensetzen.

<sup>16</sup> Jeremias, Theol. 240 ff will wahrscheinlich machen, daß alle sechs Antithesen auf Jesus zurückgehen. Seine Argumente zeigen jedoch nur, daß die Unterscheidung der beiden Gruppen bisher weithin zu schematisch war. Weiter führen würde nur eine traditionsgeschichtliche Analyse, die auf die ganze Breite der Diskussion eingeht (vgl. Trilling, Das wahre Israel, 207).



Woher stammen diese eigentümlichen Umschreibungen? Wollen sie Ausformungen der atl. Gebote in Jesu jüdischer Umwelt aufnehmen? Das Gebot der Nächstenliebe wird nirgends im Rabbinismus mit dem Zusatz versehen „und deinen Feind hassen“. Aber es wird schon nach dem AT und erst recht nach jüdischer Auffassung in diesem Sinn praktiziert. Als Nächster gilt nach dem atl. Kontext von Lev 19,18 nur der Angehörige des Gottesvolkes. Weil die Qumrangemeinde sich allein für das wahre Israel hielt, formulierte sie sinngemäß in 1 QS 1,9—11: „Alle Kinder des Lichtes lieben . . . und alle Kinder der Finsternis hassen.“ Aber die Vordersätze wollen nun keineswegs die Gesetzesauslegung der Essener ansprechen; denn in Fragen der Ehe oder des Eides lehren diese keineswegs wie die Vordersätze, sondern eher wie Jesus selbst. Die Vordersätze nehmen nicht jüdische Formulierungen auf, sondern die atl. Gebote, allerdings in eigener interpretierender Umschreibung.

*Sie kennzeichnen die atl. Gebote auf diese Weise erstens als vollstreckbares Recht.* In der ersten Antithese wird, wie deutlich wurde, das apodiktische Gebot mit einem kasuistischen Rechtssatz verflochten. Zum zweiten setzen diese rechtlichen Weisungen *das Böse als* grundsätzlich nicht zu beseitigende *Gegebenheit* voraus. Zur vierten Antithese wird z. B. ausdrücklich erklärt: Was über das einfache Ja hinaus ein Schwören nötig macht, ist „vom Bösen“ (5,37). Geschworen wird, weil die Lüge eine Gegebenheit ist. Demnach kennzeichnen die Vordersätze der Antithesen die vom AT herkommenden Weisungen Gottes als von Menschen zu vollstreckende Rechtssätze, die das Zusammenleben der Menschen ermöglichen, wo das Böse eine nicht zu beseitigende, nur einzuschränkende Gegebenheit ist.

*Woher stammt diese Charakterisierung der atl. Gebote?* Sie ist ebenso wie die Formulierung der Vordersätze nicht aus dem Judentum übernommen. Im Gegenteil: sowohl bei den Rabbinen wie in Qumran werden die vom AT herkommenden Weisungen ihrem eigenen Charakter gemäß einerseits als Rechtssätze und andererseits als weit darüber hinausgehende ethische Weisungen aufgenommen. Die ethischen Forderungen, die auf diese Weise entwickelt werden, unterscheiden sich nur relativ von Jesu Weisungen. Auch die Rabbinen verbieten den begehrliehen Blick und auch die Essener verwehren das Schwören. Das Besondere an Jesu Weisungen kommt gerade durch die antithetische Form zum Ausdruck. Die Antithese nimmt auseinander, was im Judentum wie schon im AT verbunden ist, Rechtssätze und apodiktische Weisungen. Dadurch nehmen beide je ein anderes Gesicht an. Durch die Trennung wird einerseits, was im Judentum als ethische Maximalforderung erscheint, absolutes Gebot. Für dieses absolute Gebot ist es charakteristisch, daß es das Böse nicht als unüberwindliche Gegebenheit voraussetzt und daher nicht rechtlich begrenzt ist. Von ihm aus aber wird im Rückblick sichtbar, daß die

atl. Weisungen als Grenze in ihrem Kern Recht sind und Recht bleiben müssen. Demnach umschreiben die Vordersätze genau *das Bild der atl. Gebote, das sich rückblickend von dem absoluten Gebot Jesu her ergibt*. Erst Jesu totale Weisung läßt von der eschatologischen Erfüllung her auseinandertreten, was im AT selbst noch ungeklärt ineinander liegt: Rechtssatz und apodiktisches Gebot — wie auch weiterhin Gesetzesordnung und Bundesgnade.

Den so charakterisierten atl. Weisungen werden *Jesu Gebote* hier nicht als positive Überbietung, sondern als *antithetische Aufhebung* gegenübergestellt. Sie bilden in der Tat inhaltlich eine entschiedene Antithese. Sie verurteilen das Böse und fordern das Gute ohne Einschränkung. Sie lehnen den Kompromiß zwischen dem Recht und dem Bösen, der in der Gesellschaft üblich und notwendig ist, ab. In dieser Weise unterscheiden sich alle Weisungen Jesu von den atl. Vordersätzen, auch wenn nur die drei redaktionell gebildeten den atl. Sätzen ausdrücklich widersprechen, die drei ursprünglichen aber sie formell lediglich verschärfen und überbieten.

3. So werden die atl. Gebote und das Verhältnis der Weisungen Jesu zu ihnen in der synoptischen Überlieferung *unter zwei verschiedenen Aspekten gesehen*, einmal als positive Überbietung apodiktischer Gebote, das andere Mal als aufhebende Antithese zu Rechtssätzen. *Wie ist dieses Nebeneinander zu erklären?* Die beiden Aspekte nehmen die beiden Seiten der Gebote auf, die bereits im AT selbst gegeben sind: Sie sind teils apodiktische Gebote, teils Rechtssätze. Dadurch ergeben sich je nach der kerygmatischen Situation diese beiden Aspekte, so daß es nicht naheliegt, sie auf verschiedene Überlieferungsschichten zu verteilen. Der Mensch, der Jesus wie der reiche Gerechte nach Gottes Willen fragt, hört das AT primär als apodiktisches Gebot. Alle aber, die sich nach der in Mt 5,20 angesprochenen Durchschnittsgerechtigkeit der Pharisäer verhalten, richten sich mit Hilfe der atl. Weisungen in der Koexistenz mit dem Bösen ein und praktizieren sie deshalb als Rechtssätze. Jesus aber führt über beide Möglichkeiten nicht nur quantitativ, sondern qualitativ hinaus. Das wird vollends an der Art deutlich, wie Jesus nach der synoptischen Überlieferung die atl. Gebote als Gesamtheit, d. h. als Gesetz, sieht.

### 3. Jesu Stellung zum Gesetz

„Gesetz“ (*nomos, torah*) ist nicht lediglich eine Sammelbezeichnung für die Summe der Gebote, sondern ein theologischer Begriff, der eine Gesamtauffassung der Gebote zum Ausdruck bringt. Während die Bezeichnung in den jüdischen Texten sehr dicht gebraucht wird, z. B. in Dam 30mal, begegnet sie in den synoptischen Evangelien *sehr spärlich*: bei Matthäus an 8 Stellen, bei Lukas (abgesehen von Lk 2) an 4 und bei

Markus nie. Und es ist unsicher, ob auch nur eine dieser Stellen auf Jesus zurückgeht. Jesus entwickelte seine Stellung zu dem, was für den Juden ein und alles ist, zum Gesetz, am konkreten Vollzug des Einzelgebots. Nur an zwei Stellen der synoptischen Überlieferung wird seine Stellung grundsätzlich zusammengefaßt, in der Frage nach dem größten Gebot und in der Präambel der Antithesen.

### a) Das größte Gebot

Die Frage nach dem *größten Gebot* überliefern Markus in 12,28—34 par Mt 22,34—40 und eine lukanische Sondertradition abgewandelt in Lk 10,25—28. Der Begriff „Gesetz“ findet sich nur in Mt 22,36 (par Lk 10,26, vielleicht durch Markus getilgt) und in 22,40. Die einleitende Frage nach dem „ersten“ bzw. „größten“ Gebot (Markus, Matthäus) entspricht rabbinischer Sicht<sup>17</sup> und fordert die Beziehung auf das Gesetz (Matthäus), nicht auf andere Gebote (Markus)<sup>18</sup>. Die Frage wird, auch in ihrer sekundären Abwandlung bei Lukas (vgl. 18,18) mit dem *Doppelgebot der Liebe* (Dt 6,4 f; Lev 19,18) beantwortet.

*Entspricht dies jüdischen Auffassungen?* Durch das tägliche Rezitieren des Sch<sup>a</sup>ma erkennt jeder Fromme an, daß Dt 6,4 f: „höre Israel . . . Du sollst lieben Gott, deinen Herrn . . .“, das erste Gebot sei. Die Verbindung dieses Gebots mit dem der Nächstenliebe findet sich nicht bei den Rabbinen, wohl aber in der jüdischen Schicht der Test XII, also in essenischer Tradition: „Liebet den Herrn in eurem ganzen Leben und einander mit wahrhaftigem Herzen“ (Dan 5,3; vgl. Iss 5,2; 7,6). Auf alle Fälle vertritt sie *Philo*: „. . . es gibt zwei Grundlehren, denen die zahllosen Einzellehren und -sätze untergeordnet sind: in bezug auf Gott das Gebot der Gottesverehrung und Frömmigkeit, in bezug auf Menschen das der Nächstenliebe und Gerechtigkeit.“ (Spec Leg II,63) Nicht als Hervorhebung von Geboten, sondern als Zusammenfassungen des Gesetzes bieten die Rabbinen gleich dem AT (Mi 6,8; Ps 15; Jes 33,15 f) verschiedene Formulierungen an. Schon *Rabbi Hillel* (20 v. Chr.) lehrte: „Was dir nicht lieb ist, das tu auch du deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora, das andere ist ihre Auslegung.“<sup>19</sup> Dem entspricht abgewandelt die goldene Regel als Zusammenfassung des Gesetzes in Mt 7,12 (S).

Was demgegenüber *Jesu Hinweis* auf das Doppelgebot der Liebe besagt, erklärt Matthäus wohl zutreffend in 22,40: „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ — wie die Türe in ihrer Angel. Unter der Priorität dieser Gebote will das Gesetz beachtet sein. Sie werden eindeutig *seine Spitze*. Demgegenüber klammert sich der Pharisäismus in Jesu Sicht nach Mt 23,23 praktisch an die vielen kleinen Gebote des Gesetzes. Nach rabbinischer Intention soll der Anfang des

<sup>17</sup> Übersicht über das Vorkommen von *nomos* in der synoptischen Tradition bei Braun, Radikalismus II, 7; er schreibt der ältesten Schicht, die vielleicht auf Jesus zurückgeht, Mt 15,6 v. l.; 22,36; Lk 10,26 zu.

<sup>18</sup> Bill. I, 901 f.

<sup>19</sup> B Schab 31 a; vgl. Billerb. I, 907 f.

Sch<sup>4</sup>mas, Dt 6,4, an den Toragehorsam erinnern und ihn motivieren<sup>20</sup>. Die oben wiedergegebenen Zusammenfassungen aber haben pädagogischen Sinn; sie sollen nicht Prioritäten setzen.

Aber nun will bedacht sein, daß sich *Jesus in anderen Äußerungen nicht damit begnügt, das Liebesgebot als die Spitze des Gesetzes zu kennzeichnen*. Er setzt auch nicht die übrigen Gebote des Gesetzes zugunsten des atl. Doppelgebotes der Liebe außer Kraft. *Das Liebesgebot nimmt vielmehr, wenn er es in der 6. Antithese oder im Gleichnis vom barmherzigen Samariter verkündigt, neuen Sinn an. Es hebt das atl. Gebot überbietend auf*. Das Liebesgebot wird in seinem Munde, wie Joh 13,34 richtig interpretiert, „neues Gebot“ und seine Realisierung wird, wie Röm 13,8—10 erklärt, die überbietende Erfüllung der 2. Tafel.

Kann dann das Wort vom größten Gebot auf Jesus selber zurückgehen? Ist es vielleicht eine Reduktion der Weisung Jesu auf die Tora in der Katechese der palästinischen Kirche? Es kann von Jesus stammen, wenn es nicht als Katechismussatz, sondern als Verkündigung verstanden wird, die weiterführen will: *Jesus setzt für den, der nach Gottes Willen fragt, an die Spitze des Gesetzes das Doppelgebot der Liebe, um ihn zum „neuen Gebot“ weiterzuführen*. Von diesem aus stellt sich im Rückblick das Gesetz so dar, wie es die Bergpredigt zeigt.

## b) Die Antithesen

Die Gesetzesauffassung, die aus den *Antithesen der Bergpredigt* spricht, wird in der *Präambel Mt 5,17—20* umschrieben, die ihnen Matthäus redaktionell, aber sehr treffend voranstellt. Die Vordersätze der Antithesen umschreiben danach für Matthäus „das Gesetz“; die Weisungen Jesu aber sollen seine „Erfüllung“ herbeiführen. Ist Jesus damit richtig interpretiert?

1. Aus den Vordersätzen der Antithesen spricht in der Tat *ein Verständnis* der atl. Gebote insgesamt, also *der Tora*, das im Kern auf Jesus zurückgeht. Nach ihm ist das Gesetz seinem Wesen nach praktizierbares Recht, das das Böse als nicht zu überwindende, nur einzudämmende Gegebenheit voraussetzt. Und dies ist das Bild der Tora, das sich im Rückblick von dem absoluten Gebot Jesu her ergibt.

2. Die Präambel fragt: *Wollen Jesu Weisungen dieses Gesetz „auflösen“?*

Die Präambel wurde von Matthäus nicht nur in die Komposition eingefügt, sondern auch selber *redaktionell* gestaltet: Er redigierte den aus Q stammenden Spruch Mt 5,18 par Lk 16,17 und interpretierte ihn durch V. 17 und 19, indem er vielleicht auch hier Überlieferungselemente aufnahm.

<sup>20</sup> Bill. II, 29.

Woher stammt die aus 5,18 sprechende Tradition? Von Ferd. Chr. Baur bis Rudolf Bultmann wird in der durch diese Namen gekennzeichneten Richtung der Forschung die Auffassung vertreten: Diese Aussagen können nicht von Jesus stammen; denn er verfuhr freiheitlich gegenüber dem Gesetz. In diesen Sätzen polemisiert vielmehr das palästinische Judentum gegen das gesetzesfreie hellenistische Christentum und legt seine Polemik Jesus in den Mund: „Kein Häkchen . . . vom Gesetz soll dahinfallen.“ Nach Heinrich Julius Holtzmann<sup>21</sup> empfand der Evangelist die Spannung, in der diese Sätze zu den folgenden Antithesen stehen, nicht. Er kommt mit der Präambel den konservativen; mit den Antithesen den freiheitlichen Judenthristen entgegen und fördert auf diese Weise die ausgleichende frühkatholische Synthese.

Nun will das Amén-Wort 5,18 zweifellos nachdrücklich versichern, daß *das Gesetz weitertelten* soll. Die oft nicht genügend bedachte Frage ist nur, in welchem Sinn es gelten soll. Zunächst wird betont, daß es *unverkürzt* in Kraft bleiben soll. Es soll nicht durch Herausbrechen einzelner Stücke oder sonst liberalisiert werden (vgl. Apg 21,21). (Und in der Tat wollte Jesus ja nicht „neuen Wein in alte Schläuche füllen“.) Das Gesetz soll unverkürzt als Ganzes in Kraft bleiben — „bis Himmel und Erde vergehen“ und „bis alles geschieht“. Dieses *doppelte „bis“* betont nicht nur das Andauern, sondern zumindest für Matthäus auch eine gesetzte Frist. „Bis Himmel und Erde vergehen“ will nicht allgemein sagen: für immer, sondern präzise: bis zum Ende dieser Welt; denn *Jesu* Worte sollen nach Mk 13,31 par „nicht vergehen“, auch wenn „Himmel und Erde“ vergehen. Das Gesetz gehört mit dem Bestand dieser Welt zusammen; aber es gilt nicht, wie die Rabbinen annehmen, darüber hinaus. Dem entspricht die andere Befristung: „bis alles geschieht“, d. h. bis das eschatologische Erfüllungsgeschehen Gesetz und Propheten ablöst. Diese in par Lk 16,17 fehlende Wendung hat Matthäus aus Mk 13,30 par Mt 24,34 hier eingefügt, um dieses Wort mit dem voranstehenden V. 17 zu verbinden.

Der *elthon-* Spruch 5,17 erklärt nämlich: *Das Erfüllungsgeschehen ist schon gegenwärtig!* Jesu Sendung ist es nicht, wie man nach seinen Äußerungen zum Sabbat usw. vermuten könnte, das Gesetz zu zersetzen, vielmehr es „zu erfüllen“. „Erfüllen“ meint hier wie immer im Matthäus-Evangelium, wenn es auf die Schrift bezogen ist, die Verwirklichung der Weissagung (vgl. 11,13). Jesus will bewirken, daß das Gesetz so erfüllt wird, wie es für die Heilszeit geweissagt ist: Gottes Wille wird den Menschen „ins Herz geschrieben“. Er wird auf Grund einer neuen Gemeinschaft des Menschen mit Gott unmittelbar ohne geschriebenes Gesetz erfaßt und getan (Jer 31,31—34; vgl. Hes 11,19 u. a.)<sup>22</sup>. Diese überbietende endzeitliche Erfüllung hebt das Gesetz schon jetzt auf, obgleich es weitertelgt, solange diese Welt besteht.

<sup>21</sup> Theol. I, 506 und 512.

<sup>22</sup> Daß die Heilszeit eine Erfüllung des Gesetzes im Sinne dieser Weissagung bringt, war nicht nur Paulus (2 Kor 3,3.6) und dem Hebr. (10,15 ff), sondern dem ganzen frühen Christentum geläufig; denn es bekennt in seinem Mahlgottesdienst Jesus nach seinem eigenen Wort als den Mittler des (neuen) Bundes (Mk 14,24 par). Schon die Essener verbanden ihre Radikalisierung des Gesetzes mit der Vorstellung des neuen (d. h. hier erneuerten) Bundes (Dam 6,5; 7,19; 8,21 u. a.). Nach dem Kontext, nämlich nach Mt 5,19, ist der Gegensatz zu „auflösen“ „tun und lehren“. „Erfüllen“ besagt demnach jedenfalls nicht, wie oft erklärt wird, den wahren Sinn des Gesetzes herausstellen und es so zur Geltung bringen. Jeremias, Theol. S. 87 ff, folgert aus der (späteren) Wiedergabe des (Mt-)Wortes in b. Schab 116 b und in einer neuentdeckten jüdenchristlichen Quelle, wo für „erfüllen“ „hinzufügen“ bzw. „vervollständigen“ steht, daß das Wort das der Endzeit entsprechende „Vollmaß“ meine; dieser apokalyptische Begriff bedarf jedoch selbst erst der Interpretation.

Diese Aussage setzt das entscheidende *Vorzeichen vor die folgenden Bergpredigtgebote*: Die totalen Forderungen, die Jesus in den Antithesen dem Gesetz gegenüberstellt, entsprechen der durch ihn kommenden endzeitlichen Erfüllung. Sie haben eschatologischen Charakter. Sie sollen das in den Vordersätzen der Antithesen angesprochene Gesetz nicht chronologisch, sondern eschatologisch ablösen. D. h. das Gesetz gilt weiter und kann immer nur durch überbietende eschatologische Erfüllung aufgehoben werden.

Demnach spricht aus *Mt 5,17 f* nicht der Judaismus, der von den Christen eine Addition von Gesetz und Gebot Jesu fordert, sondern *eine eschatologische Deutung der Weisung Jesu, die ihr zumindest sachlich gerecht wird*. Jesus ging in der Tat bei allen Einzelaussetzungen über atl. Gebote immer von der Voraussetzung aus, daß diese Gebote nach wie vor gelten. Er schafft z. B. den Sabbat nicht ab, aber er läßt ihn immer wieder hinter sich, indem er ihn durch seine Heilszeichen durchbricht und überbietet. Diese Überbietung ist nicht eine innerweltliche Radikalisierung, sondern die Erfüllung des Gesetzes, die für die Heilszeit verheißen ist, die den neuen Menschen bringt. Wenn die folgenden Antithesen nicht eine einmalige historische Ablösung meinen, sondern ein eschatologisches Gegenüber, dann gilt Jesu Forderung auch weiterhin immer nur in dieser Antithese gegenüber dem Gesetz, und das mosaische Gesetz repräsentiert die durch die Koexistenz mit dem Bösen geprägten Lebensformen dieser Welt, das Recht wie die sittlichen Normen der verschiedenen Gesellschaftsordnungen.

## § 11: Die ethischen Forderungen Jesu

*Zu 1. und 2.*: Neben der Literatur zu § 7,1 und § 8,3 vgl. die ethischen Teile der Jesusbücher. — Gottfried Quell/Ethelbert Stauffer, *agapaō*, ThW I, 20—49 (weitere Lit. bei WB s. v. *agapē*). — *Zu 3.*: Michael Rostovtzeff, *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft*, I—III, 1955; Roland de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen*, I/II, 1964/66<sup>2</sup>. — *Zu 3a*: Johannes Leopoldt, *die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, 1954; Werner Plautz, *Monogamie und Polygynie im Alten Testament*, ZAW 75 (1963), 3—26; ders., *Die Form der Eheschließung im AT*, ZAW 76 (1964), 298—318; Claus Westermann, *Der Mensch im Urgeschehen*, KuD 13 (1967), 231—246; Paul Winter, *Sadoqite Fragments IV, 20.21 and the Exegesis of Gen 1,27 in Late Judaism*, ZAW 68 (1956), 71—84; Manfred R. Lehmann, *Gen 2,24 as the Basis for Divorce in Halakhah and New Testament*, ZAW 72 (1960), 263—267; Gerhard Dellling, *Das Logion Mark X,11 (und seine Abwandlungen) im NT*, NovTest 1 (1956), 263—274; Josef Blinzler, *Eisin eunouchoi*, *Zur Auslegung von Mt 19,12*, ZNW 48 (1957), 254—270; Heinrich Greeven, *Ehe nach dem NT*, NTSt 15 (1969), 365—388; Hermann Ringeling, *Die biblische Begründung der Monogamie*, ZEE X (1966), 81—102; Heinrich Baltensweiler, *Die Ehe im NT*, 1967; Johannes Behm, *Sklērokardia*, ThW III, 616; Friedrich Hauck, *moicheuō*, ThW IV, 737—743; Albrecht Oepke, *gynē*, ThW I, 776—790; Ethelbert Stauffer, *gameō*, ThW I, 646—655; Thomas Walter Manson, *The Pericope de Adultera (Joh 7,53—8,11)*, ZNW 44 (1952/53), 255 f; Josef Blinzler, *Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh 8,5*, NTSt 4

(1957/58), 32—47; Ulrich Becker, Jesus und die Ehebrecherin, Untersuchungen zur Text- und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53—8,11, 1963. — Zu 3b: Martin Dibelius, Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, in: Botschaft und Geschichte II, 1956, 177—228; Ethelbert Stauffer, Die Geschichte vom Zinsgroschen, in: Christus und die Cäsaren, 1964<sup>9</sup>, 121—149; Otto Eck, Urgemeinde und Imperium, 1940; Leonhard Goppelt, Die Freiheit zur Kaisersteuer, in: Christologie und Ethik, 1968, 208—219. — Zu 4: Martin Dibelius, Die Bergpredigt, in: Botschaft und Geschichte I, 1953, 79—174; Thaddäus Soiron, Die Bergpredigt Jesu, 1941, 1—96; Erich Fascher, Bergpredigt, RGG I<sup>3</sup>, 1050 bis 1053; Leonhard Goppelt, Das Problem der Bergpredigt. Jesu Gebot und die Wirklichkeit dieser Welt, in: Christologie und Ethik, 1968, 27—43.

### 1. Die Frage der Systematisierbarkeit der ethischen Forderungen Jesu

Jesus entwickelte seine Forderungen anscheinend meist als konkrete Einzelweisungen, wie wir sie in den Streitgesprächen über den Sabbat (Mk 3,4) oder über die Kaisersteuer (Mk 12,17) finden. Er entwirft kein ethisches System, nicht einmal Gebotsreihen, die wie der Dekalog die wichtigsten Bereiche des Lebens umschreiben. Die Reihe der Antithesen in der Bergpredigt bei Matthäus ist eine nach der zweiten Tafel des Dekalogs geordnete Komposition des Evangelisten; noch in der Feldrede bei Lukas steht an dieser Stelle nur das Gebot der Feindesliebe — also auch nicht ein allgemeines Liebesgebot als Prinzip. Dagegen stellt Matthäus Jesu Weisungen nicht nur in katechismusartigen Gebotsreihen zusammen, sondern schließt diese auch mit zusammenfassenden Prinzipien ab: „Ihr sollt vollkommen sein . . .“ (5,48). „Alles nun was ihr wollt, daß euch die Menschen tun . . .“ (7,12). Diese beiden Möglichkeiten wurden später auch in einer Jesu Forderungen entstellenden Weise ausgebildet. Wir verdeutlichen uns dies an zwei Beispielen.

a) Der Frühkatholizismus nimmt *Jesu Forderungen als Teil eines neuen Gesetzes* auf. Schon der Barnabasbrief spricht in 2,6 von dem „neuen Gesetz unseres Herrn Jesus Christus“. Die Theologen der frühkatholischen Kirche, voran *Justin* und *Irenäus*, gewinnen den Inhalt des neuen Gesetzes, indem sie Jesu Forderungen stufenweise in die sittlich-religiösen Gebote des AT einbauen. Nach ihrer Meinung hat Jesus nur die Volks- und Zeremonialgesetze des AT außer Kraft gesetzt, die von vornherein nur für Israel bestimmt waren<sup>1</sup>. Dagegen bestätigte, er die sittlich-religiösen Weisungen, die schon vor der Sinaigesetzgebung galten. Sie sind allgemein gültige Gebote, weil sie mit dem, was von Natur recht und gut ist, übereinstimmen<sup>2</sup>. Sie sind im Dekalog zusammengefaßt. Diese Gebote habe Jesus als Basis übernommen und durch eigene Gebote erweitert und überboten, „indem er den Menschen die Gnade verlieh, Gott von ganzem Herzen zu lieben“<sup>3</sup>. Sein Gesetz sei im Doppelgebot der Liebe zusammengefaßt<sup>4</sup>. Diese schon im 2. Jh. entwickelte Stufenethik wurde später durch die Vorstellung der drei *praecepta evangelica* ergänzt. Diese drei „evangelischen Räte“, Verzicht auf Ehe, Besitz und eigene Willensbildung (Mt 19,12.21; Mk 10,43 f) ragen als oberste Spitzen für Vollkommene aus diesem Stufenbau hervor. Dieser Entwurf sieht richtig,

<sup>1</sup> Just Dial 44,2; Iren haer IV, 14 f; 25,1.

<sup>2</sup> Just Dial 45,3 f; 47,1 f; Iren haer IV, 15,1.

<sup>3</sup> Iren haer IV, 16,3 f; vgl. zum Ganzen Leonhard Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, 1954, 294 f; 304 f.

<sup>4</sup> Just Dial 93,2.

daß Jesu Forderungen die bleibende Geltung des Gesetzes voraussetzen. Er erkennt jedoch, daß sie nicht in einer komparativen Synthese mit dem Gesetz verbunden sind, sondern sich qualitativ bzw. antithetisch von ihm abheben<sup>5</sup>.

b) Demgegenüber *reduziert* z. B. *Bultmanns* Theologie des Neuen Testaments die *ethischen Weisungen Jesu auf ein Prinzip*, nämlich auf ein personales, individuelles Entscheidungsethos. Der positive Wille Gottes ist „die Forderung der Liebe“, ausgesprochen im Doppelgebot der Liebe. „Die Liebesforderung [aber] bedarf keiner formulierten Bestimmungen; das Beispiel des barmherzigen Samariters zeigt, daß der Mensch wissen kann und wissen muß, was er zu tun hat“ (§ 2,4). Diese vielfach angenommene Lösung<sup>6</sup> wird weder dem Wort Jesu noch der Wirklichkeit der Gesellschaft gerecht. Jesu Wort zur Ehescheidung (Mk 10,11 par) z. B. läßt sich nicht auf Nächstenliebe reduzieren; es wird in Mk 10,2—9 par nicht aus dem Prinzip der Liebe, sondern aus der Bestimmung von Mann und Frau nach der Schöpfung begründet. Nur wenn die konkreten Einzelweisungen Jesu beachtet und auf ihre Prinzipien befragt werden, ergibt sich der Ansatz für eine die Lebenswirklichkeit umspannende Ethik. Dies wird durch eine Gesamtanalyse der Forderungen Jesu deutlich.

## 2. Die Struktur der Forderungen Jesu

a) Blickt man auf den *strukturellen Kern* der einzelnen Forderungen Jesu, so versteht man sogleich, warum sie so zufällig und beispielhaft erscheinen: die einzelnen Forderungen wollen nämlich jeweils in ihrem Kern *ein und dasselbe*, nämlich die totale Umkehr. Diese These läßt sich wie folgt aufweisen:

1. Jesu Forderungen sind *unausweichlich konkret*. Er spricht nicht über den Staat, sondern über die Verweigerung der Kaisersteuer (Mk 12, 13—17). Er äußert sich nicht über die Ehe, sondern über die Möglichkeit der Scheidung (Mk 10,2—12 [M]; Mt 5,27—32 [Q]). Er mahnt nicht allgemein zur Versöhnlichkeit, er fordert vielmehr den, der zum Gebet ansetzt, auf, an das Verhältnis zu seinem Bruder zu denken (Mt 5,23).

2. Von diesen konkreten Einzelfragen aus stößt Jesus jeweils *in das Zentrum des Personlebens* vor. Er geht von der aktuellen Frage nach der Kaisersteuer aus und fordert: „Gebt Gott, was Gottes ist“ — alles (Mk 12,17 par). Er verwirft die für alle grundsätzlich unentbehrliche Möglichkeit der Ehescheidung und trifft die Herzeshärtigkeit (Mk 10,9 par). In jeder Einzelfrage des Verhaltens fordert er stets zuerst das eine, die eschatologische Umkehr.

3. Die eschatologische Umkehr aber erweist sich nicht nur in einer neuen Einstellung, sondern auch in einem *neuen Verhalten*, z. B. im Bezahlen der Kaisersteuer und in der Versöhnung mit dem Bruder (Mt

<sup>5</sup> Bei Heinz-Dietrich Wendland, Ethik des Neuen Testaments, 1970, 12 f. bleibt das Verhältnis zwischen dem weitergeltenden Dekalog und dem Liebesgebot, in dem er Jesu Weisungen zusammenfaßt, in der Schwebe.

<sup>6</sup> Über die Diskussion dieser Art, Jesu Weisungen aufzunehmen, referiert Wolfgang Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 1961, 9—48.



5,24). Aber wie kann erkannt werden, was jetzt als neues Verhalten gefordert ist, wenn Jesu Weisungen nur zufällig beispielhaft davon reden?

b) Befragt man Jesu Einzelweisungen nach dem als Ziel geforderten neuen Verhalten, so liegen *die Zielangaben* weit auseinander *in drei verschiedenen Bereichen* oder Ebenen, die einander ethisch gesehen vielfach widerstreiten:

1. Jesus ruft von Menschensatzungen weg zu den *Gottesgeboten des AT* (vgl. Mk 7,9—13 par). Auf sie wird der reiche Jüngling verwiesen (Mk 10,19 par). Ihnen gibt Jesus im Doppelgebot der Liebe eine Spitze (Mk 12,28—31). Sie sollen als Gesetz bis ans Ende der Welt gelten (Mt 5,18 par).

2. Zugleich ruft Jesus über die atl. Gebote hinaus, ja ihnen entgegen zu der *ursprünglichen Ordnung der Schöpfung* (Mk 10,6 ff par). In der Frage der Kaisersteuer verweist er auf einen unmittelbar aus der Geschichte sprechenden Anspruch Gottes (Mk 12,15 f par).

3. In Spannung zu diesen seinen eigenen Weisungen aber kann er auch von einem Verlassen der Familie um der Nachfolge willen oder von einem *Verzicht* auf die Ehe *um des Reiches Gottes willen* reden (Lk 14, 26 f [par Mt]; Mt 19,12; vgl. Lk 9,57—62 par). Er verwehrt es, die Rechtshilfe des Staates in Anspruch zu nehmen (Mt 5,39 ff par), der durch die Entrichtung der Steuer erhalten wird.

So führen Jesu Weisungen sicher nicht zu einem neuen statischen Ethos. Sie können von ihrem Ziel her nur dann als Einheit begriffen werden, wenn dieses nicht Weltgestaltung, sondern die Einigung des Menschen mit seinem Gott ist; denn *Gottes Wille begegnet jetzt in unterschiedlicher Gestalt*. Weil seine eschatologische Herrschaft verborgen in der Geschichte aufgerichtet wird, begegnet sein Wille jetzt zugleich als der Anspruch der eschatologischen Herrschaft und als der Anspruch der ursprünglichen Schöpfung wie auch als der des Gesetzes, das im Blick auf „die Herzenshärte“, für eine vom Bösen gezeichnete Schöpfung, gegeben ist.

Diese unterschiedlichen Anforderungen aber bilden nicht, wie die Theologen des Frühkatholizismus meinten, eine vom Gesetz aus aufsteigende Stufenleiter. *Das Erste und Entscheidende* ist vielmehr die *Anforderung der eschatologischen Gottesherrschaft*: „Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes . . .“ (Mt 6,33 par) gilt auch hier. Das Gebot des Jüngers geht von der Bitte um das Kommen des Reiches aus (Mt 6,10 par). Der Anspruch der in Jesu Wirken bezeugenden Gottesherrschaft ruft jeden zuerst aus allen bisherigen Bindungen, auch aus der Bindung an sein eigenes Ich, heraus. Nur die totale eschatologische Umkehr oder besser: die Indienstnahme für die Gottesherrschaft macht frei auch für den Nächsten, für die Ehe im ursprünglichen Sinn, für die Kaisersteuer und für das weltliche Recht. Die Verpflichtungen gegenüber der Schöpfung

und dem Gesetz werden unter dem Anspruch der Gottesherrschaft nicht gleichgültig, sie werden im Gegenteil freigelegt, stehen aber doch an zweiter Stelle.

In diesem Sinn rufen Jesu beispielhafte Einzelweisungen zu einem vielgestaltigen und doch einheitlichen Verhalten, nämlich zur Einigung mit den aktuellen Anforderungen Gottes. Aber wie werden diese nur beispielhaft umschriebenen Anforderungen wahrnehmbar?

c) Fragt man nach dem *Prinzip, aus dem sich der Inhalt des ethischen Verhaltens* im einzelnen ergibt, so kann man Jesu Verfahren, ethische Weisungen zu geben, wohl als „*Beziehungsethik*“ kennzeichnen. Er weist beispielhaft in bestimmte Ich-Du-Beziehungen ein, in denen der Mensch durch die jeweilige Situation hindurch gefordert wird.

1. Allem voran erschließt Jesus *eine neue Beziehung unmittelbar zu Gott*. Er stellt das erste Gebot heraus: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen . . .“ (Mk 12,29 f par). Dieses Gebot besagt jetzt, wie der reiche Jüngling erfährt: alles verlassen und Jesus nachfolgen (Mk 10,21 par). Es kann, wie in den Heilungserzählungen erklärt wird, auch bedeuten, Jesu Wirken gegenüber „glauben“ (Mt 8,10 par). Und wer in diese Beziehung eintritt, wird in neuer Weise und mit neuem Inhalt beten (Mt 6,5—15; 7,7—11; Mk 11, 24 f). Diese Beziehung steht vor allen mitmenschlichen Beziehungen und ist doch untrennbar mit ihnen verflochten<sup>7</sup>.

2. Jesus weist zugleich in das *Verhältnis zum Nächsten* ein, das den Liebeserweis fordert. Er versteht „lieben“ gleich dem atl. Gebot als Liebe erweisen, nicht allgemein als Zuneigung hegen. Nach dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter werden Menschen durch die jeweilige geschichtliche Situation, nicht durch eine Kasuistik, für einen anderen Nächste, wenn Gott ihnen einen ihrer Hilfe Bedürftigen begegnen läßt (Lk 10, 30 ff): „Ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mich gestreicht“ (Mt 25, 35 ff). Eine Nächstenbeziehung kann ohne Grenze gegenüber jedem Menschen entstehen, auch gegenüber dem Feind, selbst dem Feind Gottes: Jesus spitzt die Nächstenliebe auf die Feindesliebe zu (Mt 5,44 par). Das Nächstenverhältnis endet auch nicht, wenn der andere versagt und erwiesene Liebe nicht erwidert. Der Jünger betet: „. . . Vergib, wie wir . . . vergeben haben“ (Mt 6,12 par). „Und wenn er [dein Bruder] siebenmal am Tag gegen dich sündigt, . . . so vergib ihm“ (Lk 17,4 par Mt 18,22). Die Liebe wird durch Vergeben grenzenlos. Hinter dieser Liebe aber steht wie hinter dem neuen Verhalten gegenüber Gott nicht nur Jesu totale Forderung, sondern noch vielmehr Gottes Vergeben, das in Jesus begegnet (vgl. § 13,3).

<sup>7</sup> Vgl. Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, 1957<sup>2</sup>, 119—126.

3. Über die individuelle Beziehung zum Nächsten hinaus weist Jesus erstaunlicherweise auch in die *sozialen Beziehungen* ein, die durch Institutionen der Gesellschaft gegeben sind. Er geht auf Verpflichtungen ein, die sich aus der Ehe, der Familie, dem Besitz und der politischen Situation ergeben und nicht mit Nächstenliebe abzugelten sind. Er stellt dabei die konkreten Anforderungen des geschichtlichen Lebens heraus und führt zugleich in die eschatologische Distanz.

4. In einigen Hinweisen erscheint schließlich ein neues soziales Verhältnis, nämlich *das der Jünger untereinander*. Jesus stellt es nach Mk 10,42—44 par Lk unter das Leitwort „dienen“. Dieser Begriff ist bei ihm Bild, in der Gemeinde wird er Terminus: „So soll es unter euch nicht sein . . ., sondern wer unter euch groß sein will, sei euer Diener.“ Unter den Jüngern, unter den von der Gottesherrschaft erfaßten, sollen grundsätzlich andere Regeln gelten als im Raum politischer Herrschaft. Dieser Ansatz dürfte auf Jesus zurückgehen, auch wenn gerade Jüngerworte sonst von der Gemeindesituation überlagert sind.

Die Struktur der Forderungen Jesu, die wir auf diese Weise grundsätzlich umschrieben haben, wird besonders eindrucksvoll an dem dritten Beziehungsbereich, nämlich an seinen Worten zu den Institutionen der Gesellschaft. Daher wollen wir in einem besonderen dritten Teil seine Worte zu zwei Gebieten dieses Bereiches durchgehen.

### 3. Jesu Worte zu Institutionen der Gesellschaft

#### a) Jesu Worte zur Ehe

Sie scheinen in *drei Richtungen* auseinanderzulaufen: 1. Ein bei Markus (10,11 f par Mt 19,9) wie in Q (Mt 5,32 par Lk 16,18) überliefertes und schon in 1Kor 7,10 erwähntes Logion lautet in seiner ältesten Gestalt (Lk 16,18): „Wer sich von seiner Frau scheidet und eine andere heiratet, begeht Ehebruch. Und wer eine von ihrem Mann Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.“ Der Satz ist im Stil des kasuistischen Gottesrechts formuliert. Der Stil will die Aussage hier wie in Mt 5,32 als von Gott, nicht von Menschen praktiziertes Recht kennzeichnen, als apodiktisches Verbot. Der rätselhafte Rechtssatz will nicht kasuistisch die Wiederverheiratung verbieten, sondern als Maschal *jede Scheidung verurteilen*. Diese Ablehnung jeder Scheidung ist in Jesu jüdischer Umwelt völlig singular<sup>8</sup>. Eine Stelle der Dam (4,20—5,6), in der man eine Entsprechung zu entdecken meinte, verwehrt die Polygamie, aber nicht die Scheidung<sup>9</sup>. Das Verbot war verständlicherweise für die Gemeinde von Anfang an schwierig. Das ist aus 1Kor 7,10 ff ebenso zu entnehmen wie aus der

<sup>8</sup> Bill. I, 312—321; Braun, Radikalismus II, 89, Anm. 3; 108—114.

<sup>9</sup> Ebenso Braun, Qumran I, 40 ff.

Matthäusklausel. Letztere läßt seine Problematik besonders deutlich erkennen.

Bei Matthäus ist in 5,32 wie in 19,9 eine Klausel eingefügt, die an der ersten Stelle lautet „außer im Falle der Unzucht“. Ihr Sinn ist in der Exegese kontrovers. In der neueren protestantischen Exegese wird vielfach erklärt, die Klausel wolle das Logion an die Erfordernisse der Praxis anpassen und schränke daher das apodiktische Verbot kasuistisch ein: Im Falle der Unzucht, d. h. des Ehebruchs, darf die Ehe geschieden werden<sup>10</sup>. Diese Erklärung widerspricht jedoch dem Kontext. Matthäus hat nicht nur die Klausel eingefügt, sondern Jesu Logion zugleich in Antithese zu dem mosaischen Scheidungsrecht (Mt 5,31 = Dt 24,1) gestellt, nicht zu einer laxeren jüdischen Praxis. Er formulierte die Klausel wahrscheinlich vor allem in apologetischer Absicht, wie er sich ja immer wieder mit jüdischer Polemik auseinandersetzt. Die Klausel redet von Unzucht, nicht von Ehebruch. Im Falle der Unzucht, wenn sich ein Partner ständig anderen hingibt, war nach jüdischem Recht verständlicherweise die Scheidung Pflicht. Was soll Jesu apodiktisches Verbot angesichts solcher Möglichkeiten? Es wird der Wirklichkeit nicht gerecht, es ist absurd! Diesem Einwand wehrt Matthäus und erklärt: Jesu Weisung gilt „abgesehen vom Fall der Unzucht“. Sie sagt nicht, was in diesem Fall geschehen soll. Sie ist kein kasuistisch anzuwendender Rechtssatz. Sie fordert daher — und darin kommt Matthäus 1Kor 7,10 ff nahe — auch nicht ein Durchhalten der Ehe unter jeder Bedingung; „wegen Unzucht“ (Mt 19,9) kann eine Scheidung nötig sein.

Was das Logion will, wird in dem Streitgespräch Mk 10,2—9 par Mt 19,3—8 erklärt. Es will verurteilen, was hinter den zerbrechenden Ehen steht, und die schöpfungsmäßige Bestimmung der Ehe vom Eschaton her erneuern. Das mosaische Scheidungsrecht ist „im Blick auf die Herzenshärte“ nötig (Mk 10,5), die unscheidbare Ehe aber ist der ursprüngliche Wille des Schöpfers. Jesu Verbot trifft also eine Möglichkeit, ohne die unter Menschen Ehe nicht möglich ist. Es fordert zuerst von allen die Beseitigung „der Herzenshärte“. Dieses dem außerbiblischen Griechisch unbekanntes Wort erinnert an die atl. Prophetie<sup>11</sup>. Nach ihr wird die Herzenshärte erst in der Heilszeit beseitigt (Hes 11,17—19; 36,26). Jesu Verbot wäre demnach ein sinnloses Verurteilen, würde er nicht zugleich die verheißene Erneuerung bringen. Nur dann wird auch die unscheidbare Ehe eine Möglichkeit. (Und selbst dann wird die Realisierung, wie 1 Kor 7,10—16 lehrt, nicht nur durch das Versagen des einzelnen, sondern auch durch die gesellschaftliche Situation in Frage gestellt.)

2. So verbietet Jesus jede Scheidung, wie er schon den begehrliehen Blick als Ehebruch verurteilt (Mt 5,28), andererseits aber nimmt er Dirnen, ohne Bedingungen zu stellen, vergebend in seine und des Gottesreiches Gemeinschaft auf (Lk 7,36—50), so daß „Dirnen und Zöllner“ durch ihn in Gottes Reich eingehen (Mt 21,31 f). Dies hält die apokryphe Perikope von der *Ehebrecherin*, Joh 7,53—8,11, fest; in ihr nimmt dieses Vergeben allerdings die Gestalt einer Weisheitsregel an (8,7). Wie ist diese „Milde“ mit den rigorosen Forderungen zu vereinbaren? Es gibt, wie sich zeigen wird (§ 13,2 u. 3), nur eine Erklärung: Wenn Jesus die

<sup>10</sup> Diskussion bei Friedrich Hauck/Siegfried Schulz, ThW VI, 590—592 und Heinrich Baltensweiler, Die Ehe im NT, 1967, 87—92.

<sup>11</sup> In der LXX: Dt 10,16; Jer 4,4 (hebr. „Vorhaut des Herzens“); Sir 16,10; Hes 3,7; synonym: Hes 11,19; 36,26 („das steinerne Herz“).

Verschuldeten annimmt, wird die totale Umkehr bewirkt, die von den totalen Geboten gefordert wird!

3. Schließlich fordert und ermöglicht Jesus nicht nur die unverbrüchliche Ehe, sondern vertritt auch einen *Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes willen* wie auch ein Verlassen von Ehe und Familie um der Nachfolge willen.

Mt 19,12 (S): „Es gibt Eunuchen, die sich selbst um des Himmelreichs willen verschnitten haben. Wer es fassen kann, der fasse es!“ „Sich verschnitten“ meint übertragen den Verzicht auf Ehe und Geschlechtsleben<sup>12</sup>. Dieser Eheverzicht hat völlig anderen Charakter als bei den Essenern. Bei ihnen wird der Verzicht gefordert, um eine erwählte Schar auf den heiligen Krieg vorzubereiten, durch den Gottes Herrschaft aufgerichtet wird<sup>13</sup>. Jesus vertritt einen Verzicht, der einigen, voran ihm selbst, gegeben ist, weil sie ganz von dem gegenwärtig kommenden Reich in Anspruch genommen werden.

Vielleicht rechtfertigt er durch dieses Wort darüber hinaus, daß er seine Jünger jedenfalls auf Zeit aus Ehe und Familie herauslöste: „Wer zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater, die Mutter, die Frau und die Kinder . . . dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14,26)<sup>14</sup>. Dieser Haß ist die Kehrseite der ausschließlichen Liebe (vgl. Mt 6,24); in par Mt 10,37 f steht für „hassen“ „mehr lieben“. Dieser Verzicht auf die Ehe entspricht dem auf den Besitz nach Mk 10,21 par (vgl. § 11,2 c; § 9,1 b).

*Dieser Verzicht auf die Ehe ist nicht eine willkürliche Forderung, er entspricht vielmehr der Struktur des kommenden Reiches; denn in ihm wird man nach Mk 12,25 par „nicht mehr heiraten und geheiratet werden“. Er löst nicht nur aus der Bindung an das Gesetz und an das Böse, sondern auch aus der Bestimmung der Schöpfung; er entspricht der Vollendung einer neuen Leiblichkeit. Die Vollendung ist auch für die Nachfolgenden noch nicht präsent und darf auch von ihnen nicht eigenmächtig vorweggenommen werden (vgl. 1Kor 4,8). Der Verzicht geschieht nur dann im Sinne Jesu, wenn er „gegeben“ wird (Mt 19,11.12 c), wenn er Charisma ist (1Kor 7,7), um zu dienen, — nicht wenn er als Voraussetzung des Dienens gesetzlich gefordert wird.*

So ergeben Jesu Worte zur Ehe einen Querschnitt durch die ganze Breite seines Wirkens; sie können nur vom Kommen des Reiches her als eine Einheit begriffen werden. Ähnliches gilt von seinen Äußerungen zum Staat.

<sup>12</sup> Johannes Schneider, ThW II, 765 f.

<sup>13</sup> Braun, Radikalismus I, 84 f.

<sup>14</sup> In par Mt 10,37 f werden nur Eltern und Kinder genannt, in par Thom-Ev 55. (101) nur Eltern und Geschwister; die lückenlose Aufzählung aller Angehörigen, auch der Ehefrauen bei Lukas ist sekundär, aber sinngemäß.

## b) Jesu Worte zum Staat

1. In Jesu Tagen hatte sich die Diskussion über Israels Verhältnis zu den Weltmächten auf die Frage der *Kaisersteuer* zugespitzt, zu der Jesus nach Mk 12,13—17 par Stellung nahm. Die Zeloten „wollten Gott allein als ihren Herrn und König anerkennen“ und weigerten sich daher, den römischen Kaiser durch Entrichtung der Abgaben anzuerkennen<sup>15</sup>. Sie leisteten als Guerillas Widerstand und führten im Jahr 66 das Volk in den messianischen Widerstand gegen Rom hinein; der Aufstand war politisch sinnlos, sie aber hofften bis zuletzt auf Gottes Wunder. Diesen Weg verwirft Jesus, indem er seine Voraussetzungen aufhebt. Seine Antwort geht von der Münze aus, die gegenwärtig Handel und Wandel ermöglicht. Damit übergeht er die theokratische Stellung Israels wie sein Gesetz und verweist auf den Willen Gottes als des Herrn der Geschichte, den er auf Grund seiner Unmittelbarkeit zu Gott an der Situation wahrnimmt. Wer das Münzrecht hat, ist Herrscher, und Gott ist es, der nach Dan 2,21 Könige ein- und absetzt. Die Münze erweist also, im Lichte der Schrift wie des kommenden Reiches gesehen, daß der Kaiser durch Erstattung der Steuer anzuerkennen ist: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, — und Gott, was Gottes ist“, nämlich alles! Sichtlich ist der zweite Satz hier ebenso die Spitze wie im Wort zur Ehescheidung der Hinweis auf die „Herzeshärtigkeit“. Er umschreibt die totale Forderung Jesu. Der erste Satz ist ihm nach- und untergeordnet. Und doch entwickelt das Logion nicht einen ironischen Parallelismus<sup>16</sup>. Der erste Satz spricht ein Ja zur Kaisersteuer, das keinem jüdischen Menschen möglich ist; nur wer Jesu totaler Forderung folgt und Gott gibt, was Gottes ist, wird frei von der Problematik, die das heidnische Imperium für die Menschen in der jüdischen Theokratie unter dem Gesetz bedeutet. Er kann aus der Münze erfassen, was Gottes Geschichtshoheit jetzt fordert und es durch Entrichtung der Abgabe anerkennen.

Sieht man, daß dieses Ja zur Kaisersteuer aus dem eschatologischen Bußruf folgt, so wird verständlich, daß auch hier die Verantwortung für die Geschichte durch den Verzicht überlagert wird.

2. Jesus verpflichtet zu der Steuer, mit der Polizei und Richter bezahlt werden, und fordert zugleich *Verzicht auf Recht und Macht*, die Prinzipien staatlichen Lebens: „Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem Bösen nicht Widerstand. Sondern wer dich auf deine rechte Wange schlägt, dem wende die andere auch zu!“ (Mt 5,38 f). Wie das „Nicht-Widerstehen“ gemeint ist, folgt aus dem Vordersatz wie aus dem anschließenden Beispiel. Die gegenteilige Möglichkeit ist nach dem Vordersatz das *ius ta-*

<sup>15</sup> Josephus, ant 18,1,6; bell 2,8,1.

<sup>16</sup> Dibelius, Botschaft und Geschichte II, 178.

lionis, das Prinzip des antiken Strafrechts. Die Antithese verwehrt es, boshafte Schädigung mit Hilfe des Strafrechts abzuwehren. Sie ist wohl von Matthäus formuliert, aber das folgende Beispiel, das sicher von Jesus stammt, sagt dasselbe. Es spitzt die Weisung individuell personal zu: „Wer dich auf deine rechte Wange schlägt . . .“. Dies ist nicht institutionell, durch Abschaffung oder Reform von Polizei und Justiz, zu erreichen, sondern nur durch Wandlung des Angeredeten. Das Darbieten der anderen Wange ist nach Q (Lk 6,27—29) Erweis der Feindesliebe; nur so geschieht es im Sinne Jesu. Die fünfte Antithese, das Nichtwiderstehen, ist die negative Kehrseite der sechsten, der Feindesliebe. Sinn des Nichtwiderstehens ist es, wie Paulus in Röm 12,21 richtig interpretiert, das Böse mit Gutem zu überwinden.

Dieser Verzicht auf das Recht schließt den auf die Macht ein. Er wird von denen, die in Gottes Herrschaft berufen sind, von den Nachfolgenden, im Wort vom Dienen (Mk 10,42—45 par) ausdrücklich gefordert. An diesem Wort wird zugleich deutlich, daß der Verzicht auf Recht und Macht gleich dem auf Ehe und Familie dem Kommen der Gottesherrschaft entspricht. Jesus bringt diese nämlich nicht durch den Vollzug des Rechts in einem Gericht nach den Werken und nicht durch den Erweis der Macht, indem er die Mächtigen stürzt, sondern durch Dienen. Deshalb öffnet sich, wer auf Recht und Macht verzichtet und dem Bösen mit dem Liebeserweis begegnet, für die durch Jesus kommende Herrschaft Gottes.

3. Wie ist dieser Verzicht mit dem Bezahlen der Steuer zu vereinbaren? Beides steht nicht unabhängig nebeneinander, es folgt vielmehr, wie auch für die Kaisersteuer deutlich wurde, aus der Umkehr. *In beidem bekundet sich die Zuwendung zu Gottes jetzt kömrender Herrschaft.* Das Nichtwiderstehen, die Feindesliebe, ist ihr unmittelbar konform, das Widerstehen ist immer das zweite, es ist die notwendige Rückwirkung auf die Geschichte. Weil das Reich bisher noch verborgen kommt, muß die Geschichte auf sein verborgenes wie auf sein schaubares Kommen hin erhalten werden. Auf Grund dieser Motivierung nimmt auch das Widerstehen neuen Charakter an. Wer die Freiheit gefunden hat, nicht zu widerstehen, wird in anderer Weise widerstehen als der Mensch, der voll Angst und Begehren seinen Lebensraum selbst absichern will. Er wird, auch wenn er das Unrecht mit Hilfe des Rechtes und der Macht abwehrt, den anderen nicht hassen oder verachten; er leidet darunter, daß er widerstehen muß. Auch diese neue Art zu widerstehen ist Verhalten nach der Bergpredigt.

Die Frage, wann im praktischen Vollzug Nichtwiderstehen und wann Widerstehen geboten ist, kann immer nur aus der Situation entschieden werden. Jesus selber ist einseitig den Weg des Nichtwiderstehens, der Liebe auch und gerade zu den Feinden Gottes gegangen und hat doch die Anwendung von Recht und Macht grundsätzlich und praktisch aner-

kannt. Dieses praktische Anerkennen bekundet sich vielleicht auch in dem dunklen Wort von den beiden Schwertern, Lk 22,35—38, wie in der hier oft zitierten Zurechtweisung Joh 18,22 f, die kaum historisch ist. Jesu Weg führt in der jüdischen Theokratie, die durchaus ein Rechtsstaat war, zur Verurteilung durch die staatlichen Instanzen. Dies, nicht eine Änderung der Verhältnisse, haben auch die ihm Nachfolgenden zunächst zu erwarten; dies kündigen die freilich von der Gemeindesituation geprägten Verfolgungslogien an (Mt 10,17—25).

#### 4. Die Verwirklichung der Forderungen Jesu in der Gesellschaft

Die Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung der Forderungen Jesu in der Gesellschaft hat im Laufe einer fast zweitausendjährigen Kirchengeschichte recht unterschiedliche Antworten gefunden<sup>17</sup>. In jeder von ihnen tritt ein Stück der Wirkungsgeschichte Jesu in Erscheinung. Das darf nicht vergessen werden, wenn wir sie im folgenden mit wenigen Sätzen zu charakterisieren und am ntl. Text zu messen versuchen. Bemüht man sich um Klassifizierung, so lassen sich zunächst drei „klassische“ Lösungen unterscheiden, die quer durch die Jahrhunderte vertreten wurden.

a) Die „klassischen“ Lösungen: 1. Eine wirklich konsequente Lösung scheinen auf den ersten Blick die Kreise zu vertreten, die man in der Kirchengeschichte als Enthusiasten und *Schwärmer* kennzeichnet, die franziskanische Bewegung, der linke Flügel der Reformation und viele, die ihnen bis heute folgten: Jesu Gebote sind wörtlich und ausschließlich zu befolgen. Sie sollen als Lebensordnung der Christen, ja aller Menschen das bisher geltende Gesetz ablösen. Auf Gewalt, auf Eidesleistung soll generell verzichtet und z. B. in der Politik das „Liebesrecht“ geübt werden<sup>18</sup>. Diese enthusiastisch-schwärmerische Auffassung macht Jesus zum Gesetzgeber; er nötigt der Welt ein das Böse ignorierendes und daher utopisches Gesetz auf. Diese Lösung erkennt, daß die Antithesen eschatologischen, nicht chronologischen Sinn haben. Jesu Gebote stehen bleibend in Antithese zu dem Gesetz, das gelten soll, „bis Himmel und Erde vergehen“ (Mt 5,18; s. § 10, 3b.2).

2. Demgegenüber baut die *traditionell katholische* Konzeption seit dem 2. Jh. Jesu Gebote stufenweise in das Gesetz ein (§ 11,1). Ihre Realisierung wird auf entsprechende Stufen des Christseins verteilt. Während die Laien mehr nach dem Dekalog leben, übernehmen Kleriker und Mönche mehr die „evangelischen Räte“. Beide Gruppen treten als Teile des Corpus Christianum stellvertretend füreinander ein<sup>19</sup>. Diese eindrucksvolle Lösung nimmt Jesu Forderungen wörtlich und differenziert ernst, stellt sie auf den Boden der Wirklichkeit und macht sie dadurch ungemein wirksam. Sie über-

<sup>17</sup> Auslegungsgeschichte bei Soiron, Die Bergpredigt, 1—96.

<sup>18</sup> Vgl. Karlmann Beyschlag, Die Bergpredigt und Franz von Assisi, 1955; säkularisiert bei Leo Tolstoj, Mein Glaube, 1885: „... Daß Christus gerade das sagt, was er sagt. ‚Widerstrebe nicht dem Übel‘ will heißen: ‚Übe niemals Gewalt.‘“ Als historische Exegese: Hans Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, 1937<sup>2</sup>, 91: „Sie ist durchaus *perfektionistisch* gedacht.“

<sup>19</sup> Soiron, a.a.O. (Anm. 17), 3 ff.



sieht jedoch, daß Jesu Gebote in einer aktuellen Antithese zum Gesetz stehen; die Antithese wird zur Synthese und die Aktualität zur statischen Aufteilung.

3. Die *lutherische Reformation* vertritt demgegenüber die Auffassung, daß jeder Christ jederzeit von dem neuen Gebot Jesu oder von dem „Weltregiment“ Gottes, d. h. ntl. dem Gesetz, gefordert werden kann. Ersteres, das Nichtwiderstehen und Unrecht leiden, ist geboten, wenn es um die eigene Sache geht, letzteres, die Abwehr des Unrechts, wenn es um den Nächsten geht<sup>20</sup>. Aber wann geht es wirklich nur um meine Sache und nicht auch um die des anderen? Diese Frage bleibt offen, im übrigen aber hält diese Auffassung, die als „Zwei-Reiche-Lehre“ bis heute diskutiert wird, das Entscheidende an Jesu Forderung, nämlich den eschatologischen Sinn der Antithese fest.

b) Neben diesen klassischen Lösungen, die eine breite Wirkungsgeschichte durch die Jahrhunderte hatten, steht eine Reihe von Entwürfen, die in der *neuprotestantischen Theologie* entwickelt und in der Geschichte nur sehr begrenzt wirksam wurden. Sie gehen jeweils von einer bestimmten Reich-Gottes-Vorstellung aus und verlieren darüber das Verhältnis zum Gesetz aus dem Auge.

1. Der *liberale Protestantismus* der Jahrhundertwende in Deutschland versteht Jesu Forderungen als Einweisung in eine *Gesinnungsethik*: Sie könnten auf die gegenwärtige völlig veränderte Gesellschaft nicht mehr wörtlich angewendet werden; sie umschrieben lediglich die Gesinnung der opferbereiten Liebe. In dieser Gesinnung gelte es nach den Lebensordnungen der heutigen Gesellschaft zu handeln und in einer schmalen Sphäre des privaten Lebens vergebende Güte zu üben. So wird aus der Zwei-Reiche-Lehre ein *ethischer Dualismus*. Das Reich Gottes, auf das Jesu Forderungen zielen, ist hier die sittliche Gemeinschaft des Menschengeschlechtes, die durch Handeln in der Gesinnung opferbereiter Liebe schrittweise realisiert wird. Hinter der Gesinnungsethik steht die Reich-Gottes-Vorstellung *Albrecht Ritschls* (§ 7,1a)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Luther zu Mt 5,39 (WA 11,255): Also gehet denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich genug tuest, äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest, zugleich dem Übel nicht widerstehst und doch widerstehst; denn mit dem einen siehst du auf dich und auf das Deine, und mit dem anderen auf den Nächsten und auf das Seine.“ Vgl. Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 1965, 68—84; Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 1970, 536—552.

<sup>21</sup> So vertrat Wilhelm Herrmann, wie Friedrich Traub, *Das Problem der Bergpredigt*, ZThK 17 (1936) 193—218.208, zusammenfassend formuliert, die Ansicht: „Jene paradoxen Worte Jesu sind nicht eine allgemeine Regel, ... eine buchstäblich zu erfüllende Forderung. Sie sind von ihm selbst nicht so gemeint. Sie sind ein Appell an das Gewissen des einzelnen und wollen ihm sagen: urteile selbst mit deinem eigenen Gewissen, was jene Worte in der heutigen Weltlage und in deiner besonderen Situation von dir verlangen. Und das tue ohne Vorbehalt, ... nicht halb, sondern ganz. Unter besonderen Umständen kann auch die buchstäbliche Erfüllung von dir gefordert sein, wenn dein Gewissen dir sagt, daß dies der Fall ist. Unter allen Umständen fordert Jesus, daß deine Gesinnung der seinigen gleich werde.“ Wie solche „Gesinnungsgleichheit“ mit Jesus im 20. Jh. nach Meinung Herrmanns konkret zu aktualisieren sei, soll folgendes Zitat verdeutlichen: „Aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesus einig sind, wollen wir den nationalen Staat, (...) und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht, wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch“ (Wilhelm Herrmann, *Die sittlichen Weisungen Jesu*, 1904 [1921<sup>2</sup>], 60).

2. Gegen diese Umdeutung der Forderungen Jesu in ein bürgerliches Ethos protestierte um 1900 *Albert Schweitzer* im Namen der *konsequenten Eschatologie*: Jesu Gebote wollen gerade nicht eine relative Verbesserung des Lebens in dieser Welt. Sie wollen vielmehr die Menschen aus den Lebensverhältnissen dieser Welt herauslösen und auf die demnächst anbrechende neue Welt Gottes hin in Bewegung setzen. Sie sind *Interimsethik*. Da Jesu Erwartung nicht eintraf, können sie heute nicht mehr wörtlich gelten. Sie werden Ruf zu einer heroischen Humanität<sup>22</sup>. Daher ging Schweitzer als Uwaldarzt nach Lambarene. Sein Weg war innerhalb des Neuprotestantismus ein Zeichen, aber nicht die Realisierung der Gebote Jesu. Er übersah, daß das Reich Gottes für Jesus nicht nur in naher Zukunft sichtbar, sondern verborgen bereits gegenwärtig kommt; daher ist die Voraussetzung der Gebote damals wie heute grundsätzlich dieselbe.

3. Nach 1918 führen *Martin Dibelius*<sup>23</sup> und *Rudolf Bultmann* die konsequente Eschatologie weiter zur *aktuellen*. Bultmanns Jesusbild läßt sich geradezu in dem Satz zusammenfassen: Gleich der Botschaft vom kommenden Reich wollen Jesu Gebote Entscheidung für Gott gegen die Welt. Diese Entscheidung aber bewährt sich jeweils in der konkreten Situation der Begegnung mit dem Nächsten als Handeln aus Liebe<sup>24</sup>. Diese Lösung wird jedoch weder der Beziehung der Forderungen Jesu zu den bestehenden Lebensordnungen der Gesellschaft noch zu dem kommenden Reich gerecht; sie würden sinnlos, wenn das Reich nicht auch schon gegenwärtig käme.

4. Entgegen der aktuellen Eschatologie vertritt *Joachim Jeremias*<sup>25</sup> die Konzeption der „*sich realisierenden Eschatologie*“. Die Weisungen der Bergpredigt setzen das Anbrechen der Gottesherrschaft voraus. „Die Logien Jesu, die in der Bergpredigt zusammengestellt sind, sind Bestandteile des Evangeliums. Zu jedem dieser Worte gehört die Botschaft: der alte Äon ist im Vergehen. Ihr seid durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die Jüngerschaft in den neuen Äon Gottes hineinversetzt“ (S. 28). „Aus der Dankbarkeit des erlösten Gotteskinde erwächst ein neues Leben. Das ist der Sinn der Bergpredigt“ (S. 31). Hier wird das Kommen des Reiches zu sehr als das Werden eines neuen Verhaltens in der Geschichte verstanden, als Bekehrungschristentum.

5. Demgegenüber ist für *Karl Barth* die Gegenwart der Gottesherrschaft zu ausschließlich von oben her im Sein Jesu gesetzt. Jesu Forderung umschreibt für ihn das

<sup>22</sup> Soiron, a.a.O., 21 ff.

<sup>23</sup> Dibelius, Botschaft und Geschichte I, 95 f: „Nicht das Tun ist das Entscheidende; denn das mag in den verschiedenen Fällen verschieden sein, sondern der Mensch, der es tut. Er steht immer vor Gott, vor dem kommenden Gott. Die Botschaft vom Reich macht ihn nicht besser, aber sie ergreift sein ganzes Wesen und wandelt ihn. Und was er dann sagt oder tut, das wird im Blick auf das Reich gesagt oder getan werden.“ „Dieses Sein vor Gott — das nicht ein Zustand ist, sondern ein immer bereites Hören und Gehorchen — hat Jesus in einer Anzahl von Geboten wieder und wieder abgewandelt.“

<sup>24</sup> Theol. § 3,2: „Das Bewußtsein, daß die Stellung des Menschen zu Gott über sein Schicksal entscheidet, und daß diese Entscheidungsstunde befristet ist, kleidet sich (bei Jesus) in das Bewußtsein, daß die Entscheidungsstunde für die Welt da ist.“ § 2,5: „Beide, die eschatologische Verkündigung wie die sittliche Forderung, weisen den Menschen auf sein Gestelltsein vor Gott, auf Gottes Bevorzugen; sie weisen ihn in sein Jetzt als die Stunde der Entscheidung vor Gott.“ § 2,4: „Und was ist positiv der Wille Gottes? Die Forderung der Liebe“, ausgesprochen im Doppelgebot der Liebe. Aber „es gibt keinen Gehorsam gegen Gott, der sich nicht in der konkreten Situation der Begegnung mit dem Nächsten bewähren müßte“.

<sup>25</sup> Joachim Jeremias, Die Bergpredigt, Calwer Heft 27, 1970<sup>7</sup>, (vgl. § 7, Anm. 10).

Menschsein, das Jesus allein stellvertretend gelebt hat und das Gott durch ihn zur Lebensbedingung für die Gemeinde gemacht hat<sup>26</sup>. Diese Konzeption setzt den Akzent umgekehrt wie die konsequente und die aktuelle Eschatologie. Das Reich Gottes ist durch Jesu Kommen schon aufgerichtet. Über diesem Schon kommt jedoch das Noch nicht zu kurz. Demgemäß wird Jesu Gebot ausschließlich als Erfüllung des Gesetzes und nicht auch in Antithese zum Gesetz gesehen. Daher wird die lutherische Zwei-Reiche-Lehre erbittert abgelehnt und erst in jüngster Zeit als Grenzaussage anerkannt<sup>27</sup>.

Am Ende dieses Durchblicks durch die Auslegungsgeschichte kann man nur staunen, welche Wirkungen bis heute von diesen wenigen Sätzen ausgegangen sind. Unsere Einwände gegen die referierten Lösungen haben durchweg dialektischen Charakter; denn in jeder ist eine Seite dieser Worte wirksam geworden.

c) Fassen wir abschließend *unsere Auffassung* der Texte in zwei Leitsätzen zusammen, so werden wir zur anderen Seite des Wirkens Jesu weiter geführt:

1. Jede der Forderungen Jesu will nichts Geringeres als eine Wandlung des Menschen von Grund auf, die totale Umkehr (§ 10,2 a). Fragen wir, ob in der Jesusüberlieferung Menschen erwähnt werden, die seine Gebote verwirklichen, dann zeigt sich: Jesu Gebot wird unmittelbar nur durch ihn selbst gelebt. *Er erweist anderen Liebe, wie er es fordert; — und nur dadurch werden sie veranlaßt, zu tun, was seine Weisungen wollen*: er gewinnt den Menschen *Nachfolge bzw. Glauben* ab. Durch beides geschieht, wie sich im folgenden zeigen wird, eben die grundlegende Wandlung, die seine Forderungen wollen. Für den, der glaubt bzw. nachfolgt, wird auch das neue Einzelverhalten eine Möglichkeit. Von seiner Verwirklichung berichten allerdings nicht die Jesusüberlieferungen der Evangelien, wohl aber die ntl. Hinweise auf die Gemeinde.

2. Das Verhalten, das sich aus der Nachfolge ergibt, hat im einzelnen entsprechend den Forderungen Jesu polar verschiedene Gestalt. Seine Struktur wurde am Beispiel des Widerstehens und Nichtwiderstehens bereits deutlich (§ 10,3 b). Das erste, das Nichtwiderstehen, der Erweis der Feindesliebe und Entsprechendes, ist wie Jesu Sabbatheilungen immer nur als Zeichen möglich, das die Lebensformen dieser Welt durchstößt und von dem gegenwärtigen Kommen der endzeitlichen Gottes-

<sup>26</sup> Karl Barth, Die kirchliche Dogmatik II, 2,766—782: Die Bergpredigt umschreibt „die Lebensbedingungen der Gemeinde Gottes“ unter der Voraussetzung, daß Gott „den Menschen wirksam und endgültig, nämlich in der Person seines eigenen Sohnes in diesen Bereich versetzt hat. Das ist das Ereignis des Reiches, der Person Jesu, des neuen Menschen, das sich in den Forderungen der Bergpredigt spiegelt“ (778). Entsprechend: Eduard Thurneysen, Die Bergpredigt, ThEx 46, 1936; Werner Schmauch — Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi, ThEx 64, 1958.

<sup>27</sup> Ernst Wolf, Königsherrschaft Jesu Christi und Zweireichellehre, Dritte Variation zu einem heute aufgegebenen Thema, in: Vom Herrengeheimnis der Wahrheit, Festschr. f. Heinrich Vogel, hg. v. Kurt Scharf, 1962, 301 f.

herrschaft Zeugnis ablegt. Es bleibt immer ein verborgenes Zeichen, wie es die Zeichen der Erdentage Jesu waren; und es bleibt, anders als sie, immer ein durch Versagen verdunkeltes Zeichen.

So kommen die Forderungen Jesu nicht direkt zum Ziel. Es entsteht nicht wie um den Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran eine Gruppe, die nach Jesu Geboten lebt. Seine Forderungen führen vielmehr hin zu seinem Heilswirken, durch das sie indirekt zur Verwirklichung kommen.

## KAPITEL IV

# Die Umkehr als Geschenk der Gottesherrschaft (Die neue Heilsordnung)

## § 12: Die Heilsordnung des Gesetzes, ihre Anerkennung und Aufhebung

*Zu 1a:* Gottfried Quell, *diathēkē* im AT, ThW II, 106—127; Ernst Würthwein, *misthos* im AT, ThW IV, 710—718; Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT? ZThK 52 (1955), 1—42; Klaus Baltzer, Das Bundesformular, 1964<sup>2</sup>; Lothar Peritt, Bundestheologie im AT, 1969. — *Zu 1b:* Paul Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 1934<sup>2</sup>, § 26 und § 39; Bill. IV, 484—500 (Die rabbinische Lohnlehre); IV, 1199—1212 (Das Endgericht in den Pseudepigraphen und bei den Rabbinen); Braun, Radikalismus II, 41 — *Zu 2—4:* Johannes Behm, *diathēkē*, ThW II, 127—137; Herbert Preisker, *misthos*, ThW IV, 718—725; Wilhelm Pesch, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, 1955; Günther Bornkamm, Der Lohngedanke im Neuen Testament, in: Ges. Aufs. II, 1959, 69—92; Jacques Dupont, Les Béatitudes, 1958 (Nachdr. 1969).

### 1. Die Anerkennung der Vergeltungsordnung

#### a) Die Vergeltungsvorstellung

Alle Forderungen, die Jesus, sei es vom AT her, sei es von sich aus, vertritt, stehen unter einem *Vorzeichen*: Sie sind Forderungen Gottes, auf deren Beachtung bzw. Mißachtung er antwortet. Die Art dieses Antwortens ist zunächst durch die atl.-jüdischen Vorstellungen vorgegeben.

1. *Im Alten Testament* stehen Gottes Gebote *im Rahmen des Bundes*. Der Bund ist gnädige Zusage, aber deren Erfüllung ist doch auch von der Einhaltung der Gebote abhängig: „Wenn ihr auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr vor allen Völkern mein Eigentum sein“ (Ex 19,5). „Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht . . ., der aber Gnade übt an den Kindern derer, die mich lieben und meine Gebote halten“ (Ex 20,5 f).

2. *Im Judentum* nimmt die Vergeltungsvorstellung die Gestalt an, daß dem einzelnen in einem *eschatologischen Gericht* gemäß seinem Ver-

halten gegenüber dem Gesetz vergolten wird, — und doch darf er zugleich auch auf Gnade um der Väter willen hoffen. Zugleich erwartet man schon in diesem Leben Vergeltung; aber es kann auch sein, daß ein Frommer in diesem Leben für einzelne Übertretungen bestraft wird, damit er im Jenseits nur noch Lohn empfängt.

3. Auch *Jesus* erwartet ein *Endgericht*, in dem die Summe des geschichtlichen Lebens gezogen wird. Er betont, daß das Verhalten des Menschen dabei bis ins Kleinste hinein ernst genommen wird. Der Mensch muß Rechenschaft geben über jedes unnütze Wort (Mt 12,36 S), aber es wird auch der Becher Wasser, den er einem Durstigen selbstverständlich gereicht hat, nicht vergessen (Mk 9,41 par Mt).

#### b) Jesus und die Vergeltungsordnung

Bei der zukünftigen Rechenschaft werden Menschen, denen Jesus begegnete, letztlich nach der Stellung zu ihm gefragt. „Zu jedem, der sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen“ (Lk 12,8 par = Mk 8,38 par; vgl. Mt 11,20—24 par; 12,41 f par). Diese personhafte Rechenschaft vor dem kommenden Gott bzw. vor dem Menschensohn und die Rettung durch die „Beziehung“ zu Jesus (vgl. auch Mr 25,34 f) ist die Mitte der Gerichtserwartung Jesu, nicht das Hereinbrechen anonymer geschichtlicher und kosmischer Katastrophen über „dieses Geschlecht“, das die Apokalyptik ausmalt<sup>1</sup>.

Das Menschensohnwort verkündigt den Kern der Gerichtserwartung Jesu und zugleich, wie später deutlich werden wird, die einzige Möglichkeit, im Gericht zu bestehen.

Wie Jesu Gerichtserwartung an die atl.-jüdische Tradition anknüpft und sie zugleich umprägt, das wird zunächst beispielhaft an seinem Reden von *Lohn und Vergeltung* deutlich. Die zahlreichen synoptischen Worte vom Lohn (Mt 5,12 par Lk 6,23; Mt 5,46 f par Lk 6,32—35; Mk 9,41 par Mt 10,41 f; Mt 6,1.2.5.16; 20,8) gehen wahrscheinlich z. T. auf Jesus selbst zurück. Auch das Bildwort von dem „Schatz im Himmel“, den man sammeln kann, dürfte von ihm stammen (Mt 6,19 ff par Mk 10,21).

Dieses Reden von Lohn und Vergeltung *befremdet*; denn von *Plato* bis *Kant* wird in der Philosophie die Auffassung vertreten, daß die Gerechtigkeit ihren Lohn in sich selber trage und daß das Gute um seiner selbst

<sup>1</sup> Wenn Jeremias, Theol. § 13, die Zukunftserwartung Jesu als Weltuntergang durch apokalyptische „Katastrophen“ und entsprechend das Kommen der *basileia* als „Weltvollendung“ darstellt, dann wird mit Hilfe vielfach sekundärer Elemente der Jesusüberlieferung und vor allem auf Grund einer Interpretation der Überlieferung aus jüdisch-apokalyptischen Analogien der Skopos der Verkündigung Jesu verdeckt.

willen getan werden müsse. Hinter dieser Auffassung steht die Vorstellung von der Autonomie des Menschen. Er macht sich ein allgemeines Sittengesetz oder ein sittliches Prinzip zu eigen, um sich auf diese Weise selbst zu verwirklichen. Diese in sich ruhende Autonomie ist für biblisches Denken Selbsttäuschung. Der Mensch verkennt, daß er immer schon in eine Beziehung zu seinem Schöpfer und zu seinem Mitmenschen gestellt ist.

Wenn *das AT* demgegenüber Vergeltung und Lohn ankündigt, dann will es sagen: Gott begegnet dem Menschen nicht als die stumme Macht der Geschichte und der Mensch wird nicht Marionette des Schicksals. Gott macht den Menschen zum Menschen, indem er ihn anredet, ein Verhältnis zu ihm stiftet und ihn antwortend als *Partner* ernst nimmt. Wenn der Schöpfer seinem Bund gemäß zu Israel steht und ihm Leben erschließt, dann ist dies „Lohn“ (vgl. Gen 15,1). Weil der Sinaibund die Erfüllung der Gebote zur Bedingung macht (Ex 19,4 ff), kann der Mensch ihn mißbrauchen, um sich Gott gegenüber zu verselbständigen. Er kann die Gebotserfüllung als seine Leistung vorrechnen und Entgelt für seine Verdienste fordern. Wie sehr durch dieses *Leistungs- und Verdienstdenken* das Verhältnis zu Gott und den Mitmenschen entstellt wurde, zeigen zahlreiche Beispiele aus der jüdischen Umwelt Jesu, nicht zuletzt die Jesusüberlieferung selbst (vgl. Mt 6,2.5.16; Lk 7,39; 18,11 f). Diese Entstellung der Vergeltung durch das Leistungsprinzip, das Nachrechnen und das Verdienstdenken verwirft Jesus in derselben Weise wie die Verzeichnung der Forderung des Gesetzes durch die Halacha.

### c) Nachrechnen und Leistungsdenken

1. Jesus lehnt schon das negative *Nachrechnen von Sünde und Strafe* ab. Er weiß mit dem AT, daß das Böse und das Übel, das Unrecht und das Leid untereinander in einem Wirkungszusammenhang stehen. Aber er verwehrt es, diesen Zusammenhang durchschauen zu wollen. Wenn andere Unglück trifft, soll man nicht ihre Schuld nachrechnen, sondern es als Verurteilung der eigenen ansehen. Dies sagen zwei Worte in Lk 13, 1—5 (S): Pilatus hat im Tempel galiläische Pilger, wohl beim Schlachten der Passalämmer, vielleicht im Zusammenhang mit zelotischen Umtrieben, niedermachen lassen. Und Jesus erklärt den Menschen Galiläas: „Meint ihr, daß diese Galiläer Sünder waren mehr als alle (anderen) Galiläer . . .? Nein, ich sage euch, wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso zugrunde gehen!“

2. Wie das Nachrechnen von Strafe, so wird erst recht das *Nachrechnen von Lohn verwehrt*: Gerade Jesu Wort zu den drei Werken der Frömmigkeit in Mt 6,1—18, das am intensivsten von Lohn redet, führt das herkömmliche Denken über Verdienst und Lohn ad absurdum. Von jedem, der auf sein eigenes Tun sieht und es gleichsam als Verdienst vor-

legt, wird gesagt: „Er hat schon seinen Lohn“ (Mt 6,2.5.16). Nur wer im Verborgenen Gutes tut, dem wird es vergolten (Mt 6,4.6.18): „Dein Vater, der auf das Verborgene sieht, wird es dir vergelten“ (6,4). Beim Geben „soll deine Linke nicht wissen, was die Rechte tut“ (6,3). Im „Verborgenen“ ist getan, worum der Mensch selbst nicht weiß. Die im Endgericht angenommen werden, wissen nicht, warum ihnen dies widerfährt: „Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen . . .?“ (Mt 25,37) Dieses völlige Wegblicken von dem eigenen Werk ist nur möglich, wo die Existenz des Menschen vor Gott nicht mehr auf seinem Werk ruht, d. h. wenn die Heilsordnung des Gesetzes selbst aufgehoben ist.

## 2. Die Aufhebung der Heilsordnung des Gesetzes

Wie das Gesetz als Satzung zur Halacha führt, so das Gesetz als Bedingung des Bundes zum Leistungsdenken. Daher hebt Jesus das Gesetz nach beiden Seiten hin auf — nicht chronologisch, sondern eschatologisch aktuell. Das Leben der Menschen bleibt weiterhin von der Vergeltungsordnung gezeichnet. Jeder ist zunächst, was er durch sein Verhalten geworden ist. Keinem bleibt die endgültige Rechenschaft erspart, aber der Anteil am Reich wird durch diese Vergeltungsordnung hindurch geschenkt.

a) Wie es sich mit dem *Anteil am Reich* in dieser Hinsicht verhält, zeigt das Gleichnis von dem *Weinbergbesitzer*, der zu verschiedenen Tageszeiten Arbeiter einstellt und am Abend jedem denselben Lohn bezahlt (Mt 20,1—15 [S]). Dieses Verfahren ist sozial gesehen unrecht; das Gleichnis, das zweifellos von Jesus stammt, will Außergewöhnliches darstellen, das die zu Recht geltende Ordnung durchbricht. Die außergewöhnliche Entlohnung wird als Erweis freier Güte erklärt, die vergleichendes Nachrechnen ausschließt: „Was siehst du scheel, weil ich gütig bin?“ (20,15) Und sie ist doch nicht ein Willkürakt: „Ich tue dir nicht unrecht; habe ich nicht einen Denar mit dir vereinbart?“ (20,13) Der Herr ist im atl. Sinn gerecht; er handelt gemäß einer freien Vereinbarung. So wird jetzt jeder, der sich in Dienst nehmen läßt, unabhängig von seiner Leistung in Gottes Herrschaft hineingenommen. Das bedeutet: *Der Bund, der das Heil auch vom Werk des Menschen abhängig macht, ist aufgehoben*; daher ist alles Nachrechnen und jeder Anspruch abgetan. Der Mensch, den Gott in Dienst nimmt, hat wie das harte Gleichnis vom Sklaven (Lk 17,7—10 [S]) betont, keinen Anspruch<sup>2</sup>. Noch wichtiger aber ist es, die Güte und die Gerechtigkeit zu sehen, die frei und doch auf

<sup>2</sup> Der Sklave empfängt anders als der Tagelöhner keine Vergütung; nur dies ist dem Gleichnis zu entnehmen, nicht, daß der Mensch vor Gott im ganzen einem rechtlosen Sklaven gleiche.



Grund einer Vereinbarung die Zugehörigkeit zu Gottes Reich als „Lohn“ schenken. Diese Güte im Wirken Jesu wahrzunehmen, leiten die Gleichniserzählungen vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,10—14) und vom verlorenen Sohn (Lk 15,11—32; vgl. 7,42) an. Eben diese Gleichnisse lassen die Annahme der Sünder, den Ruf in die Nachfolge oder zum Glauben als Heilszusage; als „Vereinbarung“, erkennen. Diese Zusage, die in der Begegnung mit dem einzelnen erfolgt, aber ist umschlossen von der Verheißung der Seligpreisungen.

b) *Wem gilt das Angebot der Seligpreisungen?* Die vier Seligpreisungen in Lk 6,20—23 nennen Entbehrende: die Armen, die Hungernden, die Trauernden, die Verfolgten. Dagegen werden in einer zweiten Gruppe von vier Seligpreisungen, die nur in Mt 5,7—10 steht, die seliggepriesen, die sich barmherzig um die Not anderer kümmern, die einen geraden Weg gehen, die Friedensstifter, und die, die wegen ihres Eintretens für das Recht verfolgt werden.

*Martin Dibelius* sprach für viele Exegeten, wenn er erklärte, diese Seligpreisungen seien „Einlaßbedingungen“ in das Reich Gottes oder „ein Katalog von Tugenden, die in der christlichen Gemeinde gelebt werden sollen“. Ja, Matthäus habe auch die ersten vier Seligpreisungen schon in diesem Sinn verstanden: das Hungern nach der Gerechtigkeit meine das angespannte Bemühen um ihre Verwirklichung<sup>3</sup>.

Dieses moralische Verständnis der zweiten Gruppe ist jedoch genauso verfehlt wie das sozial-ebionitische der ersten (vgl. § 9,1 a). Wer die hier gemeinten Barmherzigen sind, muß zunächst dem Sprachgebrauch des Evangelisten Matthäus entnommen werden, der betont von Barmherzigkeit redet und diese Seligpreisung ausgeformt hat. Schon an der Art, wie die Pharisäer „Barmherzigkeit“ üben, Geldspenden geben, wird weithin deutlich, daß sie an der Selbstverwirklichung und nicht am anderen orientiert sind (Mt 6,2—4). Vollends, wenn sie sich über Jesu Heilswirken entrüsten, verfehlen sie, was schon Hos 6,6 gefordert wird: „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ (Mt 9,13; 12,7). Barmherzig ist demnach nur, wer anderen Barmherzigkeit gönnt und sich daher über Jesu Art zu helfen freuen kann — weil er selbst nur auf Gottes Barmherzigkeit hofft. D. h. *barmherzig im Sinne der Seligpreisung wird, wer von ihrer Verheißung seine Zukunft erwartet*, nicht wer durch humane Leistungen entgegenkommende Anerkennung erreichen will. Nach diesem Beispiel spricht die zweite Gruppe der Seligpreisungen gleich der ersten nicht einen vorgegebenen Kreis von Menschen an, sondern *führt in die Existenz hinein*, die selig gepriesen, d. h. der schon jetzt die Sinn-erfüllung des Daseins zuerkannt wird.

<sup>3</sup> Botschaft und Geschichte I, 120; so auch noch Georg Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit*, 1966<sup>2</sup>, 157 u. a.

Ist die zweite Gruppe nach dem Kontext des Matthäus in dieser Weise zu verstehen, so kann sie, ohne daß dies im einzelnen erweisbar ist, im Ansatz *auf Jesus selbst* zurückgehen; denn es war ein Grundzug seines Wirkens, den Menschen Barmherzigkeit zu erweisen, um sie barmherzig zu machen. Dem Schalksknecht wird im Gleichnis gesagt: „Mußtest du dich nicht deines Mitknechtes erbarmen, wie ich mich über dich erbarmt habe?“ (Mt 18,33).

Auf alle Fälle sprechen die Seligpreisungen durchweg das eschatologische Heil zu, ohne mit einem Wort die Erfüllung des Gesetzes als Bedingung zu nennen. Sie sprechen es allen zu, die unter dieser Verheißung innerwerden, daß sie vor Gott arm sind und die leeren Hände nach ihm ausstrecken. Auch die zweite Gruppe meint nicht, was die Juden Gerechtigkeit und die Griechen Tugend nennen. Nach ihr haben schon jetzt alle den Sinn des Daseins erreicht, die barmherzig werden, weil sie auf Gottes Barmherzigkeit warten, die einfältig werden, weil sie nach Gott ausschauen, die Friedensstifter werden, weil sie Gottes Willen geschehen lassen wollen, die verfolgt werden, weil sie nur nach Gott fragen. In diesem Sinne arm oder barmherzig werden bedeutet Umkehr! Die Seligpreisungen bieten an, was die Antithesen fordern. Sie bieten mit dem Anteil an Gottes Herrschaft zugleich die Umkehr an.

Dasselbe will die *Gleichniserzählung vom Weltgericht* (Mt 25,31—46 [S]), ein erheblich ausgestaltetes Wort Jesu: Sie scheint von einem latenten Christentum der Humanität zu sprechen. Der Weltrichter sagt denen, die er annimmt (25,34 f): „Ererbet das Reich, das euch . . . bereitet ist; denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir zu essen gegeben . . .“ Sie entgegnen: „Herr, wo haben wir dich hungrig gesehen?“ Und er antwortet: „Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan.“

Nach *J. Jeremias*<sup>4</sup> will dieses Gleichnis die Frage beantworten: Nach welchem Maßstab werden die Heiden gerichtet? Sichtlich aber will es nicht über das Verfahren des Weltrichters mit anderen informieren, sondern *den Hörer selbst fragen, ob er hilft, ohne auf sein Tun zu sehen* (Mt 6,3 f). Die Anfrage wird durch eine eigentümliche Solidarisierung des Weltrichters mit den Hilfsbedürftigen besonders dringlich. Sie ist nicht gnostisch oder idealistisch, sondern juristisch gedacht: Der Weltrichter rechnet jeden Liebeserweis zu, als wäre er ihm selbst erwiesen. Es wird auf den Menschensohn übertragen, was die Rabbinen von Gott lehren: „Wenn ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne ich es euch so an, als ob ihr mir zu essen gegeben hättet.“<sup>5</sup> Darüber hinaus ist diese Solidarisierung des Menschensohn-Weltrichters hier unmittelbar sachlich begründet; denn er war nach Mt 11,29 selbst ein *anaw* (ein Armer). Trotzdem sieht auch die ntl. Gemeinde die Hilfsbedürftigen nie als ideelle Repräsentanten Jesu an.

<sup>4</sup> Gleichnisse<sup>6</sup>, 206 f.

<sup>5</sup> Zitiert bei Jeremias, Gleichnisse<sup>6</sup>, 205 (vgl. Röm 2,26). Lit.: John A. T. Robinson, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats*, NTSt 2 (1955/56), 225—237; Leonhard Goppelt, *Calwer Predigthilfen* 11, 1972, 221—228.

c) Die Gleichniserzählung fragt noch dringender als die Seligpreisungen: *Wie entstehen solche Menschen*, die in diesem Sinne Nächstenliebe erweisen? *Genügt*, um sie werden zu lassen, *das verheißende Wort*?

Eine Antwort folgt aus dem inneren Zusammenhang der Logienüberlieferung. Nach Mt 11,6 gilt die Seligpreisung nicht mehr den Armen und den Barmherzigen, sondern denen, die nicht an Jesus zu Fall kommen, — die vielmehr ihm gegenüber Glauben an Gott erweisen. Auf dieselbe Antwort führt die Komposition des Matthäus, wenn er die Bergpredigt in Kap. 5—7 mit dem Bericht über Jesu Heilswirken in Kap. 8 f durch Rahmenbemerkungen (4,23; 9,35) zusammenschließt. Menschen, wie sie die Seligpreisungen und die Forderungen der Bergpredigt wollen, gehen nicht direkt aus dieser Verkündigung hervor — dies wird nirgends berichtet. Sie gehen erst aus Jesu Heilswirken hervor; es sind die Nachfolgenden und Glaubenden. Dieses Heilswirken aber setzt in der jüdischen Gesellschaft ganz unten an, bei den Menschen, die man in Jesu Umwelt „Sünder“ nannte.

## § 13: Heil für die Sünder

Karl Heinrich Rengstorf, *hamartōlos*, ThW I, 320—336; Rudolf Bultmann, *aphiēmi*, ThW I, 506—509; Otto Michel, *telōnēs*, ThW VIII, 88—106; Erik Sjöberg, Gott und die Sünder im palästinischen Judentum, 1938; Julius Schniewind, Die Freude der Buße, 1958<sup>2</sup>; Braun, Radikalismus II, 115—136; Jürgen Becker, Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, 1964; Rolf Knierim, Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament, 1965; Klaus Koch, Sünde und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTheol 26 (1966), 217—239; Hartwig Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen, 1970; s. auch § 5,2b (Umkehr) und § 16,3 u. 4 (Glaube).

Die Erzählungen von Jesu Heilswirken unterscheiden durchweg zwischen Sündern und Gerechten und berichten, Jesus habe sich zuerst um die Sünder bemüht, während sein Bußruf bei den Gerechten einsetzte.

### 1. Die Sünder

Das Wort *hamartōlos* kennzeichnet im Griech. — selten gebraucht — den, der Recht, Ordnung und Sitte in ungewöhnlicher Weise verletzt. In der LXX steht es weit überwiegend für die *reschaim*, die Frevler der Psalmen. Der im Stil der Weisheitslehre redende 1. Psalm stellt die „Frevler“ den „Gerechten“ gegenüber: Der Frevler ist Spreu, die der Wind verweht; er schließt sich selbst von der Gemeinschaft mit Gott und seinem Volk aus, weil er nicht im Lebensraum der Tora existieren will. Während der Gerechte auf Gott hofft, verläßt er sich auf die eigene Kraft (Ps 49,7; vgl. 10,4; 36,2). Im Judentum wird die Bezeichnung sehr einseitig am Verhältnis zum Gesetz orientiert. Mischna Aboth 5,14 kann sagen: „Wer (in die Synagoge) geht und danach handelt, ist

fromm. Und wer nicht hingeht und nicht danach handelt, der ist ein *rascha*, ein Sünder.“ So gilt als „Sünder“, wer das Gesetz nicht kennt bzw. nicht ernst nimmt. Daher grenzen die jüdischen Richtungen den Kreis der Sünder nach ihrem Gesetzesverständnis ab. Die Pharisäer verwünschen nach Joh 7,49 „das Volk, das das Gesetz nicht kennt“, den *am ha'arez*. Für die Essener sind Sünder alle, die ihr Tora-Verständnis und ihre Tora-Praxis nicht teilen<sup>1</sup>.

In der syn. Überlieferung werden vor allem die Zöllner (Mk 2,17 par; Lk 18,13; 19,7; vgl. 6,32; 15,7.10), weiterhin eine Dirne (Lk 7,34.37.39) und schließlich die Heiden (Mk 14,41 par; Lk 6,33 für par Mt 5,47) als „Sünder“ gekennzeichnet. Demnach will die im Kern der Überlieferung, bei Mk (2,15 f par) und in Q (Mt 11,19 par) wie im lukanischen Sondergut (15,1) auftretende Wendung „Zöllner und Sünder“ sagen: die Zöllner sind Sünder. Diesen Sprachgebrauch, zu dem auch Lk 13,2 gehört, teilen die Erzähler mit den Jesuslogien. Von ihm hebt sich nur Lk 5,8 als Gemeindegprache ab.

Auf Grund dieser Verwendung des Begriffs meinte *Joachim Jeremias*<sup>2</sup> definieren zu können, Sünder seien hier im Sinne des Volkes Menschen, die ein unehrliches Gewerbe ausübten oder einen unmoralischen Lebenswandel führten. Dabei wird jedoch die kerygmatische Absicht, in der Jesus diese Bezeichnung seiner Umwelt aufnimmt, nicht klar. Er will nicht einen Kreis von Sündern abgrenzen, sondern an eindeutigen Beispielen sichtbar machen, was er den „Sündern“ bietet. In der Begegnung Jesu mit den Zöllnern wird für alle exemplarisch sichtbar, wie Jesus zu den Sündern und damit auch zu den Gerechten Stellung nimmt.

## 2. Die Zuwendung zu den Sündern

Nach einem geprägten Bericht der Logien-Überlieferung (Mt 11,19 par Lk 7,34) kennzeichnete man Jesus abwertend als „Gesellen der Zöllner und Sünder“. Das Verhalten, das dieser Vorwurf meint, wird durch die Zachäuserzählung (Lk 19,1—10 [S]) illustriert. Als der Prophet von Nazareth auf der Wallfahrt nach Jerusalem durch Jericho kommt, herbergt er bei dem Oberzöllner Zachäus und erregt dadurch nicht nur bei den Pharisäern, sondern bei allen Anstoß (Lk 19,7). Von einem solchen Kontakt mit den Sündern berichtet die Markus- wie die Logien-Überlieferung, vor allem aber das lukanische Sondergut (Mk 2,14.15—17 par; Mt 11,19 par; Lk 7,36—50; 15,1 f; 19,1—10; vgl. 18,9—14).

Der Sinn dieses Verhaltens wird zunächst in der Perikope vom *Zöllnergastmahl* (Mk 2,15—17 par) geklärt. Jesus setzt sich samt seinen Jüngern mit Zöllnern an den Tisch. Der Tischsegen verbindet die vom selben Brot Essenden zur Tischgemeinschaft, die engste Gemeinschaft bedeutet. Das veranlaßt „Schriftgelehrte der Pharisäer“ an seine Jünger die unwillige Frage zu richten: „Mit Zöllnern und Sündern zusammen ißt er?“ Jesus verstößt sichtlich gegen die berechtigte Regel Ps 1,1: „Wohl dem . . . , der nicht sitzt im Kreis der Spötter!“ Wer sich mit den Sündern solidarisiert, bagatellisiert die Verachtung der Tora und setzt sich selbst der Verunreinigung aus. Daher erkennt Jesu Antwort ein Stück weit die Beden-

<sup>1</sup> Bill. II, 494—519; Braun, Radikalismus I, 41 f.

<sup>2</sup> Zöllner und Sünder, ZNW 30 (1931), 295.300; ders., Jerusalem<sup>3</sup>, 337—347.

ken an: „Die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.“ Jesus setzt sich unter die Sünder, nicht um ihresgleichen zu werden, sondern als der Arzt. Das Bildwort wird in V. 17 b durch einen programmatischen *ēlthon*-Spruch unterstrichen: Es ist Jesu Sendung, die Sünder zu rufen, nämlich in die Gottesherrschaft, und d. h. indirekt auch, wie Lukas ergänzt, „zur Umkehr“.

Die Szene ist sachlich geschlossen, aber *historisch* unanschaulich. Wie kommen die Schriftgelehrten zu dem Festmahl? Warum fragen sie Jesu Jünger, nicht ihn? Aber gerade eine konstruierte Szene wäre wohl anschaulich. Anscheinend werden hier typisierte Überlieferungselemente wiedergegeben. Sie spiegeln nicht eine Gemeindesituation; denn in der Gemeinde ging es um die Zulassung zur Taufe und zum Herrenmahl, aber nicht um Tischgemeinschaft mit Sündern. Diese war ein Wesenszug des Wirkens Jesu. Sie wird durch das Bildwort vom Arzt gedeutet, nicht als Illustration dieses Logions konstruiert. Die Gemeinde aber soll durch die Perikope erfahren, was ihr von Jesus her in anderer Gestalt begegnet.

Jesus will *Arzt der Sünder* werden, *indem er*, ohne Bedingungen zu stellen, *Tischgemeinschaft mit den Zöllnern aufnimmt*. Die Sachproblematik dieses Anspruchs wird besonders bewußt, wenn man das Bemühen der Pharisäer um die Sünder<sup>3</sup> daneben hält: Sie mahnen in der Synagoge fortgesetzt zu konkreter Abkehr von Gebotsübertretungen. Bei groben Verfehlungen verhängen sie den Bann und schließen aus der Synagogengemeinde aus, bis Besserung eintritt. Im Alltag üben sie sozialen Druck aus, indem sie den Umgang mit Sündern meiden. Wie kann Jesus von dem Einsatz seiner Person erwarten, was diese mit sakraler Autorität unternommenen pädagogischen und sozialpolitischen Maßnahmen immer nur unzureichend vermochten?

### 3. Die Erklärung der Zuwendung zu den Sündern

Nach der redaktionellen Einleitung (V. 1 f) sollen die *drei Gleichnisse vom Verlorenen* (Lk 15,1—32) den Gerechten Jesu Gemeinschaft mit den Sündern verständlich machen. Die Einleitung erzählt im generalisierenden Stil der Redaktion: „Und es nahten sich ihm alle Zöllner und Sünder, um ihn zu hören. Und die Pharisäer und Schriftgelehrten murrten und sprachen: ‚Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen.‘“ Hat Lukas damit die Gleichnisse richtig auf die Situation Jesu bezogen? Gehen wir von den Gleichnissen selbst aus!

<sup>3</sup> Bill. I, 170 ff. 878 f: die Mahnung zu täglicher Buße; IV, 297—304: der Synagogenbann; I, 787: die grundsätzlich anerkannte Verpflichtung, sich um den fehlgehenden Mitmenschen zu kümmern, wird allerdings besonders in späterer Zeit durch die Theorie verdrängt, daß bescheidene Zurückhaltung noch besser sei.

Das *Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen* — das eine aus der Welt des Mannes, das andere aus der Welt der Frau — will einprägen: Das Wiederfinden des Verlorenen bedeutet *Freude* (Lk 15,5 f. 9). Diese Spitze zielt zweifellos auf Jesu Bemühen um die Sünder. Wird ein Sünder für Gottes Herrschaft gewonnen, so wird Verlorenes wiedergefunden und dies bedeutet besondere Freude. (In Mt 18,12 ff muß das Gleichnis vom verlorenen Schaf für die „Pharisäer“ in der Gemeinde wiederholt werden.)

Aber werden durch Jesus Sünder wirklich für Gott wiedergewonnen? Auf diese Frage geht das *Gleichnis vom verlorenen Sohn* (Lk 15,11—32) ein. An seiner Anwendung auf die Situation Jesu scheiden sich seit je die beiden Richtungen der Gleichnisauslegung: Die einen sehen in dem Gleichnis ein Bild, durch das Jesus seine Verkündigung illustriert, die anderen — grundsätzlich wie Lukas — eine Deutung seines Verhaltens. Im ersten Sinn verstehen *Adolf Jülicher* und die liberale Theologie das Gleichnis als aufklärende Kundgebung: Gott ist nicht, wie die Juden wähnen, der strenge Richter; er ist der gütige Vater, der vergibt, wenn der Mensch bereut<sup>4</sup>. *R. Bultmann* bleibt hermeneutisch in dieser Linie, erklärt jedoch im Sinne seiner kerygmatischen Krisistheologie: Das Gleichnis will nicht gleichsam über Gottes Vatergüte aufklären; es will autoritär, prophetisch verkündigen: Gottes Vatergüte verzeiht bedingungslos, wenn der Mensch, sich selbst verurteilend, bereut<sup>5</sup>. Demgegenüber betonte *H. Braun* immer stärker: Die Annahme der Sünder, die das Gleichnis vom verlorenen Sohn darstellt, vollzieht sich nicht als Spruch von oben, sondern durch die Zuwendung des Menschen Jesus zu ihnen. „Gott erweist Gnade, indem *Menschen* die Rolle des Arztes übernehmen, der für die Kranken da ist<sup>6</sup>. So sieht *Bultmann* nur die Anrede von Gott her und *Braun* nur das Ereignis der Annahme durch den Menschen Jesus; nach der Jesusüberlieferung aber gehört beides zusammen. Daher können wir im Sinne der zweiten Auslegungstradition<sup>7</sup> den Sinn des Gleichnisses so umschreiben: Es deutet und verkündigt die Zuwendung Jesu zu den Sündern als deren Annahme durch Gott. Es beschreibt nicht, was die angenommenen Sünder bzw. die murrenden Gerechten bewußt vollziehen, es verkündigt, was hier von Gott her geschieht. Jesus wird Arzt der Sünder, weil in seiner Zuwendung zu den Sündern Gott, der Vater, selbst sie annimmt.

<sup>4</sup> Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, 1910<sup>2</sup>, 363.

<sup>5</sup> Trad. 212; Theol. § 3,2.

<sup>6</sup> Jesus, 1969, 167; Radikalismus II, 25.37 f.132 ff.

<sup>7</sup> Wir führen damit die Linie Schlatter-Schniewind weiter. Eta Linnemann, Gleichnisse Jesu, 1969<sup>5</sup>, S. 156 f Anm. 24 und 26, wendet bei der Wiedergabe der Diskussion gegen deren Auslegung mit einem gewissen Recht ein, daß sie das Gleichnis zu sehr als Beschreibung der angenommenen Sünder und der murrenden Pharisäer sähe.

Wie kann dies sachlich von Jesu Person ausgesagt werden? Jesus wendet sich den Sündern zu als der, der er durch sein gesamtes Reden und Handeln ist. Er ist bei ihnen präsent als der, durch dessen Reden und Handeln Gottes endzeitliche Herrschaft zur Sprache kommt und wirksam wird.

So erschließen die Gleichnisse vom Verlorenen *den zentralen Sinn des Erdenwirkens Jesu*: Wo immer Jesus Sündern *seine Gemeinschaft schenkt*, sei es durch Tischgemeinschaft, sei es durch die Heilung eines Kranken, sei es durch die Berufung in die Nachfolge, *geschieht*, ohne daß dies ausgesprochen wird, Vergabung von Gott her. Und diese Vergabung ist viel mehr, als dieser traditionelle Begriff von Hause aus sagt: Vergabung bedeutet nun nicht nur Tilgung von Schuld, sondern Wiederherstellung von Gemeinschaft, die *Wiederaufnahme des Geschöpfes durch seinen Schöpfer als Aufnahme in das Leben der endzeitlichen Herrschaft Gottes*. Die Hingabe der Sünder an die Gemeinschaft mit Jesus aber ist *ihre Umkehr* in Gottes Herrschaft. Der Sünder hat die ohne Bedingung gewährte Aufnahme immer nur so weit, als er heimkehrt.

Es ist nur sachgemäß, wenn Lukas in diesem Zusammenhang die *herkömmlichen Termini* einfügt, so daß sie sich von dem neuen Geschehen her mit *neuem Inhalt* füllen. Der gefundene Verlorene ist nach Lk 15, 7—10 der *umkehrende Sünder* (*ho hamartōlos metanoōn*). Und von der Sünderin, die Jesus annimmt, sagt Lk 7,47: „Ihr sind viele Sünden vergeben; denn sie hat viel geliebt.“ (Im Griech. steht das Verb *aphienai*, dem das Substantiv *aphesis* entspricht.) Dieser Satz ist neben Mk 2,5 par die einzige Stelle in der synoptischen Überlieferung, an der Jesus ausdrücklich von *Sündenvergebung* spricht. Er steht am Ende der Erzählung von der großen Sünderin gleichsam als ein Nachtrag. In ihm wird Vergabung nicht zugesprochen; es wird vielmehr verkündigt, daß Vergabung geschehen ist. Die Liebeserweise der Frau werden als Erkenntnisgrund, nicht als Ursache genannt. Die Vergabung war nicht ein Akt, sondern ein Prozeß; sie vollzog sich als Annahme durch Jesus, der ihre Zuwendung zu ihm entsprach. Vergabung durch Jesus geschieht durch seine Zuwendung und wird durch seine Gleichnisse zur Sprache gebracht. Nur an einer Stelle, nämlich in Mk 2,5, wird sie nahezu provozierend zugesprochen, um vor der Öffentlichkeit einen weitreichenden Zusammenhang zu erschließen.

#### 4. Heilung — Sündenvergebung — Glaube

Die Perikope von der *Heilung des Gichtbrüchigen* (Mk 2,1—12 par) umschließt der Gattung nach zwei verschiedene Bestandteile: Eine Wundererzählung in V. 1—5 und 10 b—12, und, in sie eingefügt, ein Streitgespräch über Sündenvergebung in V. 6—10 a. Vielfach wurde vermutet,

hier seien zwei ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke nachträglich miteinander verbunden worden. Demgegenüber sieht man nun immer mehr: Das Streitgespräch ist von vornherein als Erläuterung der Wundererzählung gebildet worden, die einen historischen Vorgang wiedergibt. Der Zuspruch der Sündenvergebung (V. 5 b) gehört bereits zum ursprünglichen Bestand der Erzählung; denn die Verbindung von Sündenvergebung und Heilung ist typisch für Jesus, während in der Gemeindesituation Sündenvergebung und Geistverleihung zusammengehören (Apg 2,38)<sup>8</sup>.

Die Einleitung der Wundererzählung deutet das Herzubringen des Kranken als Erweis des Glaubens. Im Blick auf diesen Glauben bekundet Jesus öffentlich, was er dem Kranken, der bei ihm Gottes Hilfe sucht, zu geben hat. Während alle die Heilung erwarten, *spricht er zuerst die Vergebung der Sünden zu*. Darauf folgt in 2,11 das Heilung vermittelnde Wort. Dieses Nebeneinander besagt: Vergebung bedeutet Heilwerden des ganzen Menschen, und umgekehrt: Jesu Heilungen implizieren vergebende Zuwendung Gottes.

Dieses Handeln Jesu muß ebenso den *Einspruch* der Schriftgelehrten hervorrufen wie sein Heilen am Sabbat. Dieser Einspruch wird durch das Streitgespräch artikuliert: „Er lästert; wer kann Sünden vergeben außer dem einen, nämlich Gott?“ (2,7).

In der Tat gibt es zu diesem Zuspruch der Sündenvergebung durch Jesus *keine atl.-jüdische Analogie*. Im AT wird schon in Ex 34,6 betont, daß Gott gnädig ist und Sünde vergibt, aber wirklich er allein. Diese Vergebung wird gelegentlich durch Prophetenspruch verkündigt. Nach 2. Sam 12,13 sagt Nathan zu David: „So hat der Herr deine Sünde vergeben.“ In Jes 43,25 f; 44,22 wird dem ganzen Volk Gottes Vergebung zugesagt: „Ich habe deine Missetaten hinweggefegt wie eine Wolke.“ Die priesterlichen Sühneriten und die mit ihnen verbundenen freisprechenden Formeln kann man kaum mit Jesu Zuspruch vergleichen; zudem sind sie historisch schwer faßbar<sup>9</sup>. In der jüdischen Umwelt Jesu aber kannte man nur ein selbstwirksames System von Bußleistung und Vergebung, keinen Zuspruch (vgl. § 5,2 b).

So sieht der Einwand richtig: Jesus vollzieht, was nur Gott zusteht. Wie er in den Antithesen dem durch Mose ergangenen Gottesgebot sein „Ich aber sage euch“ gegenüberstellt, so redet er auch hier, wie nachher in 2,10 gesagt wird, in unmittelbarer Vollmacht. Nimmt man die Aussage des Gleichnisses vom Verlorenen hinzu, so muß man feststellen: *In Jesu Person wendet sich Gott selbst*, der jetzt seine endzeitliche Herrschaft aufrichtet, *dem Menschen zu*. Das ist die Basis der ntl. Christologie!

<sup>8</sup> Vgl. Eduard Schweizer, Mk z. St.

<sup>9</sup> von Rad, Theol. I<sup>5</sup>, 282 ff.



Dieser Hintergrund, den das Streitgespräch bewußt macht, läßt verstehen, warum der Zuspruch der Vergebung wie die Heilung vom Evangelisten in 2,5 auf den *Glauben* bezogen werden. Glauben bedeutet, wie hier und weiterhin deutlich wird, nicht Zutrauen zu einem Wundertäter, sondern Zutrauen zu Gottes Selbstbekundung durch Jesus. Auch in dem redaktionellen Schluß der Erzählung von der großen Sünderin wird die Vergebung auf Glauben bezogen (Lk 7,50).

So wird Vergebung hier mit Glauben, in Lk 15 aber mit der Umkehr verbunden.

### 5. Vergebung — Umkehr — Glaube

In Lk 15,7.10 wurde den Pharisäern gegenüber von dem „*umkehrenden Sünder*“ gesprochen. In Mk 2,5 wie in Lk 7,48.50 werden Menschen, denen Vergebung zuerkannt wird, *Glaubende* genannt. Die Termini wechseln sichtlich mit dem kerygmatischen Bezug: Außenstehenden gegenüber wird von Umkehr gesprochen, den Betroffenen gegenüber von Glaube. In gleicher Weise werden beide Begriffe im Blick auf Heilungen verwendet. Den Dörfern Galiläas, die Jesus ablehnen, wird in Mt 11,21 par vorgeworfen, daß sie auf Jesu Heilstaten hin nicht umgekehrt sind. Dagegen werden Menschen, die Jesu Hilfe suchen, durchweg auf Glauben hin angesprochen.

Der Wechsel zwischen beiden Begriffen ist jedoch nur deshalb möglich, weil sie *inhaltlich in etwa entsprechen*. In der Tat wird die Heimkehr des verlorenen Sohnes mit ähnlichen Worten gekennzeichnet wie die Zuwendung des Hauptmanns von Kapernaum zu Jesus. Ersterer spricht: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen und zu ihm sprechen: . . . ,Ich bin nicht mehr wert . . . , dein Sohn zu heißen. *Mache mich zu einem deiner Tagelöhner*“ (Lk 15,18 f). Und letzterer: „Ich bin nicht wert, daß du unter mein Dach kommst. Sprich nur ein Wort . . .“ Und Jesus erklärt: „Bei keinem habe ich solchen Glauben in Israel gefunden“ (Mt 8,8.10). Demnach ist *Glaube der grundlegende Vollzug der Umkehr*; denn glauben bedeutet nicht mehr auf die eigenen Möglichkeiten bauen, sondern sich dem Vergeben und Helfen Gottes ausliefern. Wer glaubt, ist ein selig zu preisender *Armer* (Mt 5,3; 11,5).

### 6. Der Erweis der Umkehr

Woran ist schließlich zu sehen, daß die Sünder, denen Jesus seine helfende Gemeinschaft gewährt, *wirklich umkehren*? Dies ist nicht aufweisbar; es kann *nur an Zeichen wahrgenommen werden*. Die synoptische Überlieferung erwähnt folgende Zeichen: In Lk 19,8 erklärt Zachäus, als Jesus sich zu ihm gestellt hat: „Siehe, die Hälfte meines Vermögens,

Herr, gebe ich den Armen . . .“. Nach Lk 7,44—47 soll der Pharisäer an den Liebeserweisen der Sünderin erkennen, daß ihr viel vergeben ist. Vor allem aber bricht der Zöllner Levi, sobald sich Jesus ihm zuwendet und ihn als Jünger annimmt, auf und folgt ihm nach (Mk 2,14 par). In der Nachfolge ist Ereignis geworden, was die anschließende Perikope vom Zöllnergastmahl ausführt: Jesus ist dem Zöllner als Arzt begegnet. All dies, die Änderung des sozialen Verhaltens, der Liebeserweis, die Nachfolge, sind Zeichen, aber keine Beweise der Umkehr.

Das gleiche gilt auf der anderen Seite von Jesu Vergeben: Die Heilung des Gichtbrüchigen wird im Streitgespräch als Zeichen der Vollmacht Jesu, Sünden zu vergeben, genannt (Mk 2,10). Für keinen jüdischen Menschen ist eine Heilung ein Beweis für Gottes Eingreifen; auch die Heilung kann nur ein Zeichen sein (vgl. § 16, 2 u. 4; § 7,3 a).

### 7. Vergebung und Nächstenliebe

Wie der Mensch Gottes Vergebung immer nur so weit hat, als er sich Gott zuwendet, heimkehrt, so kann er sie auch *nur behalten, wenn er sich für den Nächsten öffnet*. Das führt einprägsam das Gleichnis vom Schalksknecht aus (Mt 18,23—35 [S]). Es will auf Jesu Vergeben bezogen werden: Weil Jesu Vergeben personhafte Gemeinschaft mit Gott erschließt, geht es verloren, wenn der Mensch sich nach der anderen Seite seines Personlebens verschließt. Wer auf Gottes Vergeben hin nicht seinem Nächsten vergibt, dem entzieht sich Gottes Vergeben. So will auch die fünfte Bitte des Vaterunser, Mt 6,12 par, verstanden werden: „Vergib, . . . wie auch wir vergeben haben.“ Das ist nicht der Anfang, sondern der Fortgang. Es ist wie jede Vaterunserbitte die Bitte des Jüngers, die von der durch Jesus vermittelten großen Vergebung Gottes ausgeht. Denselben Zusammenhang prägen eine Reihe von Logien ein: Mk 11,25 f par; Mt 6,14 f; 5,23 f; 18,35. Diese Wechselbeziehung ist kein do-ut-des-Verhältnis<sup>10</sup>, sondern ein Blutkreislauf: Der Kreislauf zwischen dem Vergeben Gottes und dem des Menschen wird gestört, wenn letzteres versagt wird.

Wie Jesu Vergeben, so besteht auch menschliches Vergeben gegenüber dem Nächsten nicht nur in Erklärungen, sondern in der Wiederherstellung der Gemeinschaft. Wie Jesu Vergeben nicht aufhört, so auch nicht das gegenüber dem Nächsten: „Nicht siebenmal, sondern siebenmal siebenzigmal!“ (Mt 18,21 f)

Abschließend muß nochmals betont werden: Jesu Vergeben läßt die Sünder in dieser Weise zu Gott wie zum Nächsten aufbrechen, weil es ihnen vorweg, ohne Bedingungen zu stellen, die ganze Gemeinschaft mit

<sup>10</sup> Gg. Braun, Radikalismus II, 127, Anm. 1.

Gott schenkt. Dieses Vergeben Jesu ist stets an seine persönliche Zuwendung zu einzelnen gebunden, es wird nie als allgemeine Absolution verkündigt<sup>11</sup>. Und nun bleibt es nicht auf die Sünder, denen er sich zuwendet, und auf die Hilfsbedürftigen, die ihn suchen, beschränkt. Die Annahme der Sünder betrifft auch und gerade die Gerechten.

## § 14: Jesu Vergeben und die Gerechten

S. z. § 9 und § 13; weiterhin: Israel Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, 1917 (repr. 1967); Wolfgang Beilner, *Christus und die Pharisäer*, 1959; Asher Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, 1964; Samuel Umen, *Pharisaism and Jesus*, 1963; Hugo Odeberg, *Pharisaism and Christianity*, 1964; Hans-Friedrich Weiss, *Der Pharisäismus im Licht der Überlieferung des NT*, SAS Bd. 110,2, 1965; Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 1971.

Durch die Annahme der Sünder wird das Versagen wie die Chance der Gerechten akut. Das zeigt sich am Bruder des verlorenen Sohnes (Lk 15,25—32).

### 1. Das Versagen

a) Die festliche Aufnahme des Verlorenen veranlaßt den Älteren, sein bisheriges Verhalten vorzurechnen: „So viele Jahre habe ich dir gedient und nie habe ich dein Gebot übertreten, und du hast mir nie einen Ziegenbock gegeben, daß ich mich mit meinen Freunden freue“ (Lk 15,29). Auch der reiche Gerechte versicherte: „Das habe ich alles gehalten von meiner Jugend an“ (Mk 10,20). Hier aber läßt der Protest gegen die Aufnahme des Bruders die Motivation dieser Gesetzeserfüllung hervorbrechen. Er hat sie nicht als Sohn gelebt, sondern als Lohnarbeiter. Er hat sich innerlich genauso von seinem Vater distanziert wie der Jüngere (15,31). Dieser Einstellung gegenüber dem Vater entspricht seine Haltung gegenüber dem Bruder. Der Bruder wird die dunkle Folie, um die eigene relative Gerechtigkeit abzuheben: „Als aber dieser dein Sohn kam, der dein Vermögen mit Dirnen durchgebracht hat . . .“ (15,30). „Ich danke dir, daß ich nicht so bin wie . . .“ (Lk 18,11). Der *Gerechte versagt also schön nach dem Gesetz*: er verweigert trotz seiner Gebotserfüllung Gott und dem Nächsten die Liebe. Aber erst die Annahme des Sünders löst die Krise zwischen dem Gerechten und Gott aus.

<sup>11</sup> Dieser entscheidende Zug wird verwischt, wenn bei Jeremias, *Theol.*, 115—119, aus Jesu Heilswirken eine undifferenzierte „Frohbotschaft“ für „die Armen“ wird, die zu einfach „den Sündern“ gleichgestellt werden. Jesu Wirken hat grundsätzlich andere Gestalt als die nachösterliche Verkündigung!

b) Warum wird *Jesu Vergeben zur Krise des Gerechten*? Als der Ältere von der Aufnahme des Jüngeren hörte, „wurde er zornig und wollte nicht hineingehen“ (15,28). Er wird zornig, weil seiner Existenz die Basis entzogen wird. Weil allein aus Gnaden vergeben wird, ist die relative Leistung, die der Gerechte vorweisen kann, gegenstandslos und die Bundesordnung vom Sinai, die dieses Rechnen und Pochen nicht wollte, aber ermöglichte, aufgehoben.

c) Wie sieht Jesus demnach *das Versagen des Gerechten*? 1. Der Gerechte versagt in anderer Weise als der Sünder. Die Sünder gleichen dem Sohn, der dem Vater und seinen Geboten entlaufen ist. Sie reißen die Gaben ihres Schöpfers an sich und machen sich ihm gegenüber selbständig. Die Gerechten gleichen dem älteren Bruder; sie bleiben in der Bannmeile der Gebote und halten sich im einzelnen an sie. Das Verhalten beider wird nicht unwahrhaftig nivelliert; Jesus unterscheidet ernsthaft zwischen Sündern und Gerechten. — 2. Hinter dem unterschiedlichen Verhalten aber zeichnet sich das gemeinsame Versagen ab: beide leben nicht als Söhne; sie verleugnen ihre Geschöpflichkeit wie den Bund Israels. — 3. Dieses Versagen der Gerechten wird bereits durch das Wehe gegen die Pharisäer aufgedeckt (§ 8,2): Jesu Heilswirken aber läßt es hervorbrechen. Es wird — den Gerechten unbewußt — an ihrem Protest gegen Jesu Liebeserweis, der das Gesetz dahintenläßt, laut. Es manifestiert sich abschließend in seiner Verwerfung, in seiner Kreuzigung.

d) Dieses Versagen bringt Jesus nur in Bildern zur Sprache, *noch nicht in einer neuen theologischen Terminologie*. Er gebraucht die Begriffe für „Sünder“ (§ 13,1) wie für „Sünde“ nur in der Weise seiner Umwelt. Die Begriffe für Sünde (griech. *hamartia* und *hamartēma*) finden sich in den Synoptikern ganz selten, fast nur in der stehenden Wendung „Sünden vergeben“ (Mk 2,7 ff par; Lk 7,47 ff; vgl. Mk 3,28 ff par). In Mt 26,28 ist der Begriff nachträglich in das Kelchwort eingefügt. Ebenso sekundär ersetzt Lk 11,4 durch ihn im Vaterunser das Bild „Schulden“. An all diesen Stellen sind „Sünden“ — wie herkömmlich — die Übertretungen von Gottes Geboten. Erst Paulus faßte, was Jesus sachlich aufdeckte, in eine neue theologische Begrifflichkeit. Er charakterisiert z. B. in Röm 1 die Sünder und in Röm 2 die Gerechten und kennzeichnet ihre gemeinsame Einstellung mit dem neuen singularischen Begriff *Sünde* (Röm 3,9).

Jesu Gleichnis schließt nicht mit dem Einspruch des Gerechten, sondern mit der Einladung des Vaters (Lk 15,31 f).

## 2. Das Heilsangebot an die Gerechten

a) Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist den Gerechten erzählt. Es lädt sie mit seinem Schlußsatz (15,32) ein, sich über die Rettung des Verlorenen mitzufreuen, d. h. sich der Gemeinschaft der Sünder mit Jesus anzuschließen. In gleicher Absicht wird einem Pharisäer, der über die Aufnahme einer Sünderin innerlich ungehalten ist, das Gleichnis von den beiden Schuldnern erzählt (Lk 7,40—47) und einem anderen das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9—14). Diese Einladung ist Jesu Heilsangebot an die Gerechten; auch sie werden damit zu einer Umkehr gerufen, die Freude bedeutet. Der Gerechte kehrt um, wenn er die Knechtshaltung gegenüber Gott aufgibt und sich die Gemeinschaft mit dem Vater schenken läßt, wenn er von dem Rechten über den Bruder abläßt und sich seiner Rettung freut. Seine Umkehr hat gleich seinem Versagen andere Gestalt als die des Sünders. Der Weg der Umkehr ist für ihn so weit wie für den Sünder, aber schwerer; denn er hat nicht nur Elend und Unreinheit, sondern auch seine relative Gerechtigkeit zurückzulassen.

b) Bietet Jesus den Gerechten nicht doch noch einen anderen Weg an?

Das Gesamtbild des Heilswirkens, das wir primär dem Gleichnis vom verlorenen Sohn entnehmen, wird anscheinend durch andere Überlieferungen in Frage gestellt:

1. Einige Logien scheinen zu besagen, daß eine Umkehr der Gerechten nicht notwendig oder nicht gewollt sei: „Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder“ (Mk 2,17 par). Wenn Lk 15,7 von Gerechten redet, „die der Umkehr nicht bedürfen“, so zeigt bereits der weitere Kontext, daß dies rhetorisch überspitzte Äußerungen sind.

2. Weiterhin scheint die Grundform des *Gleichnisses vom großen Abendmahl* (Mt 22,2—10 par Lk 14,16—24) den Pharisäern sagen zu wollen: „Ihr gleicht den Gästen, die die Einladung mißachten! . . . Darum ruft Gott die Zöllner und Sünder und bietet ihnen das Heil an.“<sup>12</sup> Aber Jesus dachte nicht daran, sich — wie Pharisäer und Essener erwarteten — bevorzugt den Gerechten zuzuwenden; seine Seligpreisungen kündigen genau das Gegenteil an. Ihnen gemäß ergeht seine Einladung an alle in Israel, aber nicht über Israel hinaus. Das Gleichnis will daher alle in Israel, voran seine Vertreter, warnen, die Einladung und damit die Freude des Mahles zu versäumen. Gott ist nicht auf Israel angewiesen; er kann und wird noch andere laden! „Viele werden kommen von Ost und West und mit Abraham . . . im Reich der Himmel zu Tisch liegen“ (Mt 8,11). Ähnliches prägt auch das Gleichnis von den bösen

<sup>12</sup> Jeremias, Gleichnisse<sup>7</sup>, 61.

Weingärtnern ein (Mk 12,1—12 par). In der Matthäusfassung des Gleichnisses werden die beiden Gruppen der Eingeladenen, wenn auch mit neuer Akzentuierung, dem ursprünglichen Sinn gemäß auf Israel und die Heiden bezogen. Nur Lukas teilt die nachträgliche Einladung auf die Armen in Israel und die Heiden auf und trägt so ein Stück weit die Beziehung auf Gerechte und Sünder ein. Er will damit an das Werden der Kirche erinnern, aber nicht sagen, der Zöllner Levi sei erst berufen worden, als der reiche Gerechte abgesagt hatte.

3. *Lukas* hält die *Einladung* an die Gerechten *offen*; sie ist das letzte Wort seines Gleichnisses von den beiden Söhnen (Lk 15,32). Dagegen überliefert *Matthäus* (21,28—31) ein Gleichnis von zwei Söhnen, das voraussetzt, daß *sich die Gerechten versagen*. Der erste Sohn bejaht die Weisung des Vaters, aber führt sie nicht aus; er ist Bild des Gerechten. Der andere aber, der sie zunächst ablehnt, aber ihr dann doch nachkommt, ist Bild des Sünders, der durch Jesus zur Umkehr veranlaßt wird. Dieses Gleichnis ist für die Gerechten nicht Einladung, sondern Drohwort: „Amen, ich sage euch, daß die Zöllner und Dirnen vor euch in das Reich Gottes eingehen werden“ (21,31). Dieses „vor“ hat nicht komparativen, sondern exklusiven Sinn: Sie gehen ein und ihr nicht! Auch dieses Drohwort mag unmittelbar von Jesus stammen. Daß Matthäus sich auch sonst mit diesem strafenden Bußwort den Pharisäern gegenüber begnügt, auch Jesus nie wie Lukas (7,36; 11,37; 14,1) als Gast in ihren Häusern zeigt, entspricht allerdings seiner Erfahrung mit ihnen nach dem Jahre 70, aber nicht dem Verhalten Jesu.

So umschließt Jesu Heilsangebot, in den Seligpreisungen wie in der persönlichen Zuwendung zu einzelnen, auch die Gerechten. Aber er bietet ihnen als Weg nur das Hinzutreten zu den angenommenen „Sündern“, die Umkehr, wenn auch in anderer Gestalt als bei jenen. Das Gleichnis in Mt 21 bezieht das Annehmen des Angebots auf das Reich Gottes und erinnert damit an das Ziel von Umkehr und Vergebung, das in Lk 15 nicht direkt erwähnt wird. Durch Jesu Vergeben soll nicht die Weltsituation stabilisiert werden, wie es die Sühneriten der Priesterschaft wollen; durch sein Vergeben soll vielmehr das eschatologische Neuwerden eröffnet werden. Und Jesu Heilswirken will nicht nur die Erneuerung der inneren Einstellung und des sittlich-religiösen Verhaltens, sondern auch die des leiblich-geschichtlichen Lebens. Das zeigen seine sogenannten Wunder an.

## KAPITEL V

# Jesu Heilswirken als Ausdruck der eschatologischen Erneuerung

### § 15: Zur historischen Analyse der Wundererzählungen

Zu 3a: Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, 1909; Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, 1931; Werner Foerster, *daimōn*, ThW II,1—20; Albrecht Oepke, *iaomai*, ThW III, 194—213; Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, 1952; Werner Peek, *Fünf Wundergeschichten aus dem Asklepieion von Epidauros*, 1963 (AHS 56,3). — Zu 3b: Paul Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters*, 1911; Adolf Schlatter, *Das Wunder in der Synagoge*, 1912; Bill. IV, 1277, s. v. Wunder. — Zu 5: H. Seng, *Die Heilungen Jesu in medizinischer Beleuchtung*, 1926; Hermann Schlingensiefen, *Die Wunder des Neuen Testaments und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 1933; Erich Fascher, *Kritik am Wunder (Eine theologiegeschichtliche Orientierung)*, 1960; L. Monden, *Theologie des Wunders*, 1961; Jörg Baur, *Wunder, dogmengeschichtlich*, RGG VI<sup>3</sup>, 1838—1841; Wolfgang Weidlich, *Fragen der Naturwissenschaft an den christlichen Glauben*, ZThK 64 (1967), 241—257; Hans Schwarz, *Das Verständnis des Wunders bei Karl Heim und Rudolf Bultmann*, 1965.

#### 1. Die Wunderberichte und ihre Kritik

In den Evangelien wird teils von Wundern berichtet, die an Jesus geschahen — bei der Geburt, bei der Taufe, bei der Verklärung und, vor allem, an Ostern — teils von Wundern, die er vollbrachte. Hier, in der Darstellung von Jesu Heilswirken, geht es zunächst um letztere. Man teilt sie herkömmlicherweise in folgende Gruppen ein: 1. Heilungen, 2. Heilungen Dämonischer, 3. Wiederbelebungen eben Verstorbener (Mk 5,21—43 par; Lk 7,11—17 [S]; Joh 11), und 4. Naturwunder (die Speisungen Mk 6,30—44; 8,1—9; die Sturmstillung Mk 4,36—41 par; das Seewandeln Mk 6,45—52; der wunderbare Fischzug Lk 5,1—11; die Feigenbaumverfluchung Mk 11,12 ff; das der Speisung entsprechende Weinwunder von Kana Joh 2,1—11).

Die kritischen Einwände, die diese Berichte bei jedem denkenden Menschen hervorrufen, kommen in folgenden Sätzen zur Sprache: Sicher hat vieles „erst in der Erzählung der Jünger den Charakter des Wunderbaren erhalten . . . Aber nehmen wir einmal an, (Jesus) habe diese Wunder vollbracht, . . . er habe Kranke geheilt, Tote auferweckt und . . . eine

große Menge gespeist“. Was ist das Besondere? Irgendwelche Wundermänner bieten für wenig Geld noch Wunderbareres an: „Sie treiben Dämonen aus, blasen Krankheiten weg, beschwören Heroen-Seelen, zeigen kostbare Mahlzeiten . . ., die gar nicht wirklich vorhanden sind . . . Wenn diese Leute solche Dinge vollbringen können, müssen wir sie dann für Gottes Söhne halten?“ Dies Zitat stammt nicht aus der Kritik, die seit der Aufklärung vom Denken der Neuzeit ausgeht, sondern aus der um 160 n. Chr. entstandenen Schrift des Philosophen *Celsus* gegen das Christentum (Orig. c. Cels. I,68). Celsus wendet bereits die beiden bis heute üblichen Kriterien an: Er stellt die Wunderberichte historisch von ihrer Entstehung und sachlich von Analogien her in Frage.

Seit der Aufklärung übernahm die Theologie selbst diese kritische Funktion. Sie wurde in der „rein historischen“ Richtung der neutestamentlichen Forschung zunächst in einer sehr vereinfachenden Weise wahrgenommen, die weit hinter der Reflexion der systematischen Theologie zurückblieb. Man ging von dem Grundsatz aus: Was sachlich, d. h. für das rationalistische Denken der Gegenwart, nicht möglich ist, kann auch historisch nicht geschehen sein. Von dieser Voraussetzung aus suchte man die Entstehung der Wundererzählungen durch sehr einfache historische Rekonstruktionen des erzählten Vorgangs oder der Entstehung der Erzählung rational zu erklären.

a) Die erste Möglichkeit der Erklärung, die verfeinert bis heute weiterlebt, entwickelte der theologische Rationalismus im ausgehenden 18. Jh.: Die Erzählungen geben die subjektiven Eindrücke der Jünger von durchaus rational erklärbaren Vorgängen wieder. Z. B. sei das Übertragen gemeinte Wort zur Sturmstillung gesprochen worden, als das Schiff in den Windschatten einer Landzunge einbog, und daher von den Jüngern mißverstanden worden. Beim Seewandeln sei Jesus am Ufer entlang gegangen und im Nebel von den Jüngern im Boot für ein Gespenst gehalten worden. Die Totenerweckungen sollte man eigentlich überschreiben: Jesus bewahrt davor, lebendig begraben zu werden; denn es handelte sich um Scheintote<sup>1</sup>.

b) Diese rationalistische Erklärung gab *David Friedrich Strauß* in seinem „Leben Jesu“, 1835/6 (Neudr. 1969), verdientem Spott preis und erklärte die Wundererzählungen als mythische Einkleidung von Ideen: Die Erzähler übertrugen auf Jesus vor allem aus dem AT Wunderberichte, um seine Bedeutung zur Sprache zu bringen. Was das AT von Mose und Elia rühmte, Speisungen und Wiederbelebung von Verstorbenen, mußte erst recht Jesus zugeschrieben werden. Historisch gesehen habe Jesus lediglich einige Dämonische geheilt; die Evangelien auf diesen historischen Kern hin zu befragen, sei jedoch unwichtig. Ihnen solle vielmehr entnommen werden, was sie in der Sprache des Mythos über Jesu Bedeutung aussagten.

Inzwischen haben sich die Methoden der sachlichen wie der historischen Kritik gegenüber diesen Anfängen sehr differenziert und verfeinert, obgleich immer wieder auch ein vereinfachender Rationalismus durchschlägt. Wir versuchen, in Grundlinien zu entwickeln, was heute zur historischen Beurteilung der Wundererzählungen ermittelt werden kann, und gehen dann in einem Schlußteil kurz auf die Sachfrage ein.

<sup>1</sup> Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, 51 ff.



Um die Wundererzählungen der Evangelien historisch beurteilen zu können, ist es nötig zu sehen, welchen Platz *Wunder im Weltverständnis des antiken Menschen* einnehmen. Schon um des sich hier spiegelnden Weltverständnisses willen ist es wichtig, dieser Frage nachzugehen.

## 2. Das Wunder im Weltverständnis der Umwelt Jesu

In der Diskussion über Jesu Wunder wird des öfteren erklärt, für den antiken Menschen seien Wunder selbstverständlich, für den modernen undenkbar. Der antike Mensch suche beim Wundertäter Heilung, der moderne gehe zum Arzt. Diese pauschalen Urteile gehen, wie schon an *Celsus* deutlich wurde, an der historischen Wirklichkeit vorbei.

a) In der *hellenistischen Welt*<sup>2</sup> kannte man in ntl. Zeit nicht nur *Wunderheilungen* und Wunderkuren, sondern auch eine hochentwickelte und spezialisierte *Medizin*, z. B. Zahnärzte, die Füllungen und Goldzähne herstellten. Charakteristisch ist, daß die Grenze zwischen Wunderkur und ärztlicher Kunst fließender war als bei uns. So glich das Heiligtum des Heilgottes Asklepius in Epidauros auf der Peloponnes einer Wallfahrtsstätte wie Lourdes; das Heiligtum auf der Insel Kos aber mehr einem Kurhaus. In ersterem fand man bei der Ausgrabung Votivtafeln, die von Wunderkuren erzählen. In letzterem entdeckte man keine Votivtafeln, wohl aber ärztliche Instrumente; die Priester hatten sich mit Ärzten zusammengetan. Wie sich so ein Priester auch medizinischer Mittel bediente, so rechneten andererseits die Ärzte auch unmittelbar mit dem Wirksamwerden der Gottheit. Der Begründer der Medizin im griechischen Raum, *Hippokrates*, hatte den Grundsatz geprägt: „Alles ist göttlich und alles ist menschlich.“ Das antike Weltverständnis unterscheidet sich von dem unseren wohl aufs Ganze gesehen darin, daß es Rational-Natürliches und Irrational-Hintergründiges ineinander übergehen läßt, während wir beides scheiden, vielleicht zu sehr scheiden.

Diese Situation ist der Hintergrund der *hellenistischen Wundererzählungen*. Will man diese sinnvoll verwerten, so muß die Gattung der Literatur berücksichtigt werden, die sie jeweils bietet. Einen gewissen Anspruch auf subjektive Historizität erheben Berichte auf Votivtafeln oder auch die Vita des *Apollonius von Tyana*, die *Philostratus* um 200 n. Chr. verfaßte. Dieser neupythagoreische Wanderphilosoph zog im 1. Jh. dieselben Straßen wie die urchristlichen Missionare. Er trieb Dämonen aus, erweckte eine Tote (4,45), gebot einer Seuche Einhalt usw. Er ist der Typ des *theios anēr*, des Menschen, durch den göttliche Kräfte wirksam werden. Ein Stück weit nähert sich seine Vita schon den Aretalogien, die von mythischen und historischen Helden besondere Taten (*aretai*), berichten. Aus volkskümlichen Aretalogien entstanden im 2. Jh. zu erheblichen Teilen die apokryphen Apostelgeschichten<sup>3</sup>. Diese Literatur wurde im Volk in ähnlicher Einstellung aufgenommen, wie Gebildete die antiken Romane lasen. Man nahm das Erzählte historisch nicht allzu ernst. Es ist daher verfehlt, aus Wundererzählungen dieser Literatur die selbstverständliche Wundergläubigkeit des antiken Menschen zu folgern. Vor allem erlaubt sie keine Rückschlüsse auf die unmittelbare Umwelt Jesu.

### b) Die jüdische Umwelt Jesu

In Israel verbannte der Glaube an Gott den Schöpfer und Herrn das Weltverständ-

<sup>2</sup> Belege und Literatur zum Folgenden vor allem bei Albrecht Oepke, ThW III, 195—199.

<sup>3</sup> Hennecke II<sup>3</sup>, 115.

nis der Magie. Der jüdische Mensch wußte sich auch nicht wie der hellenistische blind dem Schicksal und einem System von Mächten im Hintergrund des Weltgeschehens ausgeliefert. Er stellte seine Existenz auf die Bundeszusage, die ihm von seinem Gott als von einem personhaften Gegenüber gegeben war, und auf die Gewißheit, daß Gott das Weltgeschehen seinem Wort gemäß gestaltet. Dies gilt trotz mancher Entstellungen der atl. Bekundung Gottes auch in Jesu jüdischer Umwelt.

Deshalb wird hier Heilung in Krankheit vor allem erbetet und ärztlicher Kunst nur eine sehr zweitrangige Hilfestellung zugebilligt. Diese Einstellung vertritt selbst ein hellenistisch gebildeter Jude wie Philo. Deshalb kennt man in Jesu jüdischer Umwelt im Grunde keine Wundertäter, die Heilungen durch wirksame Formeln und Praktiken herbeiführen. Geläufig war lediglich, wie Jesus nach Mt 12,27 selbst bemerkt, der Exorzismus; Besessene werden durch Worte und Gesten, die die Dämonen bannen, geheilt. Im übrigen aber sucht man Menschen auf, von denen man besonders wirksam Fürbitte erwartet, und erzählt von Heilungen, die sie vermittelten<sup>4</sup>. Was die synoptische Überlieferung an Heilungen von Jesus berichtet, hat demnach in seiner jüdischen Umwelt kaum Analogien<sup>5</sup>. Ähnliches kannten jüdische Menschen im Grunde nur aus den atl. Erzählungen über Elia und Elisa.

Auf diesem Hintergrund wollen die Erzählungen der Evangelien im einzelnen traditionskritisch geprüft werden.

### 3. Zur Traditionskritik

Jede wissenschaftliche Exegese der Wundererzählungen bemüht sich, sie traditionskritisch zu analysieren. Keine Analyse wird bisher von dem an Skepsis übertroffen, was *Bultmann* (Trad.<sup>7</sup> 223—260) ausführt<sup>6</sup>. Wir entwickeln daher, was sich traditionskritisch im ganzen sagen läßt, in Auseinandersetzung mit dieser Kritik. Es ist folgendes:

a) Bei der Tradierung haben sich die Wundererzählungen durch Dubletten und Varianten *vermehrt*. Dies ist bereits an dem Weg der Tradition von Markus zu Matthäus und Lukas zu beobachten. Matthäus bildet z. B. in 9,27—34 Dubletten zu zwei Wundererzählungen, die er selbst nach seinen Quellen in Mt 20,29—34 und 12,22—24 bringt. Er will auf diese Weise die Zahl von zehn Wundern in Kap. 8 f vollmachen. In entsprechender Weise kann in einem frühen Stadium der Tradierung neben der Speisung der 5000 die der 4000 entstanden sein. Es ist jedoch traditionskritisch nicht nachvollziehbar, wenn *Bultmann* auch die Erzählungen vom Hauptmann und der Syrophönizierin als Dubletten ansieht, die dasselbe Motiv darstellen sollen.

b) Weiterhin ist bei der Tradierung die Tendenz zu beobachten, *das Wunderhafte zu steigern*. Redaktionelle Sammelberichte wie Mt 9,35 verallgemeinern Jesu Heilen weit über das hinaus, was Einzelüberlieferungen zu entnehmen ist. In den später niedergeschriebenen johanneischen Wundererzählungen ist oft eine Steigerung des Wunderhaften gegenüber vergleichbaren synoptischen Berichten zu beobachten. So wird Lazarus nach

<sup>4</sup> Z. B. Bill. II, 441.

<sup>5</sup> Die zahlreichen Entsprechungen, die Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten*, beibringt, sind, wie Schlatter, *Das Wunder in der Synagoge*, zeigt, größtenteils rabbinische Legenden aus dem 3. u. 4. Jh.

<sup>6</sup> Jeremias, *Theol.* 90—96, pflichtet *Bultmann* weitgehend bei und ergänzt seine Kritik.

Joh 11 aus dem Grab geholt, während die Tochter des Jairus unmittelbar nach dem Ableben wieder ins Leben zurückgerufen wird; hinter Joh 11 stehen jedoch über diese Tendenz hinaus theologische Motive.

c) Wahrscheinlich wurden gelegentlich *Elemente aus Ostererscheinungen in die Erdentage* zurückgetragen. In Joh 21,3.5—8 ist der wunderbare Fischzug mit einer Ostererscheinung verbunden, in Lk 5,1—11 mit der Jüngerberufung der Erdentage. Wahrscheinlich liegt auch der Erzählung vom Seewandel (Mk 6,45—52 par) eine Ostererzählung zugrunde. Aber es ist nicht möglich, wie *Bultmann* vorschlägt, die Erzählungen vom Petrusbekenntnis und von der Verklärung aus Ostererzählungen abzuleiten.

d) Sicher wurden *Bildworte Jesu in Erzählungen* transformiert. Auf diese Weise entstand z. B. die Erzählung von der Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12—14.20). Vielleicht ist der wunderbare Fischzug aus dem Bildwort von den Menschenfischern hervorgegangen (Lk 5,10), das in der Sendung durch den Auferstandenen denkbar ist.

e) Schließlich ist zu erwägen, wie weit auf Jesus in der *Umwelt vorhandene Wundermotive* übertragen wurden. Auf diese Weise sollen nach *Bultmann* die synoptischen Wundererzählungen großenteils entstanden sein<sup>7</sup>. Die Entsprechungen, die er aus der Umwelt anführt, decken jedoch deren entscheidende Züge weithin nicht. Nach *Dibelius*<sup>8</sup> wurden nur drei Erzählungen als ganze auf Jesus übertragen, nämlich der gerasenische Besessene (Mk 5,1—20 par), das Weinwunder von Kana (Joh 2,1—11) und die Münze im Maul des Fisches (Mt 17,24—27). Die letzte Erzählung nimmt zweifellos ein Märchenmotiv auf, die beiden anderen, vor allem das Weinwunder, sind jedoch nicht einfach „übernommen“, sondern in einem komplexen Prozeß entstanden. Durchweg zeigt sich, daß die Berührung mit den Analogien der Umwelt vor allem in der Darstellungsweise<sup>9</sup>, nicht in der eigentlichen Aussage liegt. Eine Tendenz, Wundermotive auf Jesus zu übertragen, ist als solche kaum zu beobachten; denn die besonders naheliegenden atl. Analogien haben überraschend wenig eingewirkt.

f) Was *historische Traditionskritik* ergibt, läßt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Zweifellos ist es bei der Bildung und Tradierung der Wundererzählungen in nicht unerheblichem Umfang zu Ausweitungen und Verschiebungen gekommen. — 2. Historisch steht auf alle Fälle fest, daß Jesus in erheblichem Umfang Heilungen vollzogen hat, nicht nur an Dämonischen, sondern auch an anderen Kranken. Dieses Wirken ist Jesus in seiner jüdischen Umwelt weithin eigen. Man hat vergleichbaren Gestalten seiner Umgebung, z. B. Johannes dem Täufer oder dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran, nie wunderbare Heilungen zugeschrieben. 3. Von den Traditionen über sogenannte Naturwunder scheinen nur die Speisung und die Sturmstillung Ansätze in den Erdentagen zu

<sup>7</sup> Trad. 246—255.

<sup>8</sup> Jesus<sup>2</sup>, 72—77.

<sup>9</sup> Die Topik der antiken Wundererzählungen (die Last der Krankheit und die bisherigen vergeblichen Heilungsversuche, der Heilungsvorgang mit Gesten und Heilmitteln, die Demonstration der erfolgten Heilung, der Chorschluß, der den Eindruck der Heilung ausdrückt) findet sich in den ntl. Erzählungen teils ausgeprägt, teils sehr bruchstückhaft oder überhaupt nicht (s. Gerhard Dellling, *Antike Wundertexte*, 1960<sup>2</sup>). Jeremias, *Theol.* 93 f, weist zu pauschal die Berichte mit ausgeprägter Topik der hellenistischen, die ohne eine solche der palästinischen Traditionsschicht zu.

haben. Am Anfang stehen jedoch Vorgänge, die schon für die Beteiligten nicht durchsichtig waren. Die Beteiligten sind bei diesen Wundern bemerkenswerterweise durchweg Jünger. Auch die wunderbare Speisung nehmen im Grund nur sie wahr; von einer Verwunderung der Menge wird — abgesehen von Joh 6,14 f — nichts berichtet.

#### 4. Zur Sachkritik

Mit der historischen Kritik verbindet sich bei den Wundererzählungen mehr als sonst Sachkritik. Eine kurze Bemerkung zu ihr scheint darum angebracht.

a) Der Grundsatz: Was *naturwissenschaftlich* nicht möglich ist, das kann auch *historisch* nicht geschehen sein, ist, wenn man kritisch denkt, nur sehr bedingt anwendbar; denn es muß sogleich gefragt werden: Was ist eigentlich naturwissenschaftlich „nicht möglich“? Was ist medizinisch „nicht möglich“? Dann will historisch bedacht sein, daß der antike Mensch die Welt nicht nur anders sieht, sondern auch anders erlebt als wir. Missionare wissen heute noch aus einem entsprechenden Milieu von Dämonenaustreibungen zu berichten. Auch will gesehen werden, daß die Evangelienberichte sich durch ihre Formulierung einem medizinisch-naturwissenschaftlichen Konstatieren weithin entziehen. Schließlich sollte man nicht einer unreflektierten Wissenschaftlichkeit das Wort reden, sondern eher bewußt machen, daß es heute kein geschlossenes und anerkanntes *philosophisches* Wirklichkeitsverständnis gibt. Deshalb ist es natürlich erst recht verfehlt, Lücken der Naturwissenschaft zu konstatieren, um in ihnen „Wunder“ anzusiedeln. Nach diesen kurzen Hinweisen bedarf die Frage einer gründlichen philosophischen und theologischen Reflexion.

b) Neben der naturwissenschaftlich-philosophischen Fragestellung muß die *theologische* zu Wort kommen. Worum geht es in dieser Frage eigentlich theologisch? Theologisch, d. h. von der Frage nach Gott her, besteht sicher kein Interesse, an einem Punkt der Weltgeschichte einige mirakelhafte Vorgänge apologetisch zu retten. Wohl aber haben die Wundererzählungen der Evangelien durch die Jahrhunderte Anlaß gegeben, über das Verhältnis Gottes zum Weltgeschehen überhaupt nachzudenken. Unter diesem Aspekt haben sich alle großen Theologen, *Augustin* wie *Thomas*, *Luther* wie *Schleiermacher*, mit ihnen befaßt. Ist das Weltgeschehen nur das Produkt von Schicksal und Machbarkeit durch den Menschen und Gott nur Chiffre für den fernen Horizont, vor dem sich alles abspielt, — eine Chiffre, die gegenwärtig immer mehr entbehrlich erscheint? Oder kann man durch alle Technisierung und alle Manipulierung hindurch doch Gott am Werk sehen? Ein *sacrificium intellec-*

tus, von dem in diesem Zusammenhang oft gesprochen wurde, wäre sicher verfehlt. Glaube und Denken, Glaube und Vernunft gehören zusammen. Aber wir müssen unterscheiden zwischen einem Denken, das die Verrechenbarkeit der Welt als Voraussetzung postuliert, und einem Denken aus Glauben, das offen ist für die begegnende Wirklichkeit Gottes, die die Welt verändert.

Aber was heißt begegnende Wirklichkeit Gottes? Begegnet sie in den von Jesus erzählten Wundern? Damit stoßen wir auf den entscheidenden Gesichtspunkt: Wir können erst dann sinnvoll weiter von Jesu Wundern reden, wenn wir den Aspekt von außen, die historisch-philosophische wie die theologisch-systematische Fragestellung, mit dem Aspekt von innen vertauschen und nach der eigenen Intention der Wundererzählungen fragen. Worin sehen die Evangelien bzw. Jesus den Sinn seiner Wunder?

## § 16: Der theologische Sinn der Wunder Jesu

Zu 1 und 2: Ernst Käsemann, Wunder im NT, RGG VI<sup>3</sup>, 1835—1837; H. van der Loos, The Miracles of Jesus, 1965; Reginald H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, 1967; Urban Forell, Wunderbegriffe und logische Analyse, 1967; Karl Heinrich Rengstorf, *sēmeion*, ThW VII, 229—261; ders., *teras*, ThW VIII, 125—127; — Zu 3 und 4: Adolf Schlatter, Der Glaube im NT, 1927 (= 1963<sup>3</sup>); Gerhard Ebeling, Jesus und der Glaube, ZThK 55 (1958), 64—110 (= ders., Wort und Glaube, 1967<sup>3</sup>, 203—254); Ernst Fuchs, Jesus und der Glaube, ZThK 55 (1958), S. 170—185; Leonhard Goppelt, Begründung des Glaubens durch Jesus, in: Christologie und Ethik, 1968, 44—65; Otto Betz, The Concept of the So-called „Divine Man“ in Mark's Christology, in: Studies in New Testament and Early Christian Literature, ed. David Edward Aune, 1972 (NT Suppl. 33).

### 1. Zur Terminologie

Wie die Evangelien Jesu Wunder verstehen, ist schon den dafür gewählten Bezeichnungen ein Stück weit zu entnehmen. Die Evangelisten verwenden hier nirgends die Bezeichnung *Wunder* (griech. *to thauma*, lat. *miraculum*)<sup>1</sup>. Diese Vorgänge sind nämlich für sie nicht dadurch gekennzeichnet, daß sie außergewöhnliche, unerklärliche Ereignisse wären, die Bewunderung oder Verehrung für den Wundertäter hervorrufen sollen. Es sind keine Mirakel. Wir verwenden daher im folgenden die Bezeichnung „Wunder“ nur als Chiffre.

Die von uns so bezeichneten Vorgänge werden in den Synoptikern wie im übrigen NT mit den drei Begriffen *sēmeia*, *terata* und *dynameis* bezeichnet; sie stehen in Apg 2,22; 2 Kor 12,12 und Hebr 2,4 nebeneinander.

<sup>1</sup> Nur vereinzelt: *thaumasios* in Mt 21,15 und *paradoxon* in Lk 5,26.

a) Das NT nimmt diese Begriffe aus der LXX auf: *to teras* ist im außerbiblischen Griechisch das warnende oder ermutigende Götterzeichen, das *prodigium*. Das NT knüpft jedoch unmittelbar an die LXX an. Es verwendet *teras* stets in Verbindung mit *sēmeion*. Mit dieser Verbindung kennzeichnet die LXX des öfteren außergewöhnliche Taten Gottes, z. B. was den Ägyptern beim Exodus widerfährt (Ex 7,3; Dt 4, 34). Demnach ist *teras* das außergewöhnliche Ereignis, das auf Gott zurückweist, so daß man kurz „Wunder“ übersetzen kann<sup>2</sup>. *Sēmeion* ist für die LXX theologisch gebraucht jedes Geschehen, das auf Gott, insbesondere auf seine Bereitschaft zu helfen, hinweist, so daß man es mit „Zeichen“ wiedergeben kann. *Dynamis*<sup>3</sup> ist in der LXX theologisch die Kraft Gottes, die Geschichte gestaltet. Diese Kraft hat Israel grundlegend bei der Rettung aus Ägypten erfahren (Ex 6,26; 7,4; Dt 3,24). Erst im NT nimmt das Wort die Sonderbedeutung „Krafttat“ (Gottes) an<sup>4</sup>.

b) Wie werden diese ntl. Bezeichnungen für Wunder in den Synoptikern verwendet? Die Formel *sēmeia kai terata* findet sich nur einmal; mit ihr kündigt Mk 13,22 par „Zeichen und Wunder“ falscher Propheten an.

*Sēmeion* bezeichnet in den Synoptikern das Zeichen, das die Juden von Jesus fordern, das seine Herkunft von Gott eindeutig erweisen soll (Mk 8,11—13 par; Mt 12, 38 f par; Lk 23,8). Vielleicht nimmt Paulus dies auf, wenn er in 1 Kor 1,22 sagt: Die Juden begehren *sēmeia*. Während der Begriff von den Synoptikern so in malam partem gebraucht wird, ist er im Johannesevangelium stehende Bezeichnung der Wunder Jesu in positivem Sinn.

Die Synoptiker selbst bezeichnen Jesu Wunder in den Logien wie in der Erzählung durchweg als *dynameis*; so in Logien (z. B. Mt 11,21 par Lk), in Bemerkungen von Zeitgenossen (Mk 6,2 par Mt 13,54) und in der Erzählung (Mk 6,5 par Mt 13,58). So werden Jesu Wunder als Äußerungen der Kraft Gottes, die in der Geschichte Heil wirkt und dem Heil entgegenführt, verstanden. Wieweit sie am Ablauf des Weltgeschehens gemessen unerklärbar sind, steht nicht im Blick. Dem entspricht der doppelte Sachzusammenhang, in den Jesus seine Wunder deutend einfügt.

## 2. Die Wunder und das Kommen des Reiches Gottes

a) In der Antwort an Johannes den Täufer (Mt 11,2—6 par Lk) beschreibt Jesus sein Wunderwirken, ohne direkt zu zitieren, mit Worten der atl. Weissagung (§ 6,3 a). Er erhebt verhüllt den Anspruch, durch sein Wunderwirken und seine Verkündigung geschehe, *was für die Heilszeit verheißen sei*: Übel und Tod würden beseitigt, alles werde heil<sup>5</sup>. Und doch geschieht, auch wenn man die Erzählungen historisch nimmt, von außen gesehen durch ihn nicht mehr, als was das AT von Elia und Elisa berichtet: Einige Kranke werden vorübergehend geheilt und einige eben

<sup>2</sup> Karl Heinrich Rengstorf, ThW VIII, 115—121.125 f.

<sup>3</sup> Karl Heinrich Rengstorf, ThW VII, 214 f.219 f.232 ff.

<sup>4</sup> Walter Grundmann, ThW II, 302 ff.

<sup>5</sup> Nach Jeremias, Theol. 106 f, verstehen Matthäus und Lukas das Wort Mt 11,5 par Lk 7,23 als eine „Aufzählung von Wundertaten“, während es ursprünglich nur allgemein das Anbrechen der „Weltvollendung“ aussagt. M. E. trifft ersteres höchstens für Lukas zu (vgl. 7,21). Matthäus aber versteht das Wort im Grunde, wie es gemeint war (§ 6,3 a), als Hinweis auf Jesu Heilswirken im ganzen (Mt 5—9), auch auf sein Wunderwirken. Er sieht freilich den Abstand zwischen der wiedergegebenen Weissagung und dem Heilswirken Jesu nicht mehr so groß, wie er sich ursprünglich darstellte.

Abgeschiedene vorübergehend in dieses Leben zurückgerufen. (Von den Naturwundern sei in diesem Zusammenhang abgesehen; sie haben anderen Charakter, sie sind auf die Jünger bezogen.) Daher ist es nicht verwunderlich, wenn in der Exegese dieses Wort an Johannes den Täufer vielfach abgeschwächt oder als nachträgliche Verklärung des Erdenwirkens der Gemeinde zugeschrieben wird. Und doch beansprucht auch Mt 12,28 par Lk 11,20 nichts anderes: „Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist Gottes Reich zu Euch gelangt.“ So ist unausweichlich die Frage gestellt: Bedeuten Jesu Wunder nicht doch mehr als die Elias?

b) Vergleicht man die Berichte, so *unterscheidet sich Jesu Wunderwirken* schon von außen gesehen in doppelter Weise *grundlegend von dem Elias*: 1. Bei Jesus *fehlt* quer durch alle Überlieferungsschichten *das Strafwunder*. Das einzige wäre die Verfluchung des Feigenbaumes, Mk 11,12 ff.20 f par Mt 21,18—22. Dieser Gerichtsakt ist jedoch auf alle Fälle eine Gleichnishandlung, wahrscheinlich ursprünglich nur ein Bildwort. Das Strafwunder fehlt nicht zufällig; sein Fehlen entspricht genau der Art, wie Jesus das Reich Gottes bringt: Entgegen der Erwartung aller Richtungen des Judentums richtete er es nicht durch Machterweis und Rechtsvollzug auf, sondern durch den bedingungslosen Liebeserweis, auch gegenüber den Feinden Gottes, eben durch sein Vergeben. Demgemäß läßt Lk 9,51—56 (S) mit Recht das Strafwunder von Jesus grundsätzlich ablehnen, als die Zebedaiden fordern, daß er gleich Elia (2 Kön 1,10) „Feuer vom Himmel fallen lasse“. Bereits dieser quer durch alle Überlieferungsschichten festgehaltene Grundzug von Jesu Wunderwirken zeigt an, daß es nicht dem Wirken Elias, sondern Jesu eschatologischem Heilsvermitteln entspricht.

2. Warum in ihm — entgegen konstatabarem Augenschein — das Heilwerden der Welt anbricht, ist einem anderen auffallenden Unterschied zu entnehmen: *Jesus bezieht sein Wunderwirken anders als Elia auf Glauben*. Daher lehnt er das Schauwunder ab. Nach Mk 6,5 par Mt 13,58 konnte er in seiner Heimatstadt wegen ihres Unglaubens kein Wunder tun. „Er konnte nicht“, nicht weil die psychologische Prädisposition fehlte, sondern weil es dem Wesen seiner Sendung widersprochen hätte, durch Schauwunder Sensationsbedürfnis zu befriedigen. Was der Evangelist hier berichtet, spricht Jesus mit der *Ablehnung der Zeichenforderung* selbst aus. Nach Mk (8,11 ff par) wie nach Q (Mt 12, 38 f) fordern die Vertreter des Judentums von ihm „ein Zeichen vom Himmel“. Es soll seine Bevollmächtigung durch Gott eindeutig erweisen; denn seine Wunder sind zweideutig, sie können auch von Dämonen stammen (Mk 3,22 par). Jesus lehnt die Forderung ab; ihre Erfüllung würde seiner Sendung widersprechen. Eine Bekundung Gottes kann nicht neu-

trale Schaustellung, sondern immer nur Gnade oder Gericht für den betroffenen Menschen sein. Ein eindeutiges Hervortreten Gottes gegenüber den Menschen „dieses Geschlechtes“ wäre eschatologisches Gericht. Jesu Sendung aber ist es, zu retten, nicht zu richten. Daher muß er das geforderte Zeichen versagen. Während sich die Markusüberlieferung mit dieser Absage begnügt (Mk 8,12), kündigt Q darüber hinaus doch noch ein Zeichen an, nämlich das Zeichen des Jona. Worin besteht es? Das ist schon den Evangelisten unklar. Nach Mt 12,40 ist anscheinend Jesu Hervorgehen aus dem Tod das Zeichen; nach Mt 28,4 nehmen ja die Wächter das Öffnen des Grabes wahr. Dagegen ist nach Lk 11,30 Jona selbst, das ist nun der Menschensohn, das Zeichen. Er wird es — es steht Futur — als der Weltrichter sein, der als ein aus dem Tod Hervorgegangener erscheint. Vielleicht kommt diese Erklärung dem ursprünglichen Sinn des Wortes vom Jonazeichen nahe. Der Hinweis auf das Jonazeichen bestätigt dann, was bisher über die Ablehnung des Straf- bzw. des Schauwunders deutlich wurde: Beides paßt nicht in Jesu gegenwärtige Sendung, durch Dienen, durch Liebeserweis die Glaubenden zu retten.

Wie das Schauwunder versagt wird, so wird das helfende Wunder gewährt. Und in Verbindung mit ihm führt Jesus ein, was seitdem als die zentrale religiöse Haltung des Christentums gilt, nämlich den Glauben.

### 3. Die Beziehung auf den Glauben

#### a) Der Hintergrund

In der Forschung machte *Adolf Schlatter* in seiner bahnbrechenden Monographie „Der Glaube im Neuen Testament“ bewußt, daß das von Jesus ausgehende Reden des NT vom Glauben *in der religionsgeschichtlichen Umwelt völlig neu war*. Liberale Theologie und Religionsgeschichtliche Schule nahmen diesen Hinweis nicht auf; sie verstanden die Religion des Urchristentums als intuitive Einsicht oder als Erlebnis. *Bultmann* und seine Schule erfaßten, daß für die nachösterliche Gemeinde und vor allem für Paulus Christentum zentral Glaube sei. Aber erst im Zuge der Rückwendung zum historischen Jesus wurde in dieser Richtung der Forschung entdeckt, daß der Glaube, wie *Gerhard Ebeling* es in seinem grundlegenden Aufsatz<sup>6</sup> formulierte, „die entscheidende Gabe Jesu“ sei.

In der Tat gab es in der *hellenistischen* Umwelt Jesu keine Religion, die für Glauben gegenüber der Gottheit warb. Die Religion des griechischen Menschen ging seit je von der Vorstellung aus: daß die Tiefe der Welt göttlich sei, könne jeder nachdenkend wahrnehmen, dazu bedürfe es nicht des Glaubens. Auch der Herrscherkult war nicht auf Glauben gestellt; daß ein Herrscher wie Augustus göttlich sei, erweist sich jedem Einsichtigen durch seine Herrschaft, die Ordnung, Frieden und Wohlstand für alle verbreitet. In der stoischen Populärphilosophie wird die Gottheit durch vernünftige

<sup>6</sup> Jesus und der Glaube, ZThK 55 (1958), 102.



Rückschlüsse aus Natur und Geschichte erwiesen. In den Mysterien und in der Gnosis aber wird sie ekstatisch erlebt bzw. mystisch geschaut. So liegt es dem hellenistischen Menschen fern, in der Religion von Glauben zu reden<sup>7</sup>. In der jüdischen Umwelt Jesu aber war der Gehorsam gegenüber der Tora das maßgebliche religiöse Verhalten; Glaube galt als das vom Gesetz geforderte Bekenntnis zu Gott, das sich wieder im Gesetzesgehorsam zu bewähren hatte. Er wird Werk unter Werken. Kennzeichnend ist, daß die extreme Ausprägung des Judentums in Qumran wohl eine Rechtfertigung *sola gratia* lehrt — die Gnade ermöglicht den Gesetzesgehorsam und deckt das Versagen —, Glaube aber keine Rolle spielt<sup>8</sup>. In *dieser* Umwelt prägte Jesus den Leitsatz: „Dein Glaube hat dich gerettet.“

## b) Der traditionsgeschichtliche Befund

Untersucht man die synoptischen Aussagen über glauben und Glaube (*pisteuein* und *pistis*) *traditionsgeschichtlich*<sup>9</sup>, so heben sich vor vornherein eine Anzahl von Stellen ab, an denen die Wörter in der Weise der Gemeindesprache gebraucht werden, z. B. Mk 1,15: „Glaubet an das Evangelium.“<sup>10</sup> Zugleich aber entdeckt man ein Reden vom Glauben, das sich von der jüdischen Umwelt wie von der Gemeindesprache unterscheidet, das zweifellos Jesus eigen ist. Diese Stellen verteilen sich auf zwei prägnante Zusammenhänge: In einer Reihe von Logien werden die Jünger zur Bewährung von Glauben berufen, so vor allem in dem viermal überlieferten Wort vom bergeversetzenden Glauben (Mk 11,23 par Mt 21,21; Mt 17,20 par Lk 17,6; vgl. 1Kor 13,2) und in dem Logion vom Glaubensgebet (Mk 11,24 par Mt 21,22). — Zu diesen Logien gehört auch die Mahnung zu glauben bei der Sturmstillung (Mk 4,40 par)<sup>11</sup>. Zum andern finden wir sechsmal im Grundbestand von Heilungserzählungen Jesu Hinweise auf den Glauben: Mk 5,34 par. 36 b par Lk 8,50; 10,52 par Lk 18,42; Lk 17,19 (S); Mt 8,10 par Lk 7,9; und Mk 9,23 f (S). An einigen weiteren Stellen hat Matthäus diesen Hinweis sinngemäß in den Grundbestand eingefügt: 8,13; 9,29 und 15,28. Ähnliches gilt von

<sup>7</sup> Hermann Kleinknecht, ThW III, 65—79; Rudolf Bultmann, ThW VI, 178 f.

<sup>8</sup> Schlatter, Glaube, 1963<sup>5</sup>, 9—80; Bill. III, 187—193; Jürgen Becker, Das Heil Gottes, 1964, 176—180 (speziell zu der Verwendung von Hab 2,4 in 1 QpHab 8,2). 276—279.

<sup>9</sup> Vgl. Ebeling, a.a.O. (Anm. 6) 86—95; Roloff, Kerygma, 152—173.

<sup>10</sup> Ebenso Mk 11,22: „Habt Glauben an Gott!"; Lk 8,12 f (s. Anm. 13); 18,8. Weiterhin scheiden die Stellen aus, die sich nicht auf Jesu Erdenwirken beziehen: Mk 11,31 par; Mt 21,32 (S) (Johannes der Täufer); Mk 13,21 par Mt 24,23.26 (irreführende endzeitliche Lösungen), sowie Stellen der Vorgeschichte (Lk 1,20.45) und der Ostergeschichte (Lk 24,11.41). In losem Zusammenhang mit dem Begriffsgebrauch der Erdentage steht die Verspottung des Gekreuzigten: Mk 15,32 par Mt 27,42 (Matthäus fügt hier gegenüber Markus ein: „an ihn“; ebenso in 18,6 gegenüber Mk 9,42).

<sup>11</sup> Anstelle der vorwurfsvollen Frage: „Habt ihr nicht Glauben?“ steht par Mt 8,26 „kleingläubig“; Matthäus setzt dieses Adj., das nur in Mt 6,30 eine Parallele (bei Lukas) hat, auch in 14,31 und 16,8, ebenso das Subst. in 17,20. Das Einfügen der Vokabel, die keine griechische, wohl aber eine aramäische Vorgeschichte hat (Rudolf Bultmann, ThW VI, 205), ist wohl eine nachträgliche Semitisierung.

dem Zuspruch an die große Sünderin in Lk 7,50. An zwei Stellen verweist nicht Jesus, sondern der Erzähler im gleichen Zusammenhang auf den Glauben: Mk 2,5 par; 6,6 par Mt 13,58. Zweimal wird an solchen sekundären Stellen mit dem Glauben nicht eine Heilung, sondern Sündenvergebung verbunden: Mk 2,5 par; Lk 7,50 (S).

Daß der Grundbestand dieser Aussagen auf Jesus selbst zurückgeht, wird an der Formel deutlich, mit der die Heilungserzählungen mehrfach schließen: „Dein Glaube hat dich gerettet“ (Mk 5,34 par; 10,52 par; Lk 17,19 [S]; vgl. 7,50 [S])<sup>12</sup>. Dieser Satz erinnert gewiß an die urchristliche Missionsformel: „Glaube an den Herrn Jesus Christus, so wirst du gerettet“ (Röm 10,9; Apg 16,31)<sup>13</sup>. Die absolute Wendung „dein Glaube“ hebt sich jedoch so charakteristisch von dieser Formel ab, daß der Zuspruch nicht als Rückprojektion in die Erdentage verstanden werden kann. Andererseits hat er auch in Jesu jüdischer Umwelt keine Entsprechung, wohl aber eine *Vorgeschichte*, die seine Bildung durch Jesus verstehen läßt.

Im AT ist retten (*sōzein* hebr. *hoschia*) Terminus für das Retten Gottes in aller Bedrängnis. In diesem Sinne reden die Psalmen ca. 80 mal von Rettung und sagen sie vor allem dem *anaw*, dem Gedemütigten, dem Niedrigen zu, dem auch Jesu Seligpreisungen gelten<sup>14</sup>. Diese Verheißung der atl. Psalmen wurde in Jesu Umwelt nachdrücklich in den Hodajot von Qumran aufgenommen (1 QH 2,32; 5,18), aber auch in den pharisäischen Psalmen Salomos (6,1; 15,1). Neu und Jesus eigen ist es, daß er die Rettung ausschließlich dem Glauben zusagt. Gewiß erwartet bereits das AT in einer Grundlinie alle Rettung vom Glauben; aber es wird doch nur selten ausdrücklich und dann in anderen Formulierungen von ihm geredet<sup>15</sup>.

### c) Der Bezug auf das Wirken Jesu

Dieser Jesus eigene Hinweis auf den Glauben nimmt einen besonderen *Platz in seinem gesamten Wirken* ein. In der öffentlichen Verkündigung verheißt auch Jesus z. B. in den Seligpreisungen das Heil den *anawim*, nicht wie später die Missionspredigt den Glaubenden. Demgemäß wird auch nie berichtet, Menschen hätten auf Jesu öffentliche Predigt hin ge-

<sup>12</sup> Eine zweite Formel: „Wie du geglaubt hast, so geschehe dir“ findet sich nur bei Matthäus, nämlich in 8,13 und ähnlich in 9,29 und 15,28.

<sup>13</sup> Ihr entspricht die lukanische Erklärung des Gleichnisses vom Säemann: Lk 8,12 f: „... damit sie nicht glauben und gerettet werden“.

<sup>14</sup> Georg Fohrer, ThW VII, 977. Die nächste Entsprechung in einem erzählenden Stück ist 1 Sam 1,17 (Eli zu Hanna): „Gehe hin in Frieden! Der Gott Israels wird dir gewähren, was du von ihm erbeten hast.“

<sup>15</sup> v. Rad, Theol. II, 402–407. Eine der wenigen expliziten Stellen aus der Frühzeit ist Ex 14,31 (nach der Rettung am Schilfmeer): „Da fürchtete das Volk Jahwe und glaubte an Jahwe und an seinen Knecht Moses“ (J); vgl. weiter Jes 7,9; 28,16.

glaubt<sup>16</sup>. Zu einem „Glauben“ kommt es immer nur *in der aktuellen Einzelbegegnung* mit Jesu Person. Glaube entsteht, wenn Jesus sich, gewiß von der Ganzheit seines Wirkens aus, einem einzelnen Menschen zuwendet, der ihn in einer bestimmten Notlage sucht, und ihm in konkreter Anrede und Hilfe seine Gemeinschaft gewährt. Typisch ist der Bericht über den Hauptmann von Kapernaum. Er sucht Jesu Hilfe, seine Bitte wird in einem Dialog geklärt und abschließend erklärt Jesus: „Solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“ (Mt 8,10 par Lk 7,9). Auch sonst reden primär nicht die Bittenden oder der Erzähler, sondern Jesus selbst vom Glauben. Und durch diesen Glauben wird, wie deutlich wurde (§ 13,5), verwirklicht, was Jesu gesamtes Wirken sucht, die Umkehr des Menschen aus seinen eigenen Wegen in Gottes heilvolle Herrschaft. So hat der Glaube seinen Platz *in der Mitte von Jesu Wirken*. Um dies zu verstehen, müssen sein Inhalt und sein Grund geklärt werden.

#### d) Der Inhalt

Überraschenderweise wird an den auf die Situation Jesu zurückgehenden Stellen nie ausgesprochen, was eigentlich geglaubt wird. Es wird immer nur absolut von „dem Glauben“ gesprochen.

Als einzige Näherbestimmung findet sich das Possesivpronomen: „*Dein* Glaube hat dich gerettet“ oder „nach deinem Glauben geschehe dir“ (Mt 9,29 [S]; vgl. 8,13) bzw. „dein Glaube ist groß; dir geschehe, wie du willst“ (Mt 15,28 [S]). Diese Sprechweise legt die Folgerung nahe: Was geglaubt wird, kann man voraussetzen. Es liegt jetzt nur daran, daß geglaubt wird. Nicht allgemeine Gläubigkeit, der man sich anschließt, ist gefragt, sondern Glaube als aktueller, persönlicher Einsatz. Deshalb wird nur dem Hauptmann von Kapernaum Glauben zugebilligt, während doch in Israel jeder Fromme täglich zweimal im *sch<sup>e</sup>ma* den Gott der Väter als seinen Gott bekennt und dies durch ein Leben nach dem Gesetz zu erweisen sucht<sup>17</sup>. Diese Gläubigkeit, dieses zuständige Wissen und Gewissein, ist für Jesus noch nicht Glaube, der rettet. Glaube gewinnt erst Gestalt, wenn der Einzelne in der konkreten Situation auf Selbsthilfe und Selbstsicherung verzichtet und bei ihm Hilfe sucht und findet. Glaube muß Aufbruch aus dem status quo sein.

Und doch wäre auch dieser Aufbruch noch nicht Glaube, wenn er nicht *Aufbruch zu Gott* wäre. Glaube ist hier sicher nicht, wie *Bultmann* noch meinte, lediglich „Glaube

<sup>16</sup> Wenn Jeremias, Theol. 163, erklärt: „Was die Sache angeht, so ist Jesu ganze Botschaft ein einziger Ruf zur Annahme des Heilsangebotes, . . . d. h. sie ist ein Ruf zum Glauben, auch wenn das Wort dabei nicht oft fällt“, so wird durch diese exegetisch nicht gedeckte Ausweitung des Begriffsgebrauchs das Profil des Begriffs „Glaube“ ebenso verwischt wie das des Wirkens Jesu. Dieses wird mit der nachösterlichen Mission in seinem Namen eingeebnet!

<sup>17</sup> Bill. IV, 196 f.

an Jesu Wunderkraft<sup>18</sup>. Nach *Ebeling* ist der Glaube wohl auf Gott bezogen, aber primär als Bewußtseinsveränderung des Menschen gemeint. Es liegt nichts an seiner inhaltlichen Füllung; auch dem nicht-jüdischen Hauptmann werde ja Glauben zugesprochen. Glaube sei Gewißheit, ja „das Heil selbst“. Die Heilungserzählungen seien eigentlich nicht Wunder-, sondern Glaubenserzählungen<sup>19</sup>. Jesu Zuspruch aber besagt: Rettung, Heil durch Glauben! Diese andere Funktion des Glaubens folgt, unbeschadet seiner den Menschen wandelnden Funktion, aus seinem Inhalt.

Der Hauptmann erbittet von Jesus die Hilfe von *Israels Gott*, und Jesus billigt ihm Glauben zu, wie er ihn in Israel nicht gefunden hat (Mt 8,10 par Lk 7,9). In Israel aber ist Glaube schon dem Begriff nach ganz von der Beziehung auf einen bestimmten Inhalt geprägt. Das hebr. Wort für „glauben“ (*he' emin*) bedeutet, einem Gegenüber zuerkennen, was es verspricht<sup>20</sup>. Wer Gott glaubt, traut ihm zu, was er zugesagt hat. Gen 15,6: „Und Abraham glaubte Gott.“ Abraham glaubt nicht an das ihm gegebene Wort; er glaubt diesem Wort gemäß an Gott. Er traut ihm zu, daß er die ihm gegebene Zusage verwirklichen wird, und richtet sein Verhalten demgemäß auf Zukunft ein. Dieser ganz am Gegenüber orientierte Glaube ist das diametrale Gegenteil der *pistis* in der Stoa. Dort ist *pistis* die Treue gegen sich selbst. Sie kehrt das Eigene des Menschen hervor. Der Mensch soll treu und frei wie Gott sein<sup>21</sup>.

Wenn Jesus im Horizont Israels wie seines Wirkens Menschen, die bei ihm Hilfe suchen und finden, Glauben zuspricht, will er sagen: Sie haben *die jetzt durch ihn ergebende Zusage von Israels Gott aufgenommen und suchen seine Hilfe bei ihm*. Die Zusage ergeht z. B. in den Seligpreisungen; wer sie aufnimmt, sucht in der Bedrängnis als *anaw* bei Jesus die Hilfe dessen, der jetzt seine heilvolle Herrschaft aufrichtet. Das ist der Inhalt, der den Glauben zum Glauben macht.

Dann ist Glaube, als menschliche Haltung definiert, gewiß auch, wie *Bultmann* für Paulus erklärt, Gehorsam, und auch, wie *Ebeling* will, Gewißheit, zuerst aber *Zutrauen*. „Sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund“ (Mt 8,8). In diesem Zutrauen bekundet sich die entscheidende Wende menschlicher Existenz, die Hinwendung zu dem Gott, der seine Welt jetzt heimholen will.

#### e) Grund und Entstehung der Glaubensaussagen

Ist der Glaube inhaltlich so zu bestimmen, dann erklärt sich auch, wie er durch Jesus entstand. Die synoptische Überlieferung stellt auch hier keine biographisch-historischen Zusammenhänge her. Wir erfahren nicht, was den Hauptmann veranlaßte, zu Jesus zu kommen, — genauso wenig, was nachher aus ihm wurde. Aber wir bekommen die wesentlichen Schritte zu Gesicht. Unter dem Eindruck von Jesu öffentlichem Wir-

<sup>18</sup> *pistis*, ThW VI, 206; daher wird in der Theologie „Glaube“ im Wirken Jesu überhaupt nicht erwähnt.

<sup>19</sup> A.a.O. (Anm. 6) 102.109.

<sup>20</sup> Artur Weiser, ThW VI, 184,19 ff.

<sup>21</sup> ThW VI, 181 f.

ken und unter dem Druck persönlicher Not kommen Menschen zu Jesus, suchen und finden Hilfe, und dann nennt Jesus dieses oft so unklare Zutrauen, das Menschen zu ihm führt, Glauben: „Dein Glaube hat dich gerettet.“ Diese Erklärung ist nicht lediglich Analyse des Geschehenen, sondern weiterführender *Zuspruch*. Wenn dies z. B. der blutflüssigen Frau gesagt wird, so wird ihr reichlich unklares Zutrauen nicht als Glaube anerkannt, sondern zum Glauben weitergeführt (Mk 5,34).

Dieser Zuspruch allein würde jedoch nicht ausreichen, um aus abergläubischem Zutrauen Glauben werden zu lassen. Daher ist zu fragen: *Wie gewinnt Jesus den Menschen ein Zutrauen ab, das Glaube werden kann?* Nach Ebeling geschah dies durch Jesu eigene, sich in Verkündigung und Existenz widerspiegelnde Gottesgewißheit<sup>22</sup>. Dies könnte, sachlich beurteilt, zutreffen, wenn Glaube hier als Selbstgewißheit und Mittel der Weltbewältigung in Frage stünde; der „Glaube“ des Unternehmers an den Erfolg z. B. ist auf die Belegschaft übertragbar. Aber Glaube als Zutrauen zu Gottes Zusage kann nur Gott selbst abgewinnen, so gewiß seine Anrede durch Menschen vermittelt wird, auch durch ihr Verhalten. Diese sachliche Überlegung wird durch den Textbefund bestätigt: Die Heilungserzählungen reden nie von Jesu eigenem Glauben, wohl aber von seiner Vollmacht (*exousia*). Nun scheint freilich Mk 9,23 (SMk) auf Jesu Glauben zu verweisen. Jesus hält einem bittenden Vater entgegen: „Was heißt hier ‚wenn du kannst?‘ Alles ist dem möglich, der glaubt!“ Hier redet Jesus jedoch nicht von seinem Glauben, sondern kehrt das Bedenken des Vaters gleichsam um. Dieser hat ihn nach seinem Vermögen gefragt, und er fragt ihn nach seinem Glauben. So redet auch Mk 11,23 und wohl auch das übrige NT (z. B. Hebr 12,2) nicht von einem Glauben Jesu. Nicht eine stellvertretende religiöse Potenz, sondern Jesu Vollmacht (*exousia*) veranlaßt nach Mt 8,9 den Hauptmann, sich an ihn zu wenden. Schon Jesu öffentliches Verkündigen, wie es beispielhaft in der Bergpredigt zusammengefaßt ist, hat seinen Sinn und seine Spitze in dem einen, daß Gott hier mit letzter Unmittelbarkeit verheißend und gebietend begegnet, der Gott des AT und doch in neuer endgültiger Gestalt. Dieses *Nahekommen Gottes* aber wird unausweichlich, wenn Jesus einzelne Menschen ansprechend und helfend seine Gemeinschaft gewährt. In Jesu Zuwendung zu „Sündern“ und Kranken widerfährt, wie deutlich wurde (§ 13,3), der vergebende und helfende Liebeserweis Gottes in endgültiger Weise. Diese Zuwendung Gottes gewinnt dem Menschen die Zuwendung zu ihm ab, die Jesus Glaube nennt.

Wo Glaube entsteht, springt gleichsam der Funke zwischen den beiden Polen, Gott und Mensch, über, wird die Verbindung hergestellt, die das Ziel von Jesu Wirken ist: Der Mensch wird in die Herrschaft der Liebe Gottes hineingenommen. Von hier aus klärt sich der Sachzusammenhang, in dem der Glaube auftritt.

#### 4. Glaube — Wunderheilung — Kommen des Reiches

a) Jesus beansprucht, daß seine Heilungen Erfüllungsgeschehen (Mt 11,3 f par) bzw. Kommen des Reiches (Mt 12,28 par) bedeuten. Dies läßt sich verstehen, wenn Menschen hier Glaubende werden; denn dadurch wird *ihr Verhältnis zu Gott und damit alles heil*. Wo Glaube ent-

<sup>22</sup> A.a.O. (Anm. 6) 99—102.

steht, ist die Weissagung, daß alles heil werden soll, grundlegend verwirklicht.

b) Ist hierzu *leibliche Heilung* nötig? Sollte man die Heilungserzählungen nicht doch besser „Glaubens Erzählungen“ nennen<sup>23</sup>? Krankheit und Heilung gehören sachlich sehr nahe mit dem Glauben zusammen. Durch das Kranksein merkt der Mensch mehr als durch Schuld und soziale Deklassierung, daß er ein „Armer“ ist, d. h. einer, der ganz auf seinen Schöpfer angewiesen ist, und dieses persönliche Betroffensein ist der Ansatz des Glaubens. Vor allem aber, wenn der Glaube Rettung bedeutet, dann gehört nach der Weissagung unabdingbar auch das leibhafte Heilwerden dazu. Würde man das leibliche Leben den Gesetzmäßigkeiten der Natur überlassen und das religiöse wie im Liberalismus auf Innerlichkeit reduzieren, dann wäre Gott nicht mehr Gott, nämlich der Schöpfer.

c) Das leibliche Heilwerden ist allerdings in Jesu Erdenwirken nur ein *verborgenes Zeichen des Neuen*: das Neue, das Reich Gottes, ist deshalb darin gegenwärtig, weil durch den Glauben das Eigentliche, das Verhältnis zu Gott, heil wird. Daher ist bei Jesu Wundern gerade nicht der äußerlich konstatierbare Abstand zum normalen Weltgeschehen wesentlich, wohl aber die Durchbrechung der Vergeltungsordnung: Der Mensch empfängt Heil, wo er Unheil zu erwarten und verdient hat.

Die Wunder der Erdtage sind verborgene Zeichen des Neuen; das Neue bricht an Ostern an, nicht mehr als Zeichen, sondern als Wirklichkeit der Auferstehung, aber immer noch als verborgene Wirklichkeit. Was sagen die vorläufigen zeichenhaften Wunder der Erdtage dann noch der nachösterlichen Gemeinde?

### 5. Der kerygmatische Sinn der Wundererzählungen

Was die Wundererzählungen nach Meinung der Evangelisten *der nachösterlichen Gemeinde* sagen, ist ihrer redaktionellen Gestaltung zu entnehmen.

a) Die Wundererzählungen als *exemplarische Einführung in den Glauben*. Matthäus schließt die Erzählung vom Hauptmann mit dem ihm eigenen Satz: „Gehe hin; wie du geglaubt hast, so geschehe dir“ (Mt 8,13). Dieses Wort haftet als erstes bei dem, der diese Erzählung hört. Es zieht ihn gleichsam vom Ende her in die Erzählung hinein. Er erfährt durch sie exemplarisch, wie Glaube entsteht und was Glaube vermag, und kann es auf seine veränderte Situation anwenden. In gleicher Absicht stellt Matthäus gegenüber Markus und Lukas in der Perikope von der Sturmstillung (Mt 8,23—27), wie in der Erzählung Mt 9,20 ff den Ruf

<sup>23</sup> So u. a. Karin Bornkamm, *Wunder und Zeugnis*, 1968.

zum Glauben der Hilfe voran. Durch diese Umstellung will Matthäus nicht den Akzent vom Wunder auf den Glauben verlegen<sup>24</sup>. Er will nicht das Wunder von damals abwerten, sondern hervorheben, was von damals heute wichtig ist. Wie der Jünger in der Gemeindesituation auf Lebensgefahr reagiert, können wir der Bemerkung in 2 Kor 1,8 ff entnehmen. Paulus wurde durch Lebensgefahr veranlaßt, „nicht mehr auf sich zu vertrauen, sondern auf den Gott, der die Toten auferweckt“. Dieser Glaube hat dieselbe Struktur wie der des Hauptmanns, aber sein Ziel ist anders: er richtet sich primär auf das Leben der Auferstehung, das für ihn auch schon gegenwärtig ist. Die Bewahrung ist dann ein zusätzliches Zeichen, für das Paulus dankt und auf das er auch weiterhin hofft.

Demgemäß sind die Heilungswunder, die nach der Apostelgeschichte wie nach Paulus (2 Kor 12,12) auch in der nachösterlichen Gemeinde geschehen, nicht mehr so unmittelbar mit Glauben verbunden wie in Jesu Wirken<sup>25</sup>; zum Glauben führt nun immer erst das Osterzeugnis (vgl. Apg 3,1—8; 14,8—14).

Die *Logien vom Glauben* erfüllen sich im gesamten Wirken der Jünger, voran in dem Werden der Kirche. Das Wort vom bergeversetzenden Glauben (Mt 17,20 par) ist eine drastische Hyperbel. Das Versetzen der Berge ist nach „der Schrift“ allein Gott, dem Schöpfer, möglich: „Der du die Berge feststellst durch deine Kraft“ (Ps 65,7). So will das Logion sagen: Der Glaube erreicht, was nur Gott, aber keinem Menschen möglich ist. Er erreicht es, wie das Logion vom Glaubensgebet erklärt (Mk 11,24 par Mt 21,22), durch das Gebet. Der Glaube darf bitten und daher auch gebieten, er gebietet dem Berg, vor allem dem Berg des Bösen. Durch den Glauben realisiert sich in erster Linie die Weisung der Antithesen, das Böse mit Gutem zu überwinden. Die Jünger bringen „Frieden“, das Heil (Lk 10,5 par), nicht, weil Glaube im politischen Sinn alles vermag, sondern weil sie gemäß der ihnen gegebenen Verheißung handeln und so Gott durch sie wirksam wird.

b) Neben der Einweisung in einen Glauben, der gleiche Struktur, aber von Ostern her andern Inhalt hat, geht von den Heilungserzählungen noch eine *zweite kerygmatische Wirkung* aus. Schon bei Markus schließt die Erzählung von der Stillung des Sturmes mit dem Satz: „Wer ist dieser, daß auch der Wind und das Meer ihm gehorchen?“ (Mk 4,41 par). *Die Wundererzählungen sagen*, natürlich im Rahmen der gesamten Jesusüberlieferung, *wer der Erhöhte ist*, der durch seinen Geist in der Gemeinde wirkt. Sie machen z. B. unüberhörbar deutlich, daß auch das leibliche Leben ihm gehört (1 Kor 6,13).

<sup>24</sup> Gg. Günther Bornkamm, *Jesus*, 1956, 190, Anm. 40.

<sup>25</sup> Diesen Unterschied arbeitet Roloff, *Kerygma*, 196 ff, heraus; in Apg 3,16 ist wohl der Glaube der Apostel gemeint.

Im übrigen heben die einzelnen Evangelisten durch redaktionelle Bearbeitung der Wunderberichte je verschiedene Züge Jesu hervor. Von Markus wurde des öfteren angenommen, er wolle für Jesus werben, indem er ihn durch die Wundererzählungen als „göttlichen Menschen“ schildere<sup>26</sup>. Aber nach Markus sollen Jesu *dynameis* nicht einfach göttliche Kraft bekunden, sondern die rettende Kraft der verheißenen Gottesherrschaft (Mk 3,27), die Satans Macht bricht<sup>27</sup>. Nach Matthäus erweist sich Jesus durch sein Heilen als der barmherzige Gottesknecht, der die Krankheit der anderen auf sich nimmt (Mt 8,17; 12,17—21; vgl. 9,13). Lukas gestaltet z. B. die Erzählung vom Hauptmann am Anfang und am Ende historisierend, so daß der Abstand zu der Gemeindesituation deutlich wird. Die Gemeinde soll sehen: In der Begegnung Jesu mit dem Hauptmann hat sich damals grundsätzlich ereignet, was jetzt in anderer Gestalt durch die Mission geschieht: Jesus erweist sich denen, die glauben, als der Retter (Lk 7,1.10).

Über diese und andere kerygmatische Hinweise hinaus gilt von der gesamten synoptischen Überlieferung: Ihre Wundererzählungen spiegeln nicht das wider, *was in der Gemeinde geschah*. Sie wollen vielmehr berichten, *was durch Jesus geschah*, um die Gemeinde wissen zu lassen, was sie in gleicher Art, wenn auch in anderer Gestalt von dem Erhöhten zu erwarten hat.

So läuft Jesu Heilswirken immer wieder auf die Frage hinaus: Wer wollte Jesus sein? Zum Glauben führte ja noch nicht sein Wort und sein Helfen als solches, sondern beides nur als Zuwendung seiner Person.

---

<sup>26</sup> Z. B. Conzelmann, Theol. 164; Heinz Wolfgang Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markus-Evangelium*, 1971, 203—206.

<sup>27</sup> In Mk 1,23—28 und 5,6—10 werden Dämonenaustreibungen als Kampf dargestellt (auf diesen Zug verwies Otto Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markus-Evangelium*, 1927). Entsprechendes sagen auch schon die Jesuslogien Mk 3,27 par Lk 11,21 und Lk 13,16, so daß als Ergebnis in Lk 10,18 festgestellt werden kann: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen.“



## KAPITEL VI

# Das Selbstverständnis Jesu

### § 17: Das Selbstverständnis Jesu in der Forschung

Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, 1970<sup>2</sup>, 609 (s. v. „Jesusbild“); Ferdinand Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments*, VF 15 (1970), 3—41; sowie die zu § 2 genannte Lit.

In der Mitte des ältesten Evangeliums (Mk 8,29) steht das Bekenntnis des Sprechers des Jüngerkreises: „Du bist der Christus“, d. h. der verheißene Messias. Dieses Bekenntnis galt durch die Jahrhunderte als selbstverständliche Antwort auf unsere Frage: Wer wollte Jesus sein und für wen hielten ihn seine Jünger? Heute trifft man in angelsächsischen und skandinavischen Arbeiten noch relativ häufig auf diese traditionelle Auffassung, derzufolge Jesus der Messias sein wollte. Für die deutsche neutestamentliche Forschung hingegen ist die Ablehnung dieser Auffassung weithin zur Selbstverständlichkeit geworden. Hier wirken die Arbeiten der Religionsgeschichtlichen Schule und der sie fortsetzenden Schule *Bultmanns* weiter, in denen ein messianisches Selbstverständnis Jesu bestritten wurde. Nun sollten freilich diese Thesen ebensowenig als selbstverständlich hingenommen werden wie früher die traditionelle Auffassung der Messianität Jesu. Eine kritische Auseinandersetzung ist vielmehr nötig.

Ein messianisches Selbstverständnis Jesu wird heute von zwei Bezügen her in Frage gestellt, nämlich von Jesu Verhältnis zum Reich Gottes einerseits und zu den traditionellen jüdischen messianischen Vorstellungen andererseits.

#### 1. Jesu Verhältnis zum kommenden Reich

Die religionsgeschichtliche Schule versteht, wie deutlich wurde (§ 7,1 b), Jesu Reich-Gottes-Erwartung im Sinne der konsequenten Eschatologie: Gottes Reich war für ihn wie in der Apokalypitik *die zukünftige neue Welt*. Daher erklärte *Johannes Weiß*: Jesus lebte kraft seines Taufferlebnisses in der Überzeugung, daß er zum Richter und Herrscher im zukünftigen Reich Gottes ersehen sei. Jesus habe mit dem Menschensohn

nichts gemein, als dies zu werden<sup>1</sup>. Dieser Erklärung folgt *M. Dibelius*: „Im Rahmen dieser Weltzeit wird der Messias nur designiert, nicht inthronisiert. Als von Gott für die Zukunft erwählter Messias hat sich Jesus gewußt, zumal als er in Jerusalem einzog und im Tempel als Herr auftrat“<sup>2</sup>. Jesus habe sich als Messias designatus verstanden.

Nach *Bultmann* stellte Jesus jedoch zwischen sich und dem nahen Eschaton *keine personale Verbindung* her: Er sei „das Zeichen der Zeit“, das im Blick auf die ausschließlich zukünftige Gottesherrschaft jetzt Entscheidung fordere<sup>3</sup>. Nach dem einzigen echten Menschensohnwort, Lk 12,8, entscheide die Stellung zu Jesu Verkündigung über das Urteil des Weltrichters<sup>4</sup>. Jesus sei im Grunde nicht mehr und nicht weniger als Johannes der Täufer. Dieser Auffassung folgt *H. Conzelmann*: Auf die Frage nach Jesu Selbstverständnis kann nur geantwortet werden, daß er „die Ankündigung des Gottesreiches mit sich selber als dessen Zeichen verknüpfte“. „Es gilt also die Faustregel: Das Reich steht bevor — die Zeichen sind da!“<sup>5</sup>

Dagegen erklärt *Günther Bornkamm*: *In Jesus selber wird der Anbruch der Gottesherrschaft Ereignis*. Aber Jesus geht in seinem Wort und in seinem Tun auf und macht nicht seine Würde zu einem eigenen Thema seiner Botschaft. Er hat keinen einzigen messianischen Titel, den ihm die Tradition bot, für sich in Anspruch genommen. Gewiß wurden messianische Vorstellungen an Jesus herangetragen, aber er hat sie alle abgewiesen und an sich zerbrechen lassen<sup>6</sup>. Diese Lösung scheint auf den ersten Blick optimal zu sein. Was liegt schon an messianischer Titulatur? Kann man größeres von Jesus sagen als: Durch ihn kommt Gottes Herrschaft? Und doch ist Jesus nicht Marionette der Gottesherrschaft, sondern eigenständige Person. Hat er, wie zu erwarten ist, ein Selbstverständnis seiner Person gefunden? Konnte er es den atl.-jüdischen Heilsmittlererwartungen entnehmen?

## 2. *Jesu und die atl.-jüdischen Heilsmittlererwartungen*

In dieser Frage kam die Religionsgeschichtliche Schule<sup>7</sup> zu folgenden Überlegungen:

1. Jesu Erdenwirken war, gemessen an den atl.-jüdischen Messiasvorstellungen, unmessianisch.

<sup>1</sup> Nach Kümmel, *Erforschung*, 287.

<sup>2</sup> *Jesus*<sup>2</sup>, 85.

<sup>3</sup> *Theol.* § 1,2.

<sup>5</sup> *Theol.* 159.130.

<sup>4</sup> *Theol.* § 4,3.

<sup>6</sup> *Jesus*, 155 f.158.

<sup>7</sup> s. Bousset, *Kyrios*<sup>2</sup>, 1—75, vor allem 1—6.67—72; vgl. Kümmel, *Erforschung*, 358—372.

2. Daher ist auch nicht anzunehmen, daß er messianische Titel auf sich bezog.

3. Daß diese Annahme tatsächlich zutrifft, ist durch synoptische Traditionskritik wie aus dem Werden der ältesten Christologie zu erweisen.

Diesen Erweis erbrachte für viele auf lange Zeit überzeugend *William Wrede*.

a) *Wrede* erklärte 1901 in seiner epochemachenden Schrift „*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*“, nach Markus, dem ältesten Evangelium, habe Jesus seine Messianität vor dem Volk verhüllt. Nur seinen Jüngern habe er sie enthüllt, aber diese hätten ihn nicht verstanden. Diese Aussagen seien Theorie des Evangelisten. Er versuche durch diese Theorie zu erklären, warum Jesu Wirken nach der ihm vorliegenden Tradition keine messianische Gestalt hatte: Jesus habe seine Messianität verhüllt! Diese Theorie verrate dem Historiker den ursprünglichen Sachverhalt: Jesu Erdenwirken war nicht messianisch und wollte es nicht sein.

Diese These *Wredes* wurde in *Bultmanns* Theologie (§ 4,4) noch uneingeschränkt übernommen. *Bornkamm* (Jesus 157 f) und *Conzelmann* (Theol. 159) pflichteten ihr nur mehr darin bei, daß das Messiasgeheimnis eine Theorie des Markus sei. Deren Intention aber wird anders gesehen. Die Jesusüberlieferung, die Markus vorfand, war nach *Conzelmann* längst messianisch. Die Theorie soll den paradoxen Charakter des Glaubens zur Geltung bringen: Den Gläubigen ist das Geheimnis enthüllt, der Welt bleibt es auch nach Ostern verhüllt.

b) Gegen ein messianisches Selbstverständnis Jesu spricht jedoch nach *Wrede* weiterhin *die älteste Christologie*: Für die erste Gemeinde sei Jesus erst durch die Auferweckung Messias geworden. Er sei für sie nicht der Gekommene, sondern der in naher Zukunft erscheinende Messias gewesen<sup>8</sup>. Diese These führte *Wilhelm Bousset* (Kyrios Christos) in Abwandlung aus: Die erste Gemeinde übertrug auf Jesus die Menschensohn-Vorstellung der jüdischen Apokalyptik und verlieh dadurch ihrem Osterglauben Ausdruck (3.17.24 f).

Diese Vorstellungen über die älteste Christologie nahm *Bultmanns* Theologie (§ 4,1) mit Nachdruck auf und nannte als Belege Apg 2,36 und vor allem Röm 1,3 f: „... eingesetzt zum Sohn Gottes in Kraft seit der Auferstehung von den Toten.“ Dagegen rückt *Conzelmann* von dieser Auslegung der Formel in Röm 1,3 f ab (S. 96) und erklärt grundsätzlich: „In der Frühzeit interessiert man sich nicht dafür, wann und wie Jesus Messias geworden ist“ (S. 92).

c) Es bleibt die Frage: Wie nahm *Jesus selbst zu messianischen Titeln* und Vorstellungen Stellung? Nach *Bornkamm* (Jesus, 157 f) wurden wohl messianische Vorstellungen an Jesus herangetragen, auch von Petrus; Jesus selbst aber habe keine dieser Würdebezeichnungen auf sich bezogen. Er habe, wie auch *Bultmann* annimmt, nur vom kommenden Menschensohn gesprochen, aber sich nicht mit ihm identifiziert. Nach *Conzelmann* (Theol. 147—156) hat Jesus überhaupt keine messianischen Würdebezeichnungen in den Mund genommen, auch nicht den Titel Menschensohn. Im einzelnen wurde die Verwendung messianischer Würdebezeichnungen in den Synoptikern zuletzt durch *Ferdinand Hahn*, *Christologische Hoheitsitel*, 1963, eingehend traditionskritisch untersucht. Er kommt nach umfassender Auseinandersetzung mit der Diskussion und traditionskritischer Kleinarbeit an den Texten im wesentlichen zu dem schon von seinem Lehrer *Bornkamm* vertretenen Ergebnis.

<sup>8</sup> Kümmel, *Erforschung*, 365.

Nach allem hat sich die traditions-geschichtliche Kritik an den synoptischen Aussagen über ein messianisches Selbstverständnis Jesu in der auf die Religionsgeschichtliche Schule aufbauenden Forschungsrichtung gegenüber ihren Anfängen erheblich gewandelt, aber es wird nach wie vor mit gewichtigen Argumenten bestritten, daß Jesus ein „messianisches“ Selbstverständnis geäußert habe. Keiner der drei hierbei erörterten Überlieferungskomplexe, die Herkunft des Messiasgeheimnisses, Jesu Stellung zu messianischen Titeln und die Anfänge der Christologie in der Gemeinde, ist jedoch wirklich geklärt. Die Grundthese aber, von der aus Jesu messianisches Selbstverständnis in Frage gestellt wird, Jesu Wirken decke sich nicht mit einem der atl.-jüdischen Messiasbilder, wurde nicht weitergeführt. *Joaquim Jeremias* hat zwar von seiner Position aus zu zeigen versucht, daß es im palästinischen Judentum Kreise gegeben hätte, die esoterisch einen leidenden Messias erwarteten; dieser Nachweis ist jedoch nicht geglückt<sup>9</sup>. Die Grundthese ist religionsphänomenologisch nicht bestreitbar. Sie verwehrt theologisch jedes billige Konstatieren einer Messianität Jesu. Dennoch muß sie hinterfragt werden. Es muß gefragt werden, ob diese Fragestellung der Eigenart des Wirkens Jesu konform ist. Diese Rückfrage führt zu einer neuen Fragestellung und anderen Ergebnissen. Daher untersuchen wir zunächst, wie Jesus selbst zu den Versuchen, ihn zu identifizieren, Stellung nahm.

## § 18: Jesus und die ihm beigelegten Bezeichnungen

*Zu 1:* Erich Fascher, *Jesus der Lehrer*, ThLZ 79 (1954), 325—342; Eduard Lohse, ThW VI, 962—966; Hahn, *Hoheitstitel*, 74—81. — *Zu 2:* Cullmann, *Christol.* 11—49; Rudolf Meyer — Gerhard Friedrich, ThW VI, 813—828. 842—849; Hahn, *Hoheitstitel*, 351—404; Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 1968, 46—74. — *Zu 3:* Bill. I, 11 ff. 525; Cullmann, *Christol.* 128—134; Hahn, *Hoheitstitel*, 242—279; Eduard Schweizer, ThW VIII, 367 f. — *Zu 4 a:* Josef Klausner, *Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, 1904; Helmer Ringgren, *The Messiah in the Old Testament*, (1956) 1967<sup>3</sup>; Sigmund Mowinkel, *He That Cometh*, 1956; Adam Simon van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, 1957; Gert Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, 1963; Hahn, *Hoheitstitel*, 133—158; Franz Hesse — Marinus de Jonge — Adam Simon van der Woude, ThW IX, 495—518. — *Zu 4 b—d:* Cullmann, *Christol.* 111—128; Hahn, *Hoheitstitel*, 159—179 (189); Otto Betz, *Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu*, *Nov Test* 6 (1963), 20—48; Walter Grundmann, ThW IX, 518—526; Anton Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*, in: *Das Evangelium und die Evangelien*, 1971, 137—170. — *Zu 5:* William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, (1901) 1963<sup>3</sup>; Julius Schniewind, *Messiasgeheimnis und Eschatologie*, in: *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, 1952, 1—15 (angewendet in der Bearbeitung des Markus-Evangeliums im NTD); Hans Jürgen Ebeling, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markusevangelisten*, 1939 (Forschungsbericht); Erik Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, 1963; Eduard Schweizer, *Zur Frage des Messiasgeheimnisses bei Markus*, ZNW 56 (1965), 1—8 (angewendet in der Neubearbeitung des Markus-Evangeliums im NTD); Ulrich Luz, *Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie*, ZNW 56 (1965), 9—30; Jürgen Roloff, *Das Markus-evangelium als Geschichtsdarstellung*, *Ev Theol* 29 (1969), 84—92.

<sup>9</sup> ThW V, 697; s. § 17,7 b.

## 1. Der Rabbi

Jesus bietet seiner Umwelt zunächst das Bild eines Schriftgelehrten<sup>1</sup> und wird demgemäß als Rabbi<sup>2</sup> oder gleichsinnig als *didaskalos* (Lehrer) angeredet<sup>3</sup>. Zugleich aber wird dieses Bild durch die Art seines Lehrens wie durch das Verhältnis zu seinen Schülern gesprengt.

a) Von *seinem Lehren* meinte zwar *Bultmann*: „Seine kritische Gesetzesinterpretation steht . . . trotz ihres Radikalismus innerhalb der schriftgelehrten Diskussion.“<sup>4</sup> Uns wurde jedoch deutlich (§ 10,1), daß Jesus die schriftgelehrte Diskussion, die Halacha, grundsätzlich beiseite schiebt und dem Gesetz eigene Weisungen gegenüberstellt, die es aufheben. Er

<sup>1</sup> Karl Heinrich Rengstorf, ThW II, 155—159; s. § 4,3a.

<sup>2</sup> Das aramäische *rabbi*, von *rab*, „Herr“: „Mein Herr“, (später palästinische Bezeichnung für Gelehrte) hält sich, griech. transkribiert, im griech. Sprachbereich als Anrede Jesu durch: Es wird noch von Mk (nicht von Q) verwendet: 9,5; 11,21; 14,45; in Mk 10,51 steht (wie in Joh 20,16) dafür die Steigerungsform *rabbuni*, „mein Herr“ (Eduard Lohse, ThW VI, 962 f). Matthäus betont, daß diese Anrede der Schriftgelehrten unter den Jüngern nicht gebraucht werden soll (23,7 f) und beschränkt diese Anrede für Jesus daher auf den wirklichen bzw. potentiellen Verräter (26,25.49 par Mk 14,45). Lukas läßt sie ganz beiseite, während sie Johannes teils archaisierend, teils auf Grund seiner Überlieferung öfter verwendet: Joh 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8; (20,16); 3,26 für Johannes den Täufer). In Joh 1,38; 20,16 (vgl. 3,2) erklärt er: „*rabbuni*, d. h. *didaskale*“ (Lehrer). Als *rabbi* wurden in Jesu Umwelt zwar noch nicht wie zur Zeit des Johannes-Evangeliums ausschließlich, wohl aber bevorzugt, die Toralehrer, die Schriftgelehrten angesprochen (Bill. I, 916 f; Lohse, ThW VI, 963); daher kann die Anrede sinngemäß als „Lehrer“ wiedergegeben werden.

<sup>3</sup> Für die Anrede *rabbi* steht in der ältesten Schicht bei Markus zehnmal und im Sondergut des Lukas viermal als sinngemäße griech. Wiedergabe *didaskale* (Lehrer). Es wird im Munde des Volkes (Mk 9,17), der Jünger (Mk 4,38; 9,38; 10,35; 13,1) wie von Gegnern und Außenstehenden (Mk 10,17 par. 20; 12,14 par. 19 par. 32; Lk 7,40; 11,45; 12,13; 19,39), also unreflektiert, ohne prägnanten Aussagegehalt gebraucht. Matthäus hat das Wort *didaskale*, nicht anders wie das Wort *rabbi* (s. Anm. 2) an vielen Stellen getilgt und nur als Anrede aus dem Munde Fernstehender und Gegner beibehalten (Mt 8,19; 12,38; 19,16; 22,16.24.36). Lukas übernimmt *didaskale* meist, wenn er es in seiner Markusvorlage findet, fügt es aber von sich aus nicht ein; daher dürften auch die vier Stellen im lukanischen Sondergut (Lk 7,40; 11,45; 12,13; 19,39) aus der Tradition stammen. Lukas selbst läßt Jünger und Hilfesuchende Jesus als *epistata* (Meister) anreden; er setzt dieses im NT nur bei ihm vorkommende Wort in 8,24 und 9,49 für par *didaskale*, in 9,38 für *rabbi* und in 8,45 für eine fehlende Anrede ein; dies dürfte daher auch für die beiden Stellen im lukanischen Sondergut, an denen *epistata* steht (Lk 5,5 und 17,13) zu vermuten sein. Indem Matthäus *didaskalos* als Anrede zurückdrängt, verwendet er es als Bezeichnung Jesu betonter als die Parallelüberlieferung (so in der sprichwortartigen Wendung Mt 10,24 f gegenüber Lk 6,40; vgl. Joh 13,16; 15,20), behält es exklusiv Jesus vor (Mt 23,8 [S]) und übernimmt die absolute Verwendung, die in Mk 5,35 par noch nicht betont ist, in Mk 14,14 par aber titular ist. (Titular ist die Bezeichnung auch in Joh 3,2; 11,27 f; 13,13 f). Vgl. Hahn, Hoheitstitel, 76—81.

<sup>4</sup> Theol. § 5,2.

hebt es nicht durch eine Reform auf, sondern durch die eschatologische Erfüllung. Jesu Verbot der Ehescheidung setzt z. B. das für die Heilszeit verheißene Neuwerden des Menschen voraus (§ 11,3 a). Anders als der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran vollzieht Jesus lehrend nicht lediglich eine Radikalisierung der Tora, sondern setzt, recht verstanden, voraus, daß die Erfüllung der Weissagung begonnen hat.

b) Wie der Inhalt seines Lehrens, so durchbricht auch Jesu *Verhältnis zu seinen Schülern* das Bild des Rabbi. Schon die Art, wie er seine Schüler gewinnt, ist ohne Analogie<sup>5</sup>. Der Rabbinenschüler wählt seinen Lehrer; Jesu Schüler aber werden durch das in seiner Umwelt analogielose Befehlswort „Folge mir nach!“ berufen. Joh 15,16 deutet richtig: „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt.“

Ebenso einzigartig wie die Entstehung dieses Schülerverhältnisses ist sein Ziel. Jesu Schüler sollen nicht, wie es für jeden Rabbinenschüler selbstverständlich war, gleich ihm Lehrer werden. Mt 23,8 (S): „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer ist euer Lehrer!“<sup>6</sup> Wer ist der eine Lehrer? Nach dem anschließenden V. 9 könnte Gott gemeint sein; in der Heilszeit werden nach Jer 31,34 alle unmittelbar von Gott gelehrt werden. Nach dem sekundär interpretierenden V. 10 ist Jesus der einzige Lehrer. Das Logion selbst sagt auf alle Fälle: Jesu Schüler soll im Unterschied zu dem Schüler eines Rabbi selbst nie Rabbi werden. Da Jesus selbst sich die Anrede Rabbi gefallen läßt, besagt dies auch: Jesus will in seinem Jüngerkreis der ausschließliche Lehrer sein und bleiben. Diese Auslegung entspricht der Tatsache, daß Jesu Jüngerschaft später die einzige Richtung im Judentum war, die kein Rabbinat kannte. Die maßgebliche Gestalt wurde bei ihr der Apostel, der Vertreter und Zeuge Jesu (§ 20,3 b). Die späteren christlichen „Lehrer“ hatten keine dem Rabbinat vergleichbare Funktion.

So ergibt sich: Jesus läßt sich die Anrede Rabbi gefallen und wirkt zunächst in den Formen des Schriftgelehrten. Aber er füllt diesen Rahmen mit neuem Inhalt. Er war in einzigartiger Weise Lehrer, und wollte dies wohl auch sein<sup>7</sup>. Aber „Lehrer“ wurde nicht der Titel, in dem sich dieser Anspruch Ausdruck verlieh. Die Gruppe von Qumran bezeichnete ihren

<sup>5</sup> Karl Heinrich Rengstorf, ThW IV, 447.

<sup>6</sup> Das Logion mag in der palästinischen Gemeinde ausgeformt sein; Mt 23,10 ist bereits eine Weiterbildung für die hell. Gemeinde. Sein sachlicher Inhalt trifft genau die Situation Jesu.

<sup>7</sup> Martin Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 1968, 46—63, entwickelt zu Recht, wie sehr sich Jesu Wirken von dem eines Schriftgelehrten unterschied. Er geht jedoch zu weit, wenn er bestreitet, daß die Form seines Wirkens ein Stück weit diesem Modell folgte. Jesus trat primär als der Lehrende hervor, nicht, wie Hengel und Jeremias (Theol. 81—89) wollen, als geisterfüllter Charismatiker. So auch Eduard Schweizer, ThW VI, 400—403.

Gründer als „den Lehrer der Gerechtigkeit“, jedoch in der christlichen Gemeinde wurde keine entsprechende Bezeichnung geprägt<sup>8</sup>.

Weil Jesus nicht nur lehrte, sondern in Vollmacht verkündigte und Wunder wirkte, hielt man ihn vielfach für einen Propheten.

## 2. Der Prophet

### a) Der zeitgenössische Hintergrund

Das Vergleichen Jesu mit dem Typ des atl.-jüdischen Propheten nimmt in der synoptischen Überlieferung breiten Raum ein.

Nach einem geprägten Überlieferungsstück, das Markus in 6,14 b—16 und in 8,28 wiedergibt, vergleicht die Volksmeinung Jesus in dreifacher Weise mit einem Propheten: 1. Er sei der Prophet Elia (Mk 6,15 par Lk 9,7; 8,28 par), der nach Mal 3,1.23 f vor dem Ende wiederkommen soll. 2. Er sei die Wiederverkörperung des von Herodes hingerichteten Täufers Johannes (Mk 6,14 par 16 par Lk 9,9; 8,28 par), den man allgemein als Propheten angesehen hatte (Mk 11,32 b par; 14,5 [S]; Mt 11,9 par). 3. Er sei allgemein „ein Prophet wie einer der Propheten“ (Mk 6, 15; 8,28).

In welchem Sinn gilt Jesus demnach als Prophet? Lukas (9,8.19) fügt in den zuletzt wiedergegebenen Satz ein: „Wie einer der alten Propheten“; Matthäus entsprechend: „Jeremia oder einer der Propheten“ (16, 14). Daraus folgert *Gerhard Friedrich*<sup>9</sup>, ursprünglich habe man Jesus lediglich für einen der zeitgenössischen Propheten gehalten; die Gleichstellung mit den atl. Propheten sei erst von Matthäus und Lukas eingetragen worden. Diese Erklärung trifft jedoch nicht. Natürlich mag man, ohne sich über die Bezeichnung genauer Rechenschaft zu geben, von Jesus auch als „dem Propheten von Nazareth“ gesprochen haben (vgl. Mt 21, 11; Lk 7,16; 24,19). Aber ein Prophet war in Jesu Umwelt alles andere als alltäglich. Für die herrschende Richtung, das pharisäisch-synagogale Judentum, war der Geist der Prophetie seit Esra erloschen<sup>10</sup>. Die Essener kannten wohl Inspiration, aber nur den „Lehrer der Gerechtigkeit“ als endzeitlichen Propheten. So war die Prophetie in Jesu Tagen auf eine Sondererscheinung wie Johannes und auf einzelne Enthusiasten unter den Zeloten (Josephus ant 20,97.167—170; bell 2,261 f) beschränkt<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Die titulare Verwendung von *didaskalos* bleibt auf bescheidene Ansätze beschränkt (s. Anm. 3).

<sup>9</sup> ThW VI, 842 f; vgl. auch Bill. I, 125 ff.

<sup>10</sup> Rudolf Meyer, ThW VI, 817—820.

<sup>11</sup> Nach Rudolf Meyer, ThW VI, 823—828 war in Jesu Umwelt eine erhebliche prophetische Bewegung im Gange; m. E. werden in dieser Darstellung jedoch die charismatischen Elemente im Judentum zu sehr ausgeweitet und zu unscharf mit den prophetischen gleichgesetzt.

Daher ist es verständlich, daß Jesu Zeitgenossen durch sein Wirken an Elia erinnert wurden und in vager Weise die verbreitete Erwartung seiner Wiederkehr auf ihn anwandten. Aus der Gemeinde stammt dies nicht; denn sie versteht Johannes den Täufer als den wiederkehrenden Elia (Mt 11,14) und bezieht auf Jesus in einem frühen Stadium die Weissagung Dt 18,18 von dem endzeitlichen Propheten wie Mose (Apg 3,22; 7,22 b.25.37 ff)<sup>12</sup>.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, daß Jesus selbst sein Wirken auf Johannes den Täufer wie auf Propheten des AT bezog.

#### b) Jesus und Johannes der Täufer

Die sogenannte Täuferrede Mt 11,7—19 par (Q) enthält zweifellos echte Einzelüberlieferungen, nämlich V.7b—9.11.12f und 16—19<sup>13</sup>. In diesen Worten wird Johannes hoch bewertet: „Er ist mehr als ein Prophet“ (V. 9 par Lk 7,26), „der größte unter den von Frauen Geborenen“ (V. 11 a par Lk 7,28). Er rückt in die Nähe des endzeitlichen Propheten, den man allgemein und insbesondere bei den Essenern (1 QS 9,10 f u. ö.) erwartete<sup>14</sup>. Er wird jedoch nicht unmittelbar, wie G. Friedrich<sup>15</sup> vermutet, mit diesem gleichgesetzt, andererseits auch nicht, wie F. Hahn<sup>16</sup> will, „aus der Reihe der Propheten ganz herausgenommen“. So erreicht die Prophetie nach V. 11 par Lk 11,28 und V. 12 f par Lk 16,16 mit Johannes ihren Höhepunkt und ihr Ziel — danach aber kommt die Gottesherrschaft. Wer ist dann Jesus, der in dieser Weise auf die Prophetie zurückschaut?

#### c) Jesus und die atl. Prophetie

Die Logien Mt 12,41 f par Lk 11,31 f erklären: „Hier ist *mehr als Jona*“, d. h. hier ruft einer gewichtiger zur Umkehr als die Propheten, und „hier ist mehr als Salomo“, hier ist eine Salomo überbietende Offenbarung der Weisheit Gottes (vgl. Mt 12,6 [S]). Hinter diesen Worten steht ein atl.-jüdischer Tradition geläufiges hermeneutisches Prinzip, die sog. Typologie: Die Endzeit bringt die vollendete Erneuerung der vergangenen Heilszeit (vgl. Jes 43,16—21; 54,9 f). Und nun bezieht Jesus als einziger im Judentum diese für die Endzeit erwartete Überbietung auf seine Gegenwart. Er erhebt bezeichnenderweise nicht den formalen Anspruch, er sei der erwartete endzeitliche Prophet; er erschließt vielmehr eigentümlich verhüllt redend die Situation von der Sache her: Aus dem Inhalt sei-

<sup>12</sup> Vgl. Hahn, Hoheitstitel, 356 ff und 380 ff.

<sup>13</sup> Das Gleichnis in V. 16 f wird durch die alte Auslegung in V. 18 f auf Jesus und Johannes den Täufer bezogen; nach Jeremias, Gleichnisse, 139 ff, geht auch die Auslegung auf Jesus zurück, während Hahn, Hoheitstitel, 374 dies bestreitet.

<sup>14</sup> Übersicht über diese Erwartung bei Hahn, Hoheitstitel, 351—374.

<sup>15</sup> ThW VI, 840 f.

<sup>16</sup> Hoheitstitel, 374 f.



nes Wirkens kann, wer es als Geschehen von Gott her aufnimmt, entnehmen: „Hier ist mehr als Jona.“ Hier wird endgültig Umkehr gefordert und gewirkt<sup>17</sup>. Auch in der Gemeinde wurde diese aufschlußreiche Beziehung auf die Prophetie nicht in einem Titel zur Sprache gebracht, es sei denn in der spärlichen Bezeichnung als „Knecht Gottes“; wohl aber wurden Berichte über Jesu Wirken und Weg mit Hilfe dieser Prophetentypologie deutend gestaltet<sup>18</sup>.

Über die Anrede als Rabbi und den Vergleich mit den Propheten hinaus wurden weitere Identifikationen nur vereinzelt an Jesus herangetragen.

### 3. Der Sohn Davids

a) Nach einer wohl historischen Markuserzählung wurde Jesus auf der Passawallfahrt nach Jerusalem in Jericho von einem Blinden angerufen: „Jesu, Sohn Davids, erbarme dich meiner“ (Mk 10,46 f par). Die Anrufung gehört wahrscheinlich zu dem wohl historischen Kern dieser Überlieferung<sup>19</sup>. Die Anrede meint nicht lediglich die vielleicht bekannte Herkunft Jesu aus der Familie Davids (vgl. Röm 1,3). „Sohn Davids“ (*ben-dawid*) ist Terminus für den Heilskönig der Endzeit. Auf sein Kommen konzentrierte sich immer mehr die Erwartung des pharisäisch-synagogalen Judentums. Es wird bereits in den Ps Sal (17 f; vgl. 17,21) angekündigt und in der 14. Bitte des Achtzehn-Gebets<sup>20</sup> erbeten. Nun werden zwar von dem *ben-dawid* keine Wunderheilungen erwartet; dies hindert jedoch nicht, daß ein Blinder durch eine plerophore Anrede Hilfe von dem Propheten aus Nazareth zu erreichen sucht.

Sonst wird diese Erwartung des *ben-dawid* bei Markus nur in der legendenhaft ausgeschmückten Erzählung vom Einzug in Jerusalem durch die schwer verständliche Akklamation angesprochen: „Gepriesen sei die kommende Königsherrschaft unseres Vaters David“ (Mk 11,10). Matthäus setzt dafür: „Hosianna, dem Sohne Davids“ (Mt 21,9,15).

So kann nach der Überlieferung *keine Rede davon sein, daß man an Jesus die Erwartung des messianischen Königs des öfteren herangetragen habe, wie Günther Born-*

<sup>17</sup> Belege bei Leonhard Goppelt, ThW VIII, 254—256.

<sup>18</sup> Goppelt, Typos, 70—97; Hahn (Hoheitstitel, 390—404) verkennt den eigenständig christlichen Ursprung wie den heilsgeschichtlichen Charakter dieser Beziehung Jesu auf die Propheten, wenn er in ihr lediglich eine Anwendung der jüdischen Erwartung des eschatologischen Propheten „wie Mose“ nach Dt 18,15 ff findet.

<sup>19</sup> Die Anrufung als „Sohn Davids“ schließt nicht aus, daß der Blinde Jesus nachher als *rabbuni* anredet (Mk 10,51). Im übrigen ist der Ruf „erbarme dich!“ eine im atl.-jüdischen wie im hellenistischen Raum bekannte Formel (Rudolf Bultmann, ThW II, 481, Anm. 102).

<sup>20</sup> Diese Bitte geht mit ihren Anfängen auf die Tage Jesu zurück (Adam Simon van der Woude, ThW IX, 512 f).

kamm, Jesus S. 158, behauptet. Richtig ist nur, daß man ihn als Messiaspräsidenten bei den Römern glaubwürdig verdächtigen konnte.

b) *Hat Jesus sich zu diesen Vorstellungen geäußert?* Nach Mk 12,35—37a par soll Jesus von sich aus die Frage gestellt haben: Ist der Messias Davids Sohn oder Davids Herr? Und er soll geantwortet haben, nach Ps 110,1 sei der Messias Davids Herr. Wie könne man ihn dann Davids Sohn nennen? Diese Fragestellung entspricht jedoch der Christologie der palästinischen Urgemeinde, nicht der Situation Jesu. Das alte Bekenntnis in Röm 1,3 f wertet die davidische Herkunft, wie jene angebliche Erklärung Jesu, als Zeichen der Niedrigkeit gegenüber der Einsetzung zum messianischen Herrscher durch die Auferweckung, und die Formel in Apg 2,36 setzt Christus und Herr gleich. Möglicherweise hat diese Einstellung der frühen palästinischen Kirche Ansätze in Äußerungen Jesu, die von der Perikope in Mk 12 ausgestaltet werden. In Worten Jesu über seine Sendung spielt die Erwartung des davidischen Heilskönigs jedenfalls keine Rolle.

c) Nur von einem Autor des NT wird die Bezeichnung „Sohn Davids“ herausgestellt, nämlich von *Matthäus* (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 21,9.15). Er will dadurch apologetisch betonen, daß in Jesus der erwartete Messias gekommen sei.

Lediglich die *davidische Herkunft* Jesu, die seine Sendung nur anzeigen kann, nicht die Würdebezeichnung „Sohn Davids“, wird in einer palästinischen Tradition hervorgehoben, die auch in der Christologie der hellenist. Kirche festgehalten wurde. Sie begegnet in der palästinischen Bekenntnisformel Röm 1,3 f (= 2 Tim 2,8), in der Bildersprache der Offenbarung (5,5; 22,16) und in den beiden Stammbäumen (Mt 1,1—17; Lk 3,23—38). Die Stammbäume sind ihrer Art nach biblische Genealogien; sie wollen nicht die davidische Abstammung Jesu nachweisen, sondern ihn, je verschieden, als Ziel der atl. Heilsgeschichte kennzeichnen. Beide Male wird am Ende der Blutszusammenhang durch die jungfräuliche Geburt unterbrochen. Die Namenliste ist jedoch, zumindest bei Matthäus, von vornherein auf diesen Bruch hin angelegt.

Nach allem tritt die in der Synagoge herrschende Bezeichnung des Verheißenen in Jesu Erdenwirken kaum in Erscheinung, vielleicht wurde er mit ihr gelegentlich von einem Außenseiter angerufen und vielleicht hat er sich in nicht mehr erhaltenen Formulierungen kritisch zu dieser Erwartung geäußert. In ganz anderer Weise tritt die Bezeichnung „Messias“, die für die Synagoge zunächst mit *ben-dawid* identisch war, auf.

#### 4. Der Messias

In Kirche und Theologie fragt man herkömmlich nach der Messianität Jesu und nach den messianischen Weissagungen des AT. Dabei verwen-

det man jedoch „Messias“ in einem Sinn, der sich erst in der frühen palästinischen Kirche entwickelte, der im AT und auch im Judentum noch nicht vorgegeben war. (Das Fremdwort „Messias“ begegnet im NT nur in Joh 1,41; 4,25.)

a) *Im AT* ist das Wort *maschiach* (griech. *ho christos*, „der Gesalbte“) noch nicht Bezeichnung des endzeitlichen Heilsmittlers. Die Psalmen, die von Jahwe und seinem Gesalbten reden, meinen von Hause aus den gegenwärtigen König Israels. So Ps 2,2: „Die Könige der Erde stehen auf ... wider Jahwe und seinen Gesalbten“ (vgl. Ps 18,51; 20,7 u. a.).

Erst *in nachatl. Zeit* wurde „der Gesalbte“, mit durch die eschatologische Deutung der Königspsalmen, eine Bezeichnung des endzeitlichen Heilsmittlers. Sie wird in doppeltem Sinn gebraucht: 1. Gemeinhin ist „der Gesalbte“ der davidische Heilskönig. Dieser wird in Ps Sal 17,32 und 18,5,7 als „der Gesalbte des Herrn“ oder in 4 Esr (7,28; 12,32 und syr Bar 29,3 u. ö.) als „der Gesalbte“ bezeichnet. (Der älteste Beleg für den absoluten Gebrauch ist wohl 1 Q Sa 2,12, wo der messianische König gemeint ist.) 2. Daneben kann die Bezeichnung, wenn auch spärlich, den endzeitlichen Heilsmittler allgemein meinen. Die Essener reden nach 1 QS 9,11 von „den Gesalbten, den Messiasen, aus Aaron und Israel“. Im äth Hen 48,10; 52,4 wird auch der Menschensohn als „sein Gesalbter“ gekennzeichnet. Diese Anwendung der Bezeichnung darf nicht als singulärer Sondergebrauch beiseite geschoben werden.

b) *Die Verwendung in den Synoptikern*. Die Evangelisten berichten des öfteren von „dem Christus“ und gebrauchen auch den Namen „Christus“ (z. B. Mk 1,1). Als Tradition aus den Erdentagen tritt die Bezeichnung abgesehen von Mk 12,35 nur an zwei Stellen auf, nämlich im Petrusbekenntnis und im Prozeß Jesu.

c) *Das Verfahren gegen „den Christus“*. Jesus starb nach Mk 15,26 par unter dem Kreuzestitus: „Der König der Juden“. Diese Angabe ist sehr wahrscheinlich historisch. Die Inschrift sagte dann in römischer Formulierung, was die spottenden Hohenpriester nach Mk 15,32 par so umschrieben: „Der Christus, der König Israels“. Demgemäß zielt der Prozeß vor dem Synedrium nach Mk auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ (Mk 14,61 par). Und Jesus entgegnet: Ich bin es, aber als der Menschensohn, der erhöht wird und zum Weltgericht kommt! Wie weit diese Äußerungen historisch sind, kann nur in einer Analyse der Passionsgeschichte erörtert werden. Unabhängig von ihr steht jedoch fest: Jesus wurde verdächtigt, daß er als der Christus, d. h. der Heilskönig, hervortreten wolle, und deshalb verurteilt (§ 22,2 a).

d) *Das Petrusbekenntnis*. Wie Mk 8,29 par und Joh 6,69 unabhängig voneinander überliefern, wurde Jesus von Petrus im Namen des engsten Jüngerkreises — nach der ältesten Formulierung — als „der Christus“ bekannt.

<sup>21</sup> Jesus von Nazareth, 1956, 159.

Die Perikope Mk 8,27—33 par ist aus verschiedenen Überlieferungselementen zusammengesetzt. In der von *Bultmann* herkommenden Forschung führen *G. Bornkamm*<sup>21</sup> und *H. Conzelmann*<sup>22</sup> nichts davon auf Jesus zurück, *F. Hahn*<sup>23</sup> dagegen die Verse 27a. 29.33: Petrus habe die Erwartung geäußert, daß Jesus als messianischer König hervortreten werde, und sei scharf zurückgewiesen worden. Für diese Rekonstruktion spricht der glatte Anschluß von V. 33 an V. 29 f. Dennoch ist trotz der Zebedaidenbitte (Mk 10,37 par) diese Erwartung bei Petrus sehr unwahrscheinlich, denn jedes Wort Jesu sprach dagegen. Die ihm sicherlich nicht angedichtete Zurückweisung V. 33: „Weiche von mir, Satan!“ bezieht sich doch wohl auf seinen Widerstand gegen die Leidensankündigung.

Im vorliegenden Text meint die Bezeichnung „Christus“ nicht den messianischen König. Petrus wird nach Mk 8,27—29 a wie der Hauptmann (Mt 8,5—13 par) durch einen Dialog auf Glauben hin veranlaßt, zu erklären, Jesus sei für ihn „mehr“ als für das Volk, „mehr“ als ein Prophet. Die Überbietung des Propheten ist nicht der Heilskönig, sondern allgemein der Verheißene, der auch in ganz anderer Gestalt, z. B. als der Menschensohn, auftreten kann.

In diesem allgemeinen Sinn wurde die Bezeichnung „Messias“ von der palästinischen Urkirche verwendet und von dem Erhöhten bekannt, Gott habe ihn „zu einem Herrn und Christus“ gemacht (Apg 2,36; vgl. Röm 1,3 f).

So muß die traditionskritische Frage von der Sache her lauten: Konnten die Jünger Jesus bereits vor Ostern *als den Verheißenen erkennen* und in diesem allgemeinen Sinn *als „den Messias“ bezeichnen*? Nach *Bultmann*<sup>24</sup> sei dies nicht möglich gewesen, denn Jesu Wirken decke sich mit keinem der atl.-jüdischen Messiasbilder, und Jesus habe kein eigenes neues Messiasbild entworfen. Beides ist zweifellos richtig. Aber Jesus hat nie definitorisch neue Vorstellungen und Begriffe entwickelt, wohl aber im Vollzug herkömmliche Begriffe wie „Reich Gottes“ und „Umkehr“ mit neuem Inhalt gefüllt. So muß im einzelnen gefragt werden: 1. Hat Jesus durch den Vollzug *ein neues Bild des Verheißenen* gestaltet? Er redet und handelt wie ein Rabbi oder ein Prophet, aber im Hintergrund steht, wie deutlich wurde, durchweg der Anspruch, daß durch ihn die Heilszusage erfüllt werde und die *basileia* nach den Menschen greife. Wie demgemäß seine Identifizierung sachgemäß zu vollziehen ist, wird an Mt 11,2—6 par deutlich. Der einzige, der nach der syn. Überlieferung in den Erdtagen seine „Messianität“ ernsthaft erwägt, Johannes der Täufer, fragt nicht nach der Deckung mit atl.-jüdischen Messiasbildern, sondern nach der Erfüllung der Zusage; er fragt: „Bist du der Kommende?“ Und Jesus verweist nicht auf nachrechenbare Einzelweissagungen, sondern auf den durch alle Weissagungen angekündigten zentralen Inhalt der Heilszeit und erklärt verschlüsselt: Durch mich geschieht es — für die, die nicht Anstoß nehmen, sondern glauben. Daher ist 2. zu fragen:

<sup>22</sup> Theol., 150.<sup>23</sup> Hoheitstitel, 226—230.<sup>24</sup> Theol. § 4.

War den Jüngern einsichtig, daß Jesus in diesem Sinne der Verheißene sein wollte? Nach Mk 4,11 par und Mt 11,25 par verweist Jesus auf Menschen, die das andern verhüllte bzw. verborgene Geheimnis seines Wirkens erfassen. Sollte dies nicht für den engsten Kreis seiner Jünger zu treffen? Sollte Jesus, zu dessen Wirken das Gespräch auf Glauben hin wesentlich gehörte, sie nicht an diese Glaubenserkenntnis herangeführt haben? 3. Konnten sie dann diese Glaubenserkenntnis mit der *Bezeichnung* „Messias“ aussprechen? Die erste nachösterliche Gemeinde hat es getan. Sollten nicht Vorstufen dazu unter Jesu Anleitung in den Erdentagen möglich sein? Die Bezeichnung „Messias“ wurde bereits im Judentum, wenn auch spärlich, in allgemeinem Sinn gebraucht (§ 18,4 a).

So verstanden ist die Aussage des Petrus nicht nur als vage Erwartung, sondern als Bekenntnis in den Erdentagen denkbar, freilich *nur als aktuelles Bekennen*, das von fortschreitender Erkenntnis wie auch von Anfechtung überholt wird, das von dem nachösterlichen Bekenntnis der ersten Gemeinde inhaltlich noch weit entfernt ist.

e) Was bedeutet das Bekenntnis *in der Situation der Erdentage*? Nach J. Jeremias<sup>25</sup> bringt das Bekenntnis eine Wende in dem Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern: fortan sei jede Mahlzeit messianische Tischgemeinschaft gewesen. Noch die Komposition des Markus sagt jedoch das Gegenteil: Sie stellt zwar das Bekenntnis als Gesamtdeutung des Erdenwirkens betont in die Mitte des Evangeliums. Aber sie läßt es doch durch die Leidensankündigung überholt werden, so daß die Perikope mit der Zurückweisung des Bekenners schließt.

Erst bei Matthäus (16,17) antwortet Jesus auf das Bekenntnis, dessen Prädikate nun im Sinne der späteren Gemeinde verstanden werden, im Petruswort mit der komplementären Zustimmung; bei Markus aber führt er es durch das erste Wort vom Leiden des Menschensohns weiter und Petrus vermag dem zunächst nicht zu folgen. In entsprechender Weise läßt Markus die Frage des Hohenpriesters nach seiner Messianität durch Jesus mit einem Menschensohnwort beantworten (Mk 14,62 par Mt 26,64).

Historisch konnte das Bekenntnis nach dem Gesamtbild der ältesten Überlieferungsschicht nur ein letztes tastendes Wagnis des Glaubens sein, das aufleuchtete, um ebenso schnell wieder durch Anfechtung, die vor allem von dem Wege Jesu ausging, in Frage gestellt zu werden.

Was liegt dann noch daran, ob das Bekenntnis schon vor Ostern gelegentlich laut wurde?

1. *Sachlich entscheidend* ist sicher nicht, daß das Bekenntnis laut wurde, wohl aber, daß Jesus war, was es besagt — deshalb stellt es Markus ja auch in die Mitte —; denn wenn Jesus nicht der war, durch den das Reich gegenwärtig kommt und die Verheißung erfüllt wird, werden seine Worte leer und seine Auferstehung ein sinnloses Mirakel. Was könnte die singuläre Auferweckung eines Rabbi und Propheten sonst sein?

<sup>25</sup> Abendmahlsworte<sup>4</sup>, 197.

2. Diese sachliche Überlegung aber legt das *historische Wahrscheinlichkeitsurteil* nahe: Anzunehmen, daß Jesus der Verheißene war, ohne daß er es selbst wußte und es seinen nächsten Jüngern erschloß, erscheint mehr als unwahrscheinlich. Genauso wenig liegt es nahe, daß die Jünger nach Ostern das Bekenntnis formulierten, er sei durch die Auferstehung Messias geworden, wenn der Gedanke an eine Messianität vorher nur von den Gegnern unterschoben, aber nie von ihm selbst angeregt worden war.

Der älteste Evangelist erklärt das Verhältnis zwischen der vor- und der nächsterlichen Situation in dieser Frage durch das „*Messiasgeheimnis*“ (Mk 8,30; 9,9 f). Das Messiasgeheimnis aber ist keinesfalls nur Theorie des Markus (§ 17,2 a); es ist sichtlich ein ebenso vielschichtiger wie zentraler Überlieferungskomplex; durch seinen Grundbestand kann die Art der „*Messianität*“ Jesu weiter geklärt werden.

### 5. Das Messiasgeheimnis

#### a) Der Überlieferungsbestand bei Markus

Der Komplex im Markusevangelium, den *William Wrede* als das Messiasgeheimnis bezeichnete, umfaßt vier Aussagereihen. Sie bilden, wie inzwischen in der Forschung deutlich wurde<sup>26</sup>, nicht eine literarische Einheit, sondern gehören *verschiedenen Überlieferungsschichten* an. Wir finden zunächst *drei Reihen von Schweigegeboten*, die traditionsgeschichtlich verschiedener Herkunft sind:

1. Jesus gebietet den *Dämonen*, die ihn als den Gesandten Gottes kennzeichnen, Schweigen: Mk 1,25 par Lk 4,35; 1,34; 3,12 par Mt 4,16 (Sammelbericht). Diese abwehrenden „*Akklationen*“ der Dämonen und das Schweigegebot gehören zum topos des Exorzismus; ersteres findet sich auch in Mk 5,7. Der Zug wird von Markus als Tradition übernommen und verstärkt.

2. Jesus untersagt es *Geheilten*, die Heilung weiterzuerzählen: Mk 1,44 (par Mt 8,4; Lk 5,14, bei Markus verstärkt); 5,43 (par Lk 8,56; bei Matthäus getilgt); 7,36 (S). Die letzte Stelle ist ein von Markus formulierter Sammelbericht: „Er befahl ihnen, daß sie es niemand sagten; je mehr er es ihnen aber verbot, um so mehr machten sie es kund.“ Entsprechend berichtet das Summarium: Mk 6,53—56, daß man alle Kranken zu ihm brachte und er sie heilte. Jesu Wunderwirken dringt unaufhaltsam in die Öffentlichkeit; die Schweigegebote sollen als Folie diese Dynamik bewußt machen. Wahrscheinlich sind auch sie zum Teil schon Tradition.

3. Dagegen ist eine dritte Aussagenreihe Markus eigen. Sie setzt sich aus drei Gliedern zusammen: Jesus erschließt beim Petrusbekenntnis und

<sup>26</sup> Letzte Analyse: Jürgen Roloff, Das Markusevangelium als Geschichtsdarstellung, Ev. Theol. 29 (1969), 84—92.

bei der Verklärung seinen *Jüngern*, und nur ihnen, *seine Messianität*. Er gebietet ihnen gleichzeitig, das Geheimnis bis zu der Zeit nach seiner Auferstehung zu verschweigen: Mk 8,30 par; 9,9 par Mt 17,9. Aber selbst die Jünger verstehen ihn immer wieder nicht: so Mk 4,13; 6,52; 8,17 f.21; 9,10; 10,32. Das letzte Glied, das Nichtverstehen der Jünger, war den übrigen Evangelisten so anstößig, daß sie es an keiner Stelle übernahmen.

4. Von all dem hebt sich eine vierte Aussage erheblich ab: Nach Mk 4,11 f par verhüllt Jesus „*das Geheimnis des Reiches Gottes*“ in Rätselrede, so daß es die Außenstehenden nicht erkennen. Dieses Logion redet nicht von der Messianität, die verschwiegen werden soll, sondern vom Geheimnis des Reiches Gottes, von dem verhüllt geredet wird. Dieser Spruch wurde von Markus offensichtlich auf Grund von Tradition in die Gleichnisrede eingefügt. (Der Spruch redet im Plural von den *parabolai*, während vorher und nachher nur ein Gleichnis erwähnt wird.) Demnach finden wir ein „Messiasgeheimnis“ im eigentlichen Sinn nur in der dritten Aussagenreihe, einem weithin Markus eigenen Überlieferungskomplex, und daneben ein „Geheimnis des Reiches Gottes“ in der vierten, als eine Markus vorausgehende Tradition. Diese beiden Komplexe müssen nun genauer untersucht werden.

#### b) Das Verständnis des Markus

Wie hat *Markus* sein „Messiasgeheimnis“, dieses Miteinander von besonderer Offenbarung an die Jünger, Schweigegebot und Mißverstehen, gemeint? Die Verbindung von besonderer Offenbarung und Schweigegebot erinnert an die Esoterik, die im palästinischen Judentum verbreitet war<sup>27</sup>.

Sie begegnet vor allem in *zwei Kreisen*. Sie war ein Wesenselement der *Apokalyptik*: Gottes Geheimnisse werden in dieser Weltzeit nur den Gerechten, eben den Apokalyptikern und ihren Kreisen, offenbart. Erst am Ende treten sie allen sichtbar hervor. Der Inhalt des Geheimnisses sind für die Apokalyptiker Gottes Wesen, der Bau der Welt und sein Weltplan. Vor allem aber findet sich die Esoterik in *Qumran*<sup>28</sup>; hier ist sie institutionell ausgebaut: Nur den Mitgliedern der Sekte dürfen die Geheimnisse mitgeteilt werden, die dem Lehrer der Gerechtigkeit durch den Geist offenbart wurden, nämlich der eigentliche Sinn der Tora, das Wesen Gottes und sein Weltplan. Eine strenge Arkandisziplin verbietet es den Sektengliedern, diese Geheimnisse an Außenstehende preiszugeben.

Nun meint *Herbert Braun*<sup>29</sup>, Jesus selbst habe nichts mit Esoterik zu tun gehabt, Markus aber habe sie aus dem Judentum übernommen und auf Jesus übertragen. In-

<sup>27</sup> Erik Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955, 1—10; Jeremia, *Jerusalem*<sup>3</sup>, 270—278; vgl. Anm. 28.

<sup>28</sup> Sie wird literarisch freilich nur in 1 QS (z. B. 5,15 f; 9,16 f) und in 1 QpHab, nicht in Dam (vgl. Jos bell 2,141 f) erwähnt. Vgl. H. Braun, *Radikalismus I*, 162 s. v.; ders., *Qumran II*, 235—242.

<sup>29</sup> *Radikalismus II*, 21 Anm. 4.

dessen decken sich wohl die beiden ersten Glieder der Aussagenreihe, besondere Offenbarung und Schweigegebot, formal mit der essenischen Esoterik, nicht aber das dritte, das Nichtverstehen der Jünger. In der Esoterik werden die Eingeweihten Wissende, bei Markus aber sind die Jünger selbst immer wieder Unverständige. Sie sind selbst Mißverstehende, weil sie Glaubende und daher Angefochtene sind. Ihnen wird durch die besondere Offenbarung nicht lediglich Wissen mitgeteilt, das anderen vorenthalten wird, sondern Glaubenserkenntnis erschlossen. Der Dialog, der zum Petrusbekenntnis führt, ist ein Dialog auf Glaubenserkenntnis hin. Die ihnen erschlossene Erkenntnis soll nach Ostern, wenn Jesu Weg vollendet ist, allen weitergegeben werden, und dann werden die Jünger selbst klarer sehen.

Demnach enthält die Markus eigene Aussagenreihe über das Messiasgeheimnis wohl Züge einer Esoterik, aber der Kern der Vorstellung wird durch dieses Stichwort nicht gedeckt; denn der Kern ist nicht Geheimwissen, sondern Glaubenserkenntnis, die einen der Öffentlichkeit verhüllten Sachverhalt erfaßt, aber selbst immer angefochten bleibt.

Demnach hat Markus sein Schema — vor Ostern: Eröffnung der Messianität für die Jünger, Schweigegebot und Mißverstehen; nach Ostern: öffentliche Verkündigung — *nicht* aus der Esoterik *übernommen*. Er hat es vielmehr mit ihrer Hilfe aus einer älteren Tradition über „das Geheimnis des Reiches Gottes“ theologisch *entwickelt*, um den Unterschied zwischen dem Jesusbild der Jesusüberlieferung und dem Kerygma der nachösterlichen Gemeinde zu umschreiben und dieses Jesusbild als „Evangelium“ (Mk 1,1), d. h. als die Heilsbotschaft von der verhüllten Erscheinung des Christus, darzustellen. Das Schema „Messiasgeheimnis“ half mit, die Gattung „Evangelium“ zu schaffen. Untersuchen wir nun die Tradition, die Markus bereits vorfand!

### c) Das Messiasgeheimnis vor und neben Markus

Sicher hat Markus das Logion Mk 4,11 aus Tradition übernommen:  
 „Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben,  
 denen draußen widerfährt alles in Rätselrede.“

Was ist das *Geheimnis des Reiches Gottes*? Der Begriff Geheimnis (*mystērion*), der in den Synoptikern nur hier begegnet, bezeichnet im jüdischen wie im frühchristlichen Sprachgebrauch (z. B. Röm 11,25) Gottes Heilsplan für die Endzeit<sup>30</sup>. „Das Geheimnis der Gottesherrschaft“ ist die Art ihres endzeitlichen Kommens. Für die Jesusüberlieferung ist das Geheimnis nicht ihr nahes (vgl. Mk 1,14 f), sondern *ih*r *gegenwärtiges Kommen in Jesu Wirken* und damit dessen eigentlicher Sinn. Dieses Geheimnis zu erkennen, ist in der Tat nur den Jüngern „gegeben“, nämlich von Gott (Mt 13,16 f).

<sup>30</sup> So auch Günther Bornkamm, ThW IV, 823—825; schon in der Apokalypstik (z. B. äth Hen 38,3; 4 Esra 14,5; syr Bar 81,4) und in Qumran (z. B. 1 QS 3,23; 4,18) wird den Eingeweihten „das Geheimnis“ (hebr. *raz*) mitgeteilt, wie sich die endzeitliche Offenbarung vollzieht.



Diesem Erschließen entspricht in der zweiten Zeile ein *Verhüllen durch Rätselrede*. (Löst man den Spruch aus seinem redaktionellen Kontext, der Gleichnisrede, dann ist *parabolē* im Sinne des hebr. *maschal* umfassend als „Rätselrede“ zu übersetzen.) Ist in Jesu Wirken ein Verhüllen durch Rätselrede wahrzunehmen? Wir beobachten wiederholt, daß hinter Jesu Reden und Handeln ein Anspruch steht, der immer nur indirekt, d. h. in *eigentümlicher Distanzierung von Jesu Person*, ausgesprochen wird. So wird 1. in eigentümlicher Distanzierung von Jesu Person *das gegenwärtige Kommen des Reiches* angesagt: „Wenn ich mit dem Geist Gottes die Dämonen austreibe, dann ist Gottes Reich zu euch gelangt“ (Mt 12,28 par) und „. . . Es ist mitten unter euch“ (Lk 17,21). Dieser verhüllte Anspruch wird nur durch Gleichnisse, nicht durch theologische Feststellungen erklärt: Das Gleichnis leitet zu einem engagierten Verstehen der Situation an und macht eine bloß intellektuelle Diskussion über theologische Aussagen, die hier nicht zum Ziel führt, unmöglich. In diesem Sinn sind auch die Gleichnisse ein Stück Rätselrede. 2. Ebenso verhüllt wird von der *Erfüllung der Weissagung* gesprochen. Jesu Forderungen setzen voraus, daß das Neuwerden des Menschen gegenwärtig beginnt (§ 10,3 b). Jesu Antwort an Johannes den Täufer (Mt 11,2—6 par) beansprucht, daß sein Wirken Erfüllungsgeschehen ist; aber der Hinweis auf die Weissagung ist ebenso verschlüsselt wie der auf Jesu Person. Nicht minder verhüllt wird Jesu Gegenwart durch typologische Hinweise auf das AT als Situation der Erfüllung gekennzeichnet: „Hier ist mehr als Jona!“ (Mt 12,41 par). 3. In derselben Weise gebraucht Jesus den einzigen „messianischen“ Titel, den er in den Mund nimmt, nämlich die Bezeichnung „*Menschensohn*“. Allein Jesus redet in der synoptischen Überlieferung vom Menschensohn, aber er erwähnt ihn immer nur distanziert in dritter Person wie einen Dritten. Zudem ist die Bezeichnung Menschensohn rätselvoll doppelsinnig; Menschensohn bedeutet ja im Aramäischen zunächst soviel wie Mensch (§ 19,1 a).

Demnach deckt sich das Wort von der Rätselrede überraschend genau mit einem *zentralen Strukturelement der Jesusüberlieferung*: *Alle Aussagen über den eigentlichen Sinn seines Wirkens, über die Gegenwart des Reiches, über die Erfüllung der Weissagung und über den Verheißenen, sind in der ältesten Überlieferungsschicht eigentümlich verschlüsselt*. Man kann sie durchweg als Rätselreden kennzeichnen!

Woher stammt diese verschlüsselte Aussageweise? Sie kann in ihrer Breite nicht nachträglich in die Überlieferung eingefügt worden sein, um ein unmessianisches Wirken messianisch zu deuten. Sie *entspricht* in ihrer Struktur auch nicht der frühen Christologie, wohl aber *dem Wesen von Jesu Wirken*. Jesus mußte die Zeichenforderung ablehnen, weil er durch Glauben retten wollte. Daher konnte und durfte der eigentliche Sinn seines Wirkens nicht von einem innerweltlichen Standort aus greifbar sein.

Deshalb mußte Jesu Anspruch gleichsam von seiner Person distanziert und verhüllt werden, solange diese Person greifbar war. Der Hörer mußte durch die Sache in Anspruch genommen werden, ohne die sie vertretende Person formal festlegen zu können. Diese *Verhüllung entfällt nach Ostern*; seitdem wird Jesus offen als der Verheißene verkündigt. Aber *es bleibt die Verborgenheit* der endzeitlichen Heilsoffenbarung, die Paulus in 1 Kor 1,20—24 gegenüber dem Verlangen der Korinther nach der *sophia*, dem wissenden Konstatieren, betont: Gott verbirgt seine Selbstoffenbarung in Torheit und Schwachheit, um die Glaubenden zu retten. Dies wurde in der Theologiegeschichte nirgends so klar aufgenommen wie in Luthers Programm der *theologia crucis*<sup>31</sup>. Diese Verborgenheit der Heilsoffenbarung für den Glauben bedingt in den Erdentagen die Verhüllung durch Rätselrede.

Eben diese *Verborgenheit* — abgesehen von der Verhüllung durch Rätselrede — wird auch *in einem Logion der Q-Überlieferung* (Mt 11,25 f par Lk 10,21) ausgesprochen. Das Wort sagt im Stil der Exhomologese, inhaltlich aus der Tradition der Weisheit herkommend<sup>32</sup>:

„Ich preise dich, Vater, Herr Himmels und der Erde,  
daß du dies den Wissenden und Verständigen verborgen hast  
und es den Einfältigen geoffenbart hast,  
ja, Vater, daß es so dein Heilsratschluß war.“

Dieses Logion dankt für *die Art, in der Gott durch Jesu Wirken sich und damit sein Heil erschließt*. Dies geschah nämlich gemäß den Seligpreisungen. Das größte aller Geheimnisse wurde den *anawim* erschlossen. Es wurde zugleich denen entzogen, die aus sich selbst leben wollten. Sie haben es nicht nur übersehen, es wurde ihnen verborgen. Der ältere Bruder in Lk 15,29 opponierte, weil er von seiner Verhärtung überwältigt wurde; er wurde an sie „dahingegeben“ (Röm 1,24). Er konnte an

<sup>31</sup> Theologus vero gloriae (id est qui non cum Apostolo solum crucifixum et absconditum dum movit, sed gloriosum cum gentibus, ex visibilibus invisibilia eius, ubique presentem, omnia potentem videt et loquitur) discit ex Aristotele ... Theologus crucis, id est de deo crucifixo et abscondito loquens (Heidelberger Disputation, WA I, 614,17 ff); vgl. Walther von Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, 1929.

<sup>32</sup> Felix Christ, *Jesus Sophia*. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, 1970, 81—99, will zeigen, daß Jesus hier als die Weisheit rede. Die Stelle sei Ausdruck einer Sophia-Christologie, die sich auch in Mt 11,19 b par. 28—30; (Lk 11,49—51 par Mt 18,34 ff); Mt 23,37—39 par findet: „Jesus tritt bei den Synoptikern als Sprecher und Träger der Weisheit, darüber hinaus aber auch als die Weisheit selbst auf“ (153). Die ältesten Träger dieser Sophia-Christologie seien vermutlich „judenchristlich-„gnostisierende“ Kreise in Palästina“ gewesen; möglicherweise habe Jesus selber sich schon als Sophia verstanden (154). M. E. schließt Christ, ähnlich wie Ulrich Wilckens, *ThW VII*, 516, aus der Anlehnung an Wendungen der Weisheit zu schnell auf personale Identifikation mit ihr. Wenn später in der hellenistischen Christologie Aussagen über die Sophia, z. B. ihre Präexistenz, als Vorstellungshilfen aufgenommen wurden, so bedeutet dies nicht eine „Sophia-Christologie“.

dem ihm begehrenden Wirken Jesu nicht einfach vorübergehen, er kam an ihm zu Fall (Mt 11,6 par). Dies geschah in den Erdentagen gerade durch ein Jesu persönlichen Anspruch verhüllendes Wirken; denn dadurch wurden die Betroffenen nicht mit dem formalen Anspruch eines Menschen, sondern mit der durch diesen Menschen geschehenden Sache Gottes konfrontiert.

#### d) Die Traditionsgeschichte des Messiasgeheimnisses

In den dreißiger Jahren hatte sich die Diskussion dieser Frage auf eine Alternative zugespitzt: *Bultmann* und seine Schule vertraten mit *Wrede* die Auffassung: Das Messiasgeheimnis ist nichts anderes als eine Theorie des Evangelisten Markus. Demgegenüber entwickelte *Julius Schniewind* zuletzt in seiner Bearbeitung des Markus- und des Matthäusevangeliums für das NTD die These: Das Messiasgeheimnis war Wirklichkeit des Erdenwirkens Jesu. Eine Übersicht über die Diskussion gibt *Erik Sjöbergs* Buch über den verborgenen Menschensohn. Heute ist diese Alternative überholt; die Vorstellungen um das „Messiasgeheimnis“ verteilen sich auf vier verschiedene Schichten.

1. Die älteste Schicht ist das Messiasgeheimnis als *Strukturelement des Wirkens Jesu*: Er redet von dem gegenwärtigen Kommen des Reiches, von der Erfüllung und vom Menschensohn nur eigentümlich verschlüsselt. Dies dürfte historisch ein Grundzug seines Wirkens gewesen sein.

2. Dieses Strukturelement seines Wirkens wird *in den Logien* vom Geheimnis des Reiches (Mk 4,11 par) und von der verborgenen Offenbarung (Mt 11,25 f par) zur Sprache gebracht. Diese Logien könnten pneumatische Reflexion der ältesten Gemeinde sein, wahrscheinlicher aber gehen sie auf Jesus selbst zurück. Sie kennzeichnen das Geheimnis als Verhüllung bzw. Verborgenheit der Offenbarung.

3. Aus dieser Tradition entwickelte *Markus* das Schema: Eröffnung der Messianität an die Jünger mit Schweigegebot und Mißverstehen bis zur Erhöhung Jesu. Mit Hilfe dieses Schemas gestaltete Markus die Gattung „Evangelium“ und prägte zugleich jedem Leser ein: Es ist nicht machbar, sondern Geschenk des Findens, wenn jemand Jesus als den Verheißenen erkennen kann.

4. Während Markus so diesen Überlieferungskomplex ausgestaltete, drängen ihn *Matthäus* und *Lukas* zurück. Sie betonen nur die grundsätzliche Verborgenheit der Heilsoffenbarung: Mt 11,25 f par; 16,17. Von der Verhüllung werden nur Überlieferungselemente weitergegeben. Sie finden sich überraschenderweise auch in dem von der synoptischen Überlieferung unabhängigen Johannes-Evangelium, z. B. in Joh 10,24: „Wie lange hältst du uns noch hin? Wenn du der Christus bist, so sage es uns doch frei heraus! Jesus antwortete ihnen: Ich habe es euch gesagt, und ihr glaubt nicht.“

Vom „Messiasgeheimnis“ her wird die Anwendung der Bezeichnung „Menschensohn“ ein Stück weit verständlich.

## § 19: Der Menschensohn

Zu 1—5: Hans Lietzmann, *Der Menschensohn*, 1896; Rudolf Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1940<sup>2</sup>; Erik Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946; ders., *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, 1955; Philipp Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn* (1957), in: Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 55—91; ders., *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit Heinz Eduard Tödt und Eduard Schweizer*, ebd. 92—140; Heinz Eduard Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, 1959 (1963<sup>2</sup>); Eduard Schweizer, *Der Menschensohn*, ZNW 50 (1959) 195—209; Hahn, *Hoheitstitel*, 1962 (1966<sup>3</sup>); A. J. B. Higgins, *Jesus and the Son of Man*, 1964; Carsten Colpe, *ThW VIII*, 403—481. — Zu 6—8: Gustaf Dalman, *Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, 1887; Hans Walter Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 1942; Harald Hegermann, *Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta*, 1954; Eduard Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1955 (1963<sup>2</sup>); Erich Fascher, *Jes 53 in christlicher und jüdischer Sicht*, 1958; Walther Zimmerli — Joachim Jeremias, *pais theou*, *ThW V*, 635—713; Joachim Jeremias, *polloi*, *ThW VI*, 536—545; Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, 1967; Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967; Matthew Black, *The 'Son of Man' Passion Sayings in the Gospel Tradition*, ZNW 60 (1969), 1—8; Hans Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, 1970; Hermann Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*, 1972, 151—225; Jürgen Roloff, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk 10,45 und Lk 22, 27)*, NTS 19 (1972/73), 38—64; Heinz Schürmann, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? in: Orientierung an Jesus. Festschr. f. Josef Schmid*, hg. Paul Hoffmann, 1973, 325—363. — Zu 9: Joachim Bieneck, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker*, 1951; Hahn, *Hoheitstitel*, 280—346; Cullmann, *Christol.* 276—313; Werner Kramer, *Christos — Kyrios — Gottessohn*, 1963, 105—123; B. M. F. van Iersel, *„Der Sohn“ in den synoptischen Jesusworten*, 1964<sup>2</sup>; Peter Wülfing von Martitz, *Georg Fohrer, Eduard Lohse, Eduard Schweizer, hyios*, *ThW VIII*, 336—340. 347—354. 361—363. 367—392; Felix Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, 1970, 85—99.

Unter dieser Überschrift fragen wir nun abschließend nach dem Selbstverständnis Jesu, insbesondere nach dem Geheimnis seiner Passion wie seiner Gottesbeziehung; denn die Synoptiker entwickeln all dies weithin in Aussagen über „den Menschensohn“. Freilich, wie Jesus sich und seinen Weg verstand, hängt letztlich nicht an der Frage, wie weit und in welchem Sinn er die Bezeichnung „Menschensohn“ auf sich anwandte. Entscheidend ist immer, was er durch die Weise seines Umgehens mit den Menschen von sich selber zum Ausdruck brachte. Die Untersuchung der Bezeichnung aber hilft eben dies und damit den Hintergrund seines Wirkens präzise zu erfragen und zur Sprache zu bringen. Deshalb hat sich die Forschung sehr eingehend mit dieser einzigen Selbstbezeichnung Jesu befaßt.

### 1. Vorkommen und Sinn des Begriffs

a) In den synoptischen Evangelien finden wir ca. 70mal die eigentümliche Wendung „der Sohn des Menschen“ (*ho hyios tou anthrōpou*), und zwar durchweg in Selbstaussagen Jesu. Die Wendung ist im Griechischen genauso fremdartig wie im Deutschen. Sie gibt eine geläufige aram. bzw. hebr. Wendung buchstäblich wieder: *bar-enascha* bzw. *ben-adam* ist in Jesu Umwelt „der Mensch“ als einzelner des Kollektivs oder „ein Mensch“ oder „jemand“; die Wendung steht jedoch nicht für „ich“. Man hätte sie nicht buchstäblich ins Griechische übernommen, wäre sie nicht als *Terminus* verstanden worden. Sie wird in den Evangelien, wie vorher schon in der jüdischen Apokalypstik, als eine *Bezeichnung des endzeitlichen Heilsmittlers* gebraucht<sup>1</sup>. Es kann höchstens gefragt werden, ob der Begriff an der einen oder anderen Stelle ursprünglich nicht titular gemeint war.

b) Im übrigen NT begegnet die Wendung ca. 12mal im Johannesevangelium, sonst nur noch einmal selbständig, in der Vision des sterbenden Stephanus (Apg 7,56), und im übrigen zweimal als Zitat von Dan 7,13 in Offb 1,13 f und 14,14, sowie einmal als Zitat von Ps 8,6 in Hebr 2,6. An der letzten Stelle liegt die allgemeine Bedeutung „Mensch“ vor, an allen übrigen Stellen der Titel, den wir als „Menschensohn“ wiedergeben können.

### 2. Zur traditionsgeschichtlichen Herkunft

Aus der Wortstatistik ergeben sich bereits wichtige Folgerungen über die Herkunft der Bezeichnung:

a) Sichtlich wurde die Bezeichnung „Menschensohn“ *von der hel-lenistischen Kirche in der Christologie nicht verwendet*; sie fehlt in der gesamten Briefliteratur des NT<sup>2</sup>. Griechisch sprechenden Menschen war sie unverständlich; Ignatius (Eph 20,2) gebraucht die Wendung, um Jesu menschliche Herkunft auszusagen: „... in Jesus Christus ... , dem Menschensohn und Gottessohn.“

b) Die Bezeichnung findet sich jedoch in dem um 100 entstandenen Johannesevangelium, obgleich sie in der Christologie des Evangelisten und seiner Gemeinde keinen Platz hatte. Sie *haftet also an der Evangelienüberlieferung*. In ihr wurden Aussagen über den Menschensohn nicht lediglich tradiert, sondern durch Reflexion *weitergebildet*.

Ganz eindeutig sind die *johanneischen* Menschensohnworte über entsprechende synoptische Worte hinaus weiter entwickelt. Hieß es z. B. in Mk 8,31: „Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden ... und nach drei Tagen auferstehen“, so formuliert Joh 3,14: „Der Menschensohn muß erhöht werden“, und versteht „erhöhen“ doppelsinnig von der Erhöhung ans Kreuz und zu Gott.

<sup>1</sup> Carsten Colpe, ThW VIII, 404—408, insbesondere Anm. 17.

<sup>2</sup> Wahrscheinlich hat Paulus den Titel gekannt: Er deutet Ps 8, der vom „Menschensohn“ spricht, messianisch (1 Kor 15,27; Phil 3,21) und stellt Christus als „den Menschen“ typologisch Adam gegenüber (1 Kor 15,21; Röm 5,15). Aber er verwendet den Titel nie.

Sichtlich wurden Aussagen über den Menschensohn aber auch in der *synoptischen* Überlieferung ständig weiter bearbeitet. Vor allem fällt auf, daß schon innerhalb der Parallelüberlieferung die Bezeichnung und das Personalpronomen vielfach wechseln. In Mk 8,27 wird das zum Petrusbekenntnis führende Gespräch mit der Frage eingeleitet: „Wer sagen die Menschen, daß ich sei?“ Matthäus setzt dafür: „... daß der Menschensohn sei“, so daß die geheimnisvolle Bezeichnung durch das folgende Bekenntnis erläutert wird: Der Menschensohn ist „der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“. Umgekehrt, jedoch in derselben Absicht zu erläutern, verfährt Matthäus in 10,32 und formuliert: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem werde ich mich bekennen ...“, während Lk 12,8 fortfährt: „Zu dem wird sich der Menschensohn bekennen.“ Daß die Bezeichnung insgesamt weit überwiegend für das Personalpronomen eingesetzt wurde als umgekehrt, wie *Joachim Jeremias* und ihm folgend *Carsten Colpe* annehmen<sup>3</sup>, ist nicht zu erweisen.

c) Die traditionsgeschichtliche *Wurzel* der Menschensohnworte aber müßte, auch wenn diese sich bei der Tradierung stark vermehrt haben sollten, nach der Wortstatistik *bei Jesus selbst* gesucht werden; denn es sind ja *durchweg Selbstaussagen*.

So überrascht es, von *Wilhelm Bousset* bis *Hans Conzelmann* zu hören<sup>4</sup>, die Aussagen über den Menschensohn seien von Haus aus *Christologie der palästinischen Kirche*. Dann wäre von dieser Christologie jedoch *keine einzige Gemeindeformel*, weder ein Kerygma, noch ein Bekenntnis, noch ein Gebet, außerhalb wie auch im Grunde innerhalb der Evangelien erhalten geblieben! Die wenigen Aussagen über den Menschensohn außerhalb der Synoptiker sind durchweg prophetische Visionen: Apg 7,56; Offb 1,13 ff; 14,14. Die „Menschensohn-Christologie“ müßte daher ursprünglich ausschließlich Wort frühchristlicher Prophetie gewesen sein. Die erste Gemeinde wäre dann eine enthusiastische apokalyptische Gruppe gewesen, — ein Bild, das auch den Rückschlüssen aus den paulinischen Briefen widerstreitet. Und doch waren es gewichtige Gründe, die diese Annahme veranlaßten, wie der Blick auf die Einzeldiskussion erweist.

### 3. Die Diskussion über die Herkunft der Aussagenkreise

Die synoptischen Menschensohn-Logien entwickeln *drei prägnante Vorstellungen*, die sich im einzelnen noch aufgliedern lassen: 1. Der Menschensohn wird in naher Zukunft als Weltrichter erscheinen. 2. Der Menschensohn muß nach Gottes Heilsplan leiden und auferstehen; er ist das Subjekt der Leidensankündigungen. 3. Der Menschensohn ist in Vollmacht oder auch in Niedrigkeit bereits gegenwärtig.

Die Herkunft dieser drei Vorstellungskreise wurde *in der neueren Diskussion* wie folgt erklärt:

<sup>3</sup> Joachim Jeremias, Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien, ZNW 58 (1967), 159—172; ders., Theol. 250 f: Daß der Titel durch das Pronomen ersetzt worden sei, sei „in keinem einzigen Fall nachweisbar“; ebenso Carsten Colpe, ThW VIII, 411 f. M. E. aber wird z. B. bei dem Spruch vom Bekennen durch die Ich-Form in Mt 10,32 das Rätselwort vom Menschensohn Lk 12,8 nachträglich entschlüsselt.

<sup>4</sup> Bousset, Kyrios, 5—10 (mit der Einschränkung, daß „vielleicht diese und jene“ Stelle von Jesus stammen könne); Conzelmann, Theol. 152—156.

a) Nach *Bultmann* (Theol. § 4,3) geht auf Jesus nur der erste Vorstellungskreis zurück; denn für ihn seien die Denkvoraussetzungen in der jüdischen Apokalyptik gegeben, die den Menschensohn als den kommenden Weltrichter erwartete. Diese Erwartung greife Jesus auf und erkläre nach Lk 12,8 f: „Wer sich zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes.“ Der Menschensohn sei ein anderer als Jesus, aber er werde gemäß der Entscheidung, die jetzt für oder gegen Jesu Verkündigung gefordert ist, entscheiden. Erst die Gemeinde habe dann — naheliegenderweise — Jesus und den Menschensohn identifiziert. Die religionsgeschichtlich in keiner Weise vorbereiteten Leidensankündigungen seien sämtlich *vaticinia ex eventu*, späte Gemeindebildungen. Von den Worten über den gegenwärtigen Menschensohn könnte das eine oder andere echt sein (§ 19,5), aber der Begriff habe dann nicht den titularen Sinn, sondern sei einfach mit „Mensch“ zu übersetzen.

Diese traditionsgeschichtliche Beurteilung ist sachlich verständlich. Denn ist es nicht geradezu unvorstellbar, daß der Mensch Jesus sich mit dem kosmischen Richter an Gottes Statt identifiziert hätte? So folgte die Schule *Bultmanns* weithin dieser Beurteilung. Sie wurde z. B. übernommen von *Günther Bornkamm* (Jesus von Nazareth, S. 206 ff), wie in den ihm nahestehenden Arbeiten von *Heinz Eduard Tödt* (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959) und *Ferdinand Hahn* (Christologische Hoheitstitel, 1963), die durch sorgfältige Einzelanalyse die Entwicklung dieses Überlieferungskomplexes ermitteln wollen.

b) Demgegenüber führten andere Vertreter der Schule, *Philipp Vielhauer*<sup>5</sup>, *Ernst Käsemann*<sup>6</sup> und *Hans Conzelmann* diesen Ansatz weiter. Nach *Conzelmann* setzt das Wort vom Bekennen und Verleugnen (Lk 12,8) die Identität Jesu mit dem Menschensohn und als Situation die Vorführung der Jünger vor Gericht voraus; das Wort könne daher erst nach Ostern in der Gemeinde entstanden sein<sup>7</sup>. Für Jesus aber gelte, wie vorher schon *Vielhauer* formulierte: „Kein Menschensohnwort ist authentisch; Jesus hat den Menschensohn nicht verkündigt, — weder so, daß er sich mit ihm identifiziert, noch so, daß er einen anderen als Menschensohn erwartet hat.“<sup>8</sup> Man habe ihm die Worte in den Mund gelegt, weil sie von den urchristlichen Propheten ausgingen, die in seinem Namen redeten<sup>9</sup>. Sie paßten sachlich nicht in Jesu Verkündigung; denn er habe das Kommen von Gottes Königsherrschaft verkündigt. Neben diesem Kommen Gottes habe ein Messias oder Menschensohn keinen Platz. *In keinem Logion* seien ja *Gottes Reich und Menschensohn miteinander verbunden!* Diese Beobachtung ist richtig, sie ist jedoch anders zu erklären: Das Kommen des Reiches wird öffentlich, das des Menschensohnes aber *speziell den Jüngern angekündigt*<sup>10</sup>.

Nach allem fällt es sichtlich schwer, die Menschensohnworte von der Vorstellung des apokalyptischen Menschensohn-Weltrichters aus zu verstehen. Wie kann man diesen mit dem geschichtlichen Jesus in Verbindung bringen? Wie kann man von seinem Wirken und insbesondere von seinem Leiden in der Geschichte sprechen?

c) Daher versuchte *Eduard Schweizer*<sup>11</sup> einen anderen begriffsgeschichtlichen Ansatzpunkt: Der Prophet *Hesekiel* werde etwa 87mal als „Menschensohn“ angedredet, und

<sup>5</sup> Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu (1957), in: Aufsätze zum NT, 55—91.

<sup>6</sup> Jesus und der Menschensohn, ZThK 60 (1963), 170.

<sup>8</sup> Exeg. Vers. II, 102 u. a.

<sup>7</sup> Theol., 155 f.

<sup>9</sup> Ebd. 172.

<sup>10</sup> So nun auch Jeremias, Theol. 254 f.

<sup>11</sup> Der Menschensohn (zur eschatologischen Erwartung Jesu), ZNW 50 (1959), 195—209; ders., Erniedrigung, 33—52.

das ihm Gesagte passe auf Jesus und seine Menschensohn-Worte: „Als ‚Menschensohn‘ muß er (Hesekiel) vom Geiste Gottes erfüllt (2,1 ff; 3,24 f; 11,4 f) als Wächter Israels (3,17; 33,7) sich Gottes Wort einverleiben und es seinem Volk ausrichten (2,3 ff). So muß er nicht nur die Sünde Israels schauen (8,5 ff), sondern mitten unter denen wohnen, die Augen haben zu sehen und doch nicht sehen, Ohren zu hören, und doch nicht hören (12,2 f), die über ihn reden, ihm nachlaufen und seinen Worten doch nicht gehorchen (33,30 ff), weil sie meinen, das Gericht sei noch fern (12,27). Darum wird seine Verkündigung zu Rätselspruch und Gleichnisrede (17,2; vgl. 21,5). Ihnen muß er das Unheil verkündigen (6,1 ff; 7,1 ff und oft), ja mit seiner Predigt den Sündern das Urteil sprechen (20,3 f; 22,2; 22,36) und sie geradezu töten (11,4.13; 21,19 ff). Er muß sogar darüber hinaus selbst, zum Wahrzeichen für Israels Not, Entbehrung und Leiden auf sich nehmen (4,9 ff; 5,1 ff; 12,6.11.17 ff; 21.11.17; 24,16 ff.27). Aber auch den kommenden guten Hirten (34,23 ff), die eschatologische Reinigung durch Gottes Geist (36,17.25 ff), die ‚Totenaufstehung‘ (37,1 ff) und die künftige Herrlichkeit (40,4; 43,7.10; 47,6) darf er ankündigen, ja Auferstehung und Weltgericht selbst in Bewegung setzen (37,9 f vgl. 15 ff; 39,17 ff)<sup>12</sup>. Von diesem begriffsgeschichtlichen Ansatz aus ergibt sich für *Schweizer* traditionsgeschichtlich, daß jeder der drei Aussagenkreise mit zentralen Worten auf Jesus selbst zurückgeht; denn in diesem Sinn konnte sich Jesus als „Menschensohn“, d. h. als (endzeitlicher) Prophet verstehen.

M. E. ist es zwar möglich, daß diese Verwendung des Begriffes, die Jesus wie der ersten Gemeinde bekannt war, als Denk Voraussetzung auf die Bildung der synoptischen Menschensohnworte mit einwirkte; es liegt jedoch keine einzige Anlehnung an ein Wort Hesekiels vor, die dies erweisen würde. Der eigentliche Ansatz ist auf alle Fälle der apokalyptische Menschensohn, der nach Dan 7 das Kommen der Gottesherrschaft repräsentiert. Daher verweist auch die spätere Reflexion über den Menschensohn auf Dan 7,13 (Mk 13,26; 14,62; Offb 1,13; 14,14), aber nie auf Hesekiel oder Psalm 8.

d) Die apokalyptische Menschensohnvorstellung bedarf jedoch über das, was *Bousset* und *Bultmann* voraussetzten, hinaus einer neuen religionsgeschichtlichen Klärung. Diese nahm *Carsten Colpe* in ThW VIII, 403—433 in Angriff. Er machte klar, daß die drei Texte der atl. jüdischen Apokalyptik über den Menschensohn (Dan 7, äth Hen und 4 Esra) sehr unterschiedliche Vorstellungen entwickeln, und revidierte die herkömmliche religionsgeschichtliche Ableitung der Vorstellung durch folgende These: Die Übertragung der Herrschaft von dem „Hochbetagten“ auf den „Menschensohn“ (Dan 7,14) habe ihre nächste Entsprechung in einem kanaanischem Mythologumenon, nach dem die Herrschaft von dem alten auf den jungen Gott übergeht (418—422); dagegen finde sich in den verschiedenen Spielarten der Urmenschvorstellung, an die man vielfach als Quelle dachte, speziell in den jüdischen Adamsspekulationen oder in der gnostischen Urmenschvorstellung, keine wirkliche Analogie (411—418).

Besteht mit jener Entsprechung ein genetischer Zusammenhang, der bei dem großen zeitlichen Abstand durch eine Reihe von unbekanntem Zwischengliedern vermittelt sein müßte, dann wären bei der Übernahme dieser Vorstellung die atl. Aussagen über Gott in ähnlicher Weise aufgeteilt worden wie später, als in der Christologie die atl. Aussagen über das eschatologische Hervortreten Gottes (Jes 45,22 ff) auf den Erhöhten als den Kyrios übertragen wurden (Phil 2,10 f). Diese Ableitung würde auf alle Fälle erklären, warum der Menschensohn die eschatologischen Funktionen Gottes übernimmt<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Schweizer, Erniedrigung, 34 f.

<sup>13</sup> Dies vermag die Hypothese von Jeremias, Theol. 257 f, der Menschensohn sei ein zu Gott entrückter Mensch, der wiederkehre, nicht. Sie kann sich im Grunde nur auf den sekundären Anhang der Bilderreden, die Entrückung Henochs (äth Hen 70 f), berufen.



Auf dem Hintergrund dieser Diskussion soll nun im folgenden versucht werden, eine eigene Auffassung zu entwickeln.

#### 4. Der kommende Menschensohn

a) Vergegenwärtigen wir uns zunächst *die wichtigsten Stellen* dieses Kreises! Von den drei Stellen in der Markusüberlieferung über ein zukünftiges Kommen des Menschensohns sind Mk 13,26 b und 14,62 b sekundär in Anlehnung an Dan 7,13 gebildet. Dagegen ist Mk 8,38 par Lk 9,26 alte Dublettenüberlieferung zu Mt 10,32 par Lk 12,8. Von den übrigen drei Stellen aus Q ist eine der sekundäre Weckruf in Mt 24,44, während zwei auf den „Tag des Menschensohns“ verweisen (Lk 17,24.26; par Mt 24,27 [= 30.])<sup>37</sup> setzt dafür „die Parusie des Menschensohns“. Weiterhin finden sich im Sondergut einige alte Überlieferungen, so Mt 10,23; 19,28 (vgl. Lk 22,30) und Lk 18,8. Dagegen sind Mt 24,30 und 25,31 wohl ebenso wie Lk 17,22.30; 21,36 redaktionelle Bildungen. Nach *Colpe* (435—441) gehen acht Logien über den kommenden Menschensohn wahrscheinlich auf Jesus selber zurück: Lk 17,24.26 par Mt; 17,30 (S); 18,8 (S); 21,26 (S); 22,69 (S); Mt 10,33 (S). Diese Worte sind, abgesehen von der (m. E. redaktionellen Stelle) Lk 22,69, nach dem vorwiegenden Kontext sämtlich an die Jünger gerichtet; sehr wahrscheinlich waren die Menschensohnworte von Hause aus Jünger-Worte! Ihre Zurückführung auf Jesus aber will entscheidend an dem Wort vom Bekennen und Verleugnen erwogen werden, das *Colpe* als ein Ich-Wort ansieht (441). Es lautet in der ältesten Form Lk 12,8:

„Jeder, der sich zu mir bekennt vor den Menschen,  
zu dem wird sich auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln  
Gottes.

Wer mich vor den Menschen verleugnet,  
der wird vor den Engeln Gottes verleugnet werden.“

In welcher Funktion ist der Menschensohn hier gedacht? Er ist wohl nicht Zeuge im Weltgericht, sondern Richter an Gottes Statt. Aus welcher Tradition und Situation ist diese Aussage erklärbar?

b) *Vergleichbare Aussagen* über den Menschensohn begegnen in der *atl.-jüdischen Apokalyptik* in drei Texten:

1. In Dan 7 folgt in einer apokalyptischen Vision auf vier Raubtiere, die von unten aus dem Meer aufsteigen, „einer wie ein Menschensohn“, der von oben mit den Wolken des Himmels kommt. Ihm wird nach 7,14 vom „Hochbetagten“ die Weltherrschaft verliehen. Die vier Raubtiere sind Bilder der vier letzten Weltreiche, der von oben kommende Mensch ist Symbol für das Reich „der Heiligen des Höchsten“ (7,27).

2. In den *Bilderreden des äth. Henochbuches*, Kp. 37—71, die wahrscheinlich im 1. Jh. v. Chr. entstanden sind<sup>14</sup>, ist der Menschensohn nicht mehr visionäres Symbol, son-

<sup>14</sup> Sie wurden nach Erik Sjöberg, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946, und nach Jeremias, *Theol.* 257, wie aus äth Hen 56,7 zu schließen ist, nach dem

dern eine präexistente himmlische Gestalt, die am Ende nicht nur als Weltherrscher, sondern auch als Weltrichter hervortritt. Er existierte bereits vor Erschaffung der Welt am Thron des Höchsten (48,3,6 f; 62,7); am Ende wird er nicht nur wie nach Daniel die Weltherrschaft übernehmen (48,5; 69,26), sondern auch das Gericht halten (62,5; 69,27.29). Im einzelnen sind die Aussagen sehr differenziert. Sie reden auch nicht von „dem Menschensohn“, sondern von „diesem Menschensohn“ u. ä. und nennen neben ihm den wohl mit ihm identischen „Auserwählten“.

3. In dem um 90 n. Chr. niedergeschriebenen 4. *Esrabuch* ist der Menschensohn zunächst wieder wie bei Daniel Gestalt einer apokalyptischen Vision: Aus der Mitte des Meeres kommt „etwas wie ein Mensch“ hervor und „dieser Mensch“ fliegt in den Wolken des Himmels, wirft ein unzählbares Heer nieder und sammelt ein friedliches Heer (13,1—13). Nach der Deutung des Bildes (15,25—52) ist „der Mann“, der, durch den Gott „die Schöpfung erlösen will“ (13,25), „sein Sohn“ (ursprünglich wohl „sein Knecht“) (13,32)<sup>15</sup>. Und diesem wird dann im wesentlichen doch nur zugeschrieben, was nach Ps Sal 17 vom Messias erwartet wird, der Sieg über die gottfeindlichen Völker und die Sammlung des wahren Israel<sup>16</sup>.

Die drei apokalyptischen Texte entwerfen demnach kein einheitliches Bild vom Menschensohn. Vergleicht man sie mit den synoptischen Menschensohn-Worten, so berühren sich die Aussagen des äth. Henoch und des 4. Esra nirgends unmittelbar mit ihnen. Beide Bilder unterscheiden sich auch inhaltlich erheblich von den synoptischen. In den Synoptikern wird z. B. mit dem Menschensohn nie wie im äth Hen eine Präexistenzvorstellung verbunden, obgleich schon Markus eine entsprechende Christologie geläufig war. Die synoptischen Aussagen knüpfen demnach nicht an die apokalyptischen Traditionen an, die durch den äth Hen und den 4. Esra repräsentiert werden. Dagegen wird Dan 7,13 mehrfach zitiert, jedoch nur an späten, sekundären Stellen (Mk 13,26 par; 14,62 par). Immerhin war dieses Kapite! Jesus wie der frühen Gemeinde geläufig. Es war für sie wohl ebenso ein Ansatzpunkt für die Menschensohnvorstellung wie für den äth Hen, den 4. Esra und die Rabbinen. Demnach scheinen die synoptischen Aussagen über den Menschensohn ähnlich wie die über das Reich Gottes nur eine sehr allgemeine Vorstellung vorauszusetzen, nämlich der Menschensohn werde als eschatologische Heilsmittlergestalt das Weltgericht vollziehen und Gottes Herrschaft aufrichten. Es ist nicht anzunehmen, daß die Synoptiker, wie *Colpe* vermutet (S. 431 f),

---

Parther-Einfall in Palästina (:0/39 v. Chr.) niedergeschrieben, schwerlich, wie J. C. Hindley, *Towards a Date for the Similitudes of Enoch*, NTS 14 (1967/8), 551—565 will, erst nach dem Parther-Krieg Trajans. Daß man bisher in Qumran wohl Fragmente der vier übrigen Teile des äth Hen, aber keines aus den Bildreden gefunden hat, macht zwar nicht ihren jüdischen Ursprung, wohl aber ihre Verbreitung in Jesu Tagen fraglich.

<sup>15</sup> Vgl. Joachim Jeremias, *ThW V*, 680 Anm. 196.

<sup>16</sup> Vielleicht ist auch der Hinweis auf den „Mann“ in Sib 5,256.414 (ca. 70—100 n. Chr.) jüdischen, nicht christlichen Ursprungs (so Jeremias, *Theol.*, 257 Anm. 61). Bei den Rabbinen wird Dan 7,13 auf den Messias gedeutet, aber dies geschieht nur selten (*Bill. I*, 486 f; 956 ff); diese Deutung vertritt auch Tryphon in Justins *Dialog* (32,1).

eine eigene jüdische Tradition aufnehmen. Der spezifische Inhalt der Menschensohnaussagen ist vielmehr aus dem Wirken Jesu entwickelt. Zu fragen ist nur, wieweit dies durch ihn selbst und wieweit es durch die reflektierende Bearbeitung der Jesusüberlieferung in der Gemeinde geschehen ist.

c) Um diese Frage für Lk 12,8 zu klären, muß zunächst ermittelt werden, wie hier das *Verhältnis Jesu zum Menschensohn* gedacht ist. Der Wortlaut des Spruches fordert die Identität; denn „verleugnen“ besagt, einen nicht kennen wollen, den man kennt (Mk 14,71 f). Ist es jedoch denkbar, daß sich der Mensch Jesus mit dem eschatologischen Weltrichter identifizierte? Er erklärt ja auch nie, wie er der himmlische Menschensohn-Weltrichter werde! Auch die Leidensankündigungen führen immer nur zur Auferstehung, nie zur Parusie. Und doch: Die eigentümliche Verschlüsselung der Aussage paßt nicht in die Situation der Gemeinde, wohl aber in die Jesu. Der Spruch vollzieht gerade keine eindeutige Identifizierung; er bietet nicht apokalyptisch aufklärende Esoterik, sondern Verhüllung im Sinn der Grundschrift des Messiasgeheimnisses (§ 18,5 c). Den Jüngern wird in Vollmacht eine Zusage gegeben, die sie an Jesus bindet und nur im Vollzug der Nachfolge verständlich wird: Wer sich hier in die Nachfolge einweisen läßt, zu dem wird sich der Weltrichter stellen als einer, der ihn kennt. Wer in der Nachfolge verharrt, ist für immer gerettet. Der Richter wird sich zu ihm stellen wie jetzt Jesus, und dies wird dann genauso wie jetzt die gnädige Zuwendung Gottes sein. Es ist demnach nicht ein phantastisches Spiel, sondern *Verlängerung seines gegenwärtigen Wirkens*, wenn Jesus sich in dieser kerygmatischen Zusage verhüllt mit dem kommenden Weltrichter in eins setzt, — ohne zu erklären und erklären zu können, wie er in diese Position kommen wird. (Die Annahme, daß der Menschensohn hier nur als Entlastungs- bzw. Belastungszeuge im Gericht gedacht sei, nimmt der Aussage die Spitze, ohne die Schwierigkeiten zu beheben.) Jesu Wirken legt tatsächlich eine derartige personale Zuspitzung der Enderwartung nahe; denn es ist auf das Reich ausgerichtet, das eben durch seine Person nach den Menschen greift. Er gibt den Menschen nie lediglich etwas, sondern letztlich immer sich selbst.

Demnach hat Jesus sehr wahrscheinlich selbst die Menschensohnvorstellung als Modell aufgegriffen und sie so gefüllt, daß sie zentraler Ausdruck seiner Sendung wurde. Hat er auch die beiden anderen Aussagenkreise entwickelt, die nicht mehr direkt an die apokalyptische Menschensohnvorstellung anknüpfen?

### 5. Der gegenwärtige Menschensohn

Unter den Worten über den gegenwärtigen Menschensohn sind Mt 13,37.41; 16,13.28 wie Lk 19,10; 22,48, sämtlich S, redaktionell. In der älteren Tradition aber zeichnen sich zwei *Aussagenreihen* ab; die eine ist Markus-, die andere Q-Überlieferung.

a) Bei Markus wird zweimal eine *gegenwärtige Vollmacht* des Menschensohns hervorgehoben: Er ist „Herr über den Sabbat“ (Mk 2,28 par) und hat „Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben“ (Mk 2,10 par). — genau diese beiden Aussagen unterstreicht Matthäus redaktionell durch die Zitierung von Hos 6,6 (Mt 9,13; 12,7).

Nach *Bultmann*<sup>17</sup> gehen beide Worte auf Jesus zurück, jedoch sei hier Menschensohn ursprünglich nicht Titel, sondern „Umschreibung für ‚Ich‘“. Demgegenüber sieht *Conzelmann*<sup>18</sup> mit Recht, daß beide Worte eine Jesus eigene Vollmacht meinen und schreibt sie deshalb der Gemeinde zu. Aber warum sollte Jesus nicht selbst zur Sprache gebracht haben, was zweifellos durch ihn selbst geschah? Hat er „Menschensohn“ als Chiffre aufgegriffen, dann konnte er mit ihrer Hilfe in verhüllender Mehrdeutigkeit auch dieses eschatologische, „richterliche“ Handeln „des Menschen“ aussagen.

b) Dieselben traditionsgeschichtlichen Erwägungen ergeben sich zu den drei Worten aus Q über die *Niedrigkeit des Menschensohns*. Nach *Bultmann*<sup>19</sup> könnten sie von Jesus stammen, seien jedoch nicht titular. Aber Mt 8,20 par: „Die Füchse haben Höhlen . . ., der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann“, redet nicht in schwermütiger Weisheit von der Heimatlosigkeit des Menschen, sondern von dem Menschensohn, der auf Erden ein Fremdling ist, weil er dem Himmel zugehört. Auch in Mt 11,19 par: „Der Menschensohn kam, ißt und trinkt . . ., der Zöllner- und Sündergeselle“, ist er der Fremde und Hohe, der sich den Sündern zuwendet. Nach Mt 12,32 par wird das „Wort gegen den Menschensohn“ vergeben, weil er der Hohe verhüllt in Niedrigkeit ist. Die drei Worte sind titular gemeint; das erste ist auf alle Fälle typisch für die Situation Jesu, nicht aber für die der Gemeinde<sup>20</sup>.

### 6. Das Leiden des Menschensohnes

Ungleich schwieriger ist dieser dritte Vorstellungskreis. Hier führt die Bezeichnung Menschensohn auf eine weitere wichtige Perspektive der Person Jesu: Weist der erste auf das Kommen der eschatologischen Gottherrschaft durch ihn und der zweite auf die Gegenwart des „ganz An-

<sup>17</sup> Trad, 13,160 f.

<sup>18</sup> Theol. 153.

<sup>19</sup> Theol. § 4,3.

<sup>20</sup> So auch Schweizer, Erniedrigung, 44—46, gg. Conzelmann, Theol. 153.

deren“ in ihm, so dieser dritte auf die *Vollendung seines Weges durch die Passion*. Bei der traditionsgeschichtlichen Analyse überschneiden sich hier ständig die beiden Fragen: Woher stammen diese Ankündigungen der Passion? Und wie kam es zu ihrer Verbindung mit der Gestalt des Menschensohns?

a) Die erste traditionsgeschichtliche Frage wird hier bereits durch das völlig unterschiedliche *Vorkommen* der Worte von der Passion des Menschensohns in den *synoptischen Quellen* gestellt: Während der erste Aussagenkreis etwa gleichmäßig auf die beiden synoptischen Quellen verteilt ist, der zweite bei Markus und in Q unterschiedlichen Charakter hat, tritt der dritte *bei Markus* intensiv hervor und *fehlt in der Logienquelle*, denn die einzige Aussage über ein Sterben des Menschensohns in einer Q-Stelle, nämlich Mt 12,40, ist gegenüber par Lukas sekundär.

*Wie ist das Fehlen in der Logienquelle zu erklären?* Es wurde vermutet: Die Leidensankündigungen seien erst so spät entstanden, daß sie in Q, der ältesten synoptischen Quelle, nicht mehr aufgenommen wurden. Andere versuchen, das Fehlen aus der kerygmatischen Intention der Logienquelle zu erklären: Q wolle nicht Jesu Weg bezeugen, es wolle lediglich „die Verkündigung Jesu zur Weiterverkündigung“ aufbewahren<sup>21</sup>, es sei nicht vom Passionskerygma aus entworfen. Wir müssen jedoch stärker differenzieren. Auch Q sieht hinter Jesu Wirken seine Verwerfung durch Israel. Nach Lk 13,34 f par Mt 13,37—39 wird Jesus gleich allen Boten der Weisheit abgelehnt: Die Wendung „ihr habt nicht gewollt“ schließt für Q die Tötung ein, und die Ankündigung seines erneuten Kommens meint sein Erscheinen als Menschensohn, als der er bereits gegenwärtig ist<sup>22</sup>. So wird auch hier eine Passion des Menschensohns angedeutet, allerdings in grundlegend anderer Weise als in den Leidensankündigungen. Diese sind auf die Passionsgeschichte bezogen und von ihr her geprägt. Sie fehlen in der Logienquelle, weil sie keine Passionsgeschichte enthält, — sie setzt diese als Markus-Überlieferung voraus (§ 2,3 a).

b) Die Leidensankündigungen im *Markusevangelium* verteilen sich auf verschiedenartige *Gruppen*: 1. Die drei Leidensankündigungen im engeren Sinn des Worts, 2. die Verratsankündigung Mk 14,21 par, 3. zwei Worte von der Sühnewirkung des Sterbens: Mk 10,45 par Mt 20,28; 14,24 par; vgl. 1 Kor 11,25, 4. Bildworte von Jesu Sterben: Mk 10,38 a; 14,36 par und Mk 10,38 b (S); Lk 12,50 (S). Subjekt dieser Ankündigungen ist weithin, aber durchaus nicht immer der Menschensohn.

c) *Die drei Leidensankündigungen* im engeren Sinn des Wortes sind in vorliegender Gestalt sicher die jüngste Schicht dieses Überlieferungskom-

<sup>21</sup> Tödt, *Der Menschensohn*, 231.

<sup>22</sup> So Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, 1972, 187—190.

plexes. Sie sind zunächst der redaktionelle Leitfaden, mit dessen Hilfe Markus den Abschnitt zwischen dem Petrusbekenntnis und dem Einzug in Jerusalem gestaltet hat: Mk 8,31; 9,31; 10,33 f. Prüft man sie im einzelnen, so erweist sich *die dritte*, Mk 10,33 f, als *ein Summarium der Passionsgeschichte* in Form einer Vorhersage: „Der Menschensohn wird den Hohenpriestern und Schriftgelehrten ausgeliefert werden, und sie werden ihn zum Tode verurteilen und ihn den Heiden ausliefern und ihn verspotten . . .“

Um so bemerkenswerter ist es, daß in der *ersten Leidensankündigung*, Mk 8,31 par<sup>23</sup>, Wendungen des Passionskerygmas und der Passionsgeschichte deutlich von einem älteren Bestand abzuheben sind. In ihr finden sich nämlich die Wendungen „viel leiden“ und „verworfen werden“, die von Hause aus die ganze Passion meinen<sup>24</sup>. Aus diesen und anderen Beobachtungen läßt sich ein Grundbestand erschließen, der etwa lautet: „Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden (und nach drei Tagen auferweckt werden).“ So kommt die Kurzformulierung in Mk 9,12 (S); vgl. Lk 17,25 (S) dem ursprünglichen Bestand wohl am nächsten.

Fragt man nach der *Herkunft* dieses Grundbestands der ersten Leidensankündigung, so folgt aus philologischen Indizien, daß diese Formulierung nicht unmittelbar aus dem Aramäischen übertragen wurde. Das „er muß“ (*dei*) stammt aus griech. Sprachgebrauch. Es meint im außerbiblischen Griechisch das *fatum* (Schicksal), in der griechisch sprechenden jüdischen Apokalyptik den festgelegten Heilsplan Gottes für die Endzeit, in den Evangelien die Erfüllung der Heilszusage der Schrift. In Mk 9,12 wird nämlich das *dei* von Mk 8,31 durch einen Hinweis auf die Schrift ersetzt: „Und wie steht geschrieben vom Menschensohn, . . .?“<sup>25</sup> Nach diesen philologischen Zusammenhängen wurde der Grundbestand der ersten Leidensankündigung wohl in der frühen griechisch sprechenden palästinischen Urkirche formuliert.

Von der *zweiten Leidensankündigung*, Mk 9,31<sup>26</sup>, hebt sich die erste Zeile als Grundbestand ab. Und sie drängt geradezu, sie aramäisch wiederzugeben; denn dann ergibt sich ein Wortspiel: „Der Menschensohn

<sup>23</sup> Mit ihr gehören Lk 17,25 („zuerst muß er viel leiden . . .“) und Mk 9,12 b („wie steht geschrieben . . ., daß er viel leidet . . .“) zusammen. Traditionsgeschichtliche Analyse dieser Gruppe bei Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 186—197.

<sup>24</sup> Darauf machten Ernst Lohmeyer, Meyer-K. zu Mk 8,31, und Wilhelm Michaelis, ThW V, 912—915, aufmerksam.

<sup>25</sup> Dieser Sinn von *dei*, „muß“, wird im einzelnen von Walter Grundmann, ThW II, 21—25, und Erich Fascher, Theologische Beobachtungen zu *dei* im AT, ZNW 45 (1954), 244—252 belegt.

<sup>26</sup> Mit ihr gehören zusammen: Mk 14,41 c par („ausgeliefert in die Hände der Sünder“) und Lk 24,7 (S); Mt 26,2 ist redaktionell.

„wird in die Hände der Menschen (aram.: der Menschensohne<sup>27</sup>) ausgeliefert.“ Dieser einprägsame Rätselspruch geht sehr wahrscheinlich auf Jesus selber zurück<sup>28</sup>. Gott verstößt den Menschensohn — es ist *passivum divinum* — und gibt ihn den Menschen preis; das bedeutet Gericht! Diese Aussage paßt inhaltlich zu den ziemlich sicher von Jesus stammenden *Bildworten*, die in Mk 10,38 verbunden sind: Jesus erwartet eine Taufe, die Flut, die nach dem AT Gericht bedeutet, und den Becher, der nach dem AT ebenfalls Gericht aus Gottes Hand darstellt. Dieselbe Sicht spricht aus dem einzigen Kreuzeswort, das wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückgeht, Mk 15,34 par Mt 27,46: „Mein Gott . . ., warum hast du mich verlassen?“ Jesus sieht sich aus der Verbindung mit Gott, die für ihn das Leben war, verstoßen.

So erweisen sich die Leidensankündigungen des Markus, die in der Nacht des Verrats in dessen Ankündigung wie im Kelchwort ihre Spitze erreichen, traditionsgeschichtlich als ein vielschichtiger Komplex. Es ist schwer verständlich, daß *Conzelmann* (Theol. 153) immer noch dem Pauschalurteil *Bultmanns* (Theol. § 4,3) zustimmt, sie seien sämtlich *vaticinia ex eventu*.

d) Dieses Urteil geht schon deshalb fehl, weil es *die Gattung der Leidensankündigungen* verkennt. Sie sind, abgesehen von Mk 10,33 f, keine *vaticinia*, weder Orakel noch prophetische Vorhersagen, wie sie die letzte Reise des Paulus nach Jerusalem begleiteten (Apg 20,23; 21,4. 11). Sie wollen nicht das Geschick des Menschen Jesus vorhersagen oder erklären, sondern den Weg des Verheißenen aufdecken. Von ihm redet, ohne daß ein entsprechender Titel verwendet wird, eine der letzten Ankündigungen, nämlich das eschatologische Wort der Abendmahlseinssetzung, Mk 14,25 par: Jesus verheißt Erneuerung der Gemeinschaft mit sich in der Vollendung, weil die Seinen bisher durch ihn mit Gott verbunden waren. Deshalb ist es sinngemäß, wenn das Subjekt der zweiten Leidensankündigung sichtlich von Hause aus der Menschensohn war. Das Wort ist der Form nach eine apokalyptische Weissagung über den Weg des Menschensohns, als deren Erfüllung Jesus gedacht ist.

Auf Grund dieser Analyse der Tradition und der Form muß die Frage nach der Entstehung der „Leidensankündigungen“ so gestellt werden: Wie entwickelte sich die Vorstellung, daß der Weg des Verheißenen nach Gottes Heilsplan durch Todesleiden hindurchgehen muß, und wie wurde der „Menschensohn“ ihr Subjekt?

<sup>27</sup> Joachim Jeremias, ThW V, 711; ders., Theol. 267 f.

<sup>28</sup> So auch Patsch, a.a.O. (Anm. 23), 194 f und mit weiteren wichtigen Gründen Jeremias, Theol. 267 f. Popkes, *Christus traditus*, 165—169, will die Frage, vor allem wegen des Titels „Menschensohn“, offenlassen. Dieser Titel ist für die Aussage allerdings „konstitutiv“ (Roloff, *Kerygma*, 39 Anm. 3).

### 7. Das Todesleiden des Verheißenen

a) Nach der Darstellung der Evangelisten meint die Gemeinde, diese Vorstellung an der „Schrift“ ablesen zu können. Das Markusevangelium verweist sechsmal auf eine Erfüllung der Schrift durch Jesus. Abgesehen von einer Stelle beziehen sich alle diese Hinweise auf sein Leiden. Von den fünf Stellen nennen jedoch nur zwei bestimmte Weissagungen: Mk 12,10 f zitiert Ps 118,22: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben . . .“ und Mk 14,27 Sach 13,7: „Ich werde den Hirten schlagen . . .“ Die übrigen drei Stellen verweisen nur allgemein auf die Schrift: Mk 9,12 f; 14,21.49. Dasselbe Bild ergeben die zusätzlichen Verweise bei Matthäus und Lukas; sie bringen ein einziges weiteres Zitat, nämlich Lk 22, 37 = Jes 53,12.

So ergibt sich: Es wird mit Nachdruck gelehrt, das Todesleiden Jesu entspreche der Weissagung der Schrift über den Verheißenen. Aber entsprechende Aussagen der Schrift sind kaum zu ermitteln. Die Vorstellung vom Todesleiden des Verheißenen wurde sichtlich *nicht aus dem AT abgeleitet*; sie ist in der Tat — sieht man von der dunklen Stelle Jes 53 ab — dort nicht zu finden. Sie wurde eher als ein Postulat an die Schrift herangetragen, das erst viel später durch künstliche Auslegung belegt werden konnte. Ist die Wurzel der Leidensankündigung demnach lediglich ein Postulat der frühchristlichen Theologen?

b) War die Vorstellung von einem Leiden des Verheißenen *in der jüdischen Erwartung* vorbereitet?

1887 kam *Gustaf Dalman* in einer umfassenden Untersuchung<sup>29</sup> zu dem Ergebnis, das Judentum habe zur Zeit Jesu die Vorstellung eines leidenden Messias nicht gekannt. Daraus folgerten andere, die Hinweise der Leidensankündigungen auf die Schrift seien Postulate der Gemeinde und die Leidensankündigungen seien *vaticinia ex eventu*. Um diese Folgerungen historisch zu widerlegen, versuchte *Joachim Jeremias* in verschiedenen Veröffentlichungen, zuletzt in dem Artikel des ThW über *pais theou*, den Nachweis zu führen, im Judentum sei esoterisch von einem leidenden Messias gelehrt worden<sup>30</sup>. Seine Argumente wurden jedoch von *Erik Sjöberg*<sup>31</sup> widerlegt, so daß nunmehr folgendes festzustehen scheint:

1. Die Menschensohnbilder des äth. Henoch und des 4. Esra enthalten keine Hinweise auf ein Leiden. Im Henochbuch werden wohl einige Wendungen aus den Gottesknechtliedern Deuterocesajas auf den Menschensohn übertragen<sup>32</sup>, in 4 Esr 13,32.37.52 wird er als „mein Knecht“ bezeichnet, aber beidemale wird dadurch kein Leiden angedeutet.

2. Die jüdische Umwelt Jesu hat auch unter anderen Bezeichnungen nicht von einem Todesleiden des Verheißenen gesprochen. Dies haben Bill. II, 274 ff und E. Sjöberg überzeugend erwiesen.

<sup>29</sup> Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend, Schriften des Institutum Judaicum Berlin 4 (1888).

<sup>30</sup> ThW V, 685—698.

<sup>31</sup> Der verborgene Menschensohn, 247—273.

<sup>32</sup> Jeremias, ThW V, 686 f.



3. Auch die Gestalt des Märtyrerpropheten in Jes 53 wurde nicht messianisch gedeutet (Bill. I, 481 ff).

Wie fremd der Umwelt Jesu die Vorstellung war, daß der Verheißene nach Gottes Willen leiden müsse, zeigt das hartnäckige Widerstreben der Jünger gegen Jesu Leidensweg. Diesem Widerstreben gilt das harte Wort gegen Petrus (Mk 8,33 par): „Weiche von mir, Satan!“

So läßt sich die Aussage der Leidensankündigung, daß der Verheißene durch Todesleiden erhöht wird, *aus der jüdischen Messianologie nicht ableiten*. Dies ist nicht zufällig; denn sie liefe ihr grundsätzlich zuwider: Der Verheißene soll nicht Unrecht leiden, sondern allem Unrecht ein Ende machen! Sollte die Aussage unvermittelt aus einem abstrakten Postulat der frühchristlichen Theologie entstanden sein?

c) Überraschenderweise ergibt sich die Aussage der Leidensankündigungen ungezwungen *aus der Situation des Erdenwirkens Jesu*. Ohne Frage mußte Jesus früher oder später mit einem Einschreiten der jüdischen Behörden rechnen. Er war mit den Vertretern des in der jüdischen Theokratie geltenden Gesetzes fortgesetzt in grundsätzliche Konflikte geraten; denn er hatte die Gesetzespraxis nicht nur öffentlich lehrend in Frage gestellt, sondern sie durch sein Heilen am Sabbat provoziert und selber durchbrochen. Was mußte er von den jüdischen Behörden erwarten, wenn er sich umgeben von seinen Jüngern an einer Passawallfahrt nach Jerusalem beteiligte und dort demonstrativ gegen Mißbräuche im Tempel vorging? *Jesus mußte erwarten, was in seiner jüdischen Umwelt als Prophetenschicksal galt*. Dies steht fest, gleich wie weit es Jesus in Worten wie Lk 13,31—33 (S); 13,34 f par Mt 23,37—39 angedeutet hat.

Aber die Leidensankündigungen sprechen ja nicht lediglich aus, was jeder Einsichtige nach menschlichem Ermessen erwarten mußte. Sie kennzeichnen *Jesu Weg als Gottes Heilsplan*. Konnte dies vor Ostern gesehen werden? Es wäre wohl ebenso wie die Ostervisionen nicht verstehbar geworden, wenn Jesus diese Perspektive nicht selber eröffnet hätte. Er erschloß sie durch die Grundlinie seiner Verkündigung wie seines Wirkens:

1. Jesus preist die *anawim*, speziell die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, selig (Mt 5,3 par. 10). Und er geht selbst diesen Weg: er tritt für Gottes Recht ein, aber er schafft sich nicht selbst Recht. Das Logion Mt 11,29 nennt ihn, auch wenn es nicht von ihm stammt, richtig deutend selbst einen *anaw*.

2. *Verstand sich Jesus selbst als anaw, dann war sein Weg vielfältig vorgezeichnet*. In seiner jüdischen Umwelt lebte das Bild des Gerechten, der um seiner Treue gegenüber dem Gesetz willen verfolgt, von Gott aber schließlich, gerade wenn er Märtyrer geworden ist, erhöht wird. Dieses Bild konnte die Leidensankündigungen anregen, es wurde jedoch

nicht, wie *E. Schweizer*<sup>33</sup> annimmt, ihre Grundlage; denn Jesus preist nicht die Eiferer für das Gesetz selig, sondern die *anawim*, deren Bild in den Psalmen vorgezeichnet ist. Er hat seinen eigenen Weg allen Anzeichen nach unmittelbar im Licht der Psalmen von der Erniedrigung und Erhöhung der Gerechten gesehen. Er stirbt mit dem Gebetsruf Mk 15, 34. Dieser Ruf war so anstößig, daß er nur in Mt 27,46 wiedergegeben wird, während ihn die übrigen Evangelisten beiseite ließen. Er wurde von niemandem erfunden; er stammt aus Ps 22,2 — einem der Psalmen vom leidenden Gerechten. So war es wohl von Jesus selbst angeregt, wenn die Passionsgeschichte in laufender Anlehnung an die Psalmen vom leidenden Gerechten dargestellt und ausgestaltet wurde. Man fand z. B. in Ps 22 in V. 17 das Durchbohren der Hände und Füße, in V. 7 den Spott der Leute und in V. 19 das Verteilen der Kleider<sup>34</sup>.

Ähnlich hat Jesus wohl auch das in der Linie der Vorstellung vom leidenden Gerechten liegende dunkle Wort vom *Märtyrerpropheten* (Jes 53) auf sich bezogen; das Lösegeld- wie das Kelchwort (Mk 10,45; 14,24) sind in Anlehnung an diese Stelle formuliert (§ 19,8 b). Möglicherweise hat Jesus bereits selbst Elemente aus der jüdischen Tradition der „Propheten-Morde“ aufgenommen, die den Q-Überlieferungen in Lk (6,22 f.); 11,47—51 und 13,34 f par Mt wie der Sonderüberlieferung in Lk 13,31—33 zugrunde liegt<sup>35</sup>, und sich als Märtyrerpropheten gesehen.

All das besagt nicht, daß Jesus diese Psalmen oder Jes 53 als Vorhersage auf sich bezogen habe. Er sucht mit ihrer Hilfe zunächst wie jeder fromme Israelit seinen Weg aus der Schrift zu verstehen. Er zitiert nicht einzelne Worte, er redet von seinem Weg in Anlehnung an die Schrift.

3. Sein Weg aber ist für ihn die Bahn, auf der endgültiges Heilwerden zu den Menschen kommt. Er sieht sich nicht als einen von vielen Gerechten, sondern als den, der „mehr“ ist als ein Prophet und als ein Gerechter. Nur deshalb konnte er Jes 53 aufgreifen. Dieses singuläre Wort des AT wurde nicht zufällig in der jüdischen Märtyrertheologie nie angewendet<sup>36</sup>. Verbindet Jesus das Kommen des Heils mit seinem Weg als der bedrängte Mensch Gottes, und das war die Grundstruktur seines Wirkens, dann spricht der Kern der Leidensankündigungen das ihm Eigenste aus.

4. Hat Jesus die *Menschensohnbezeichnung* überhaupt aufgegriffen, dann bot sie sich als *Subjekt* dieser Aussage an. Dem Menschensohn der jüdischen Apokalyptik liegt zwar ein Leiden fern, aber in Dan 7 ist das visionäre Bild des Menschensohns auch auf das Gottesvolk bezogen, das vorher unter den Weltmächten leidet (vgl. Dan 7,25). Nach dem ver-

<sup>33</sup> Erniedrigung, 46—52.

<sup>34</sup> Vgl. weiter Goppelt, Typos 120—127.

<sup>35</sup> Der Herkunft dieser jüdischen Tradition geht Odil Hannes Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, 1967, nach.

<sup>36</sup> Eduard Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, 120 f.

mutlich echten Logion Mt 8,20 par kennzeichnet ihn Jesus als einen ausgestoßenen Fremden. So wurde die Verbindung der Leidensankündigung mit dem Menschensohn wahrscheinlich durch Jesus selbst und nicht erst durch die nachösterliche Theologie hergestellt.

Demnach läßt sich der Ansatz der Leidensankündigungen aus den Denkvoraussetzungen des Wirkens Jesu ungezwungen ableiten, während seine Bildung durch frühchristliche Lehrer eine postulierte Konstruktion wäre. Die Menschensohnbezeichnung aber wird sachgemäß als Subjekt eingefügt; denn die Leidensankündigungen meinen den Weg des Verheißenen. Sie ließ sich einfügen, weil mit ihr nicht ein apokalyptisches Messiasbild übertragen, sondern ein Gefäß aufgegriffen wurde, das von Jesu Sendung her gefüllt und gestaltet wurde. Dies dürfte ansatzweise durch Jesus selbst geschehen sein.

Entscheidend ist, daß der Grundbestand der Leidensankündigungen nicht Vorhersagen sind, die als solche die Schockwirkung der Katastrophe abschwächen sollen. Sie wollen vielmehr den Jüngern helfen, Jesu Weg als die Weise zu verstehen, auf die *Gottes Heilsratschluß* zum Ziel kommt. Zwei Aussagen aber schreiben darüber hinaus dem Sterben als solchem Heilswirkung zu.

### 8. Jesu Sterben als stellvertretende Sühne

Das *Lösegeldwort* Mk 10,45 par Mt 20,28 und das *Kelchwort* Mk 14,24 par Mt 26,28 kennzeichnen Jesu Sterben als stellvertretende Sühne für die Menschheit. Gehen wir von ersterem aus!

#### a) Die traditionsgeschichtliche Herkunft von Mk 10,45

Mk 10,45 par Mt 20,28 ist ein zweiteiliger *elthon*-Spruch. In seinem ersten Teil werden die vorhergehenden Worte vom Dienen der Jünger (Mk 10,42—44 par Mt 20,25—27) durch Jesu urbildliches Dienen begründet: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen.“ Der zweite Teil stellt neben das urbildliche Verhalten Jesu sein stellvertretendes Sühnen: „... und sein Leben als Lösegeld für viele zu geben.“ Demgegenüber begnügt sich die lukanische Sonderüberlieferung mit ersterem und motiviert die Verpflichtung der Jünger zu dienen nur mit dem Satz: „Ich bin in eurer Mitte als der Dienende“ (Lk 22,27).

Wie ist dieser Textbestand *traditionsgeschichtlich* zu erklären? Zunächst liegt die vielfach geäußerte<sup>87</sup> Vermutung nahe, das Lösegeldwort

<sup>87</sup> Bultmann, Trad., 154: Kommentierung des Wortes vom Dienen im Sinne „der hellenistisch-christlichen Erlösungslehre“. Ausgeführt bei Tödt, a.a.O. (Anm. 21), 191.

Mk 10,45 b sei eine nachträgliche Erweiterung. Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch folgendes:

1. Mk 10,42—45 par Mt 20,25—28 und Lk 22,24—27 sind selbständige Überlieferungen; sie sind nicht aus einander entstanden.

2. Die Ausformung der Logien vom *Dienen der Jünger* ist in Lk 22, 24—26 der Gemeindesituation im ganzen mehr angepaßt als in Mk 10, 42—44: Lk 22,26 f spielt auf die Lage in der Gemeinde an, wenn die *hēgoumenoi* neben den *diakonoï* stehen (vgl. Apg 15,22; Hebr 13,7.17. 24) und wenn der Herr die Seinen an seinem Tisch bedient (vgl. 1 Kor 10,21). Mk 10,43 f dagegen hat die Verhältnisse in einem Reich vor Augen, wo es „Große“ und „Erste“ gibt, zieht also aus dem Kommen des Reiches Gottes Folgerungen für die Jünger; dies entspricht der Situation Jesu. Das gleiche gilt von der Verwendung des Wortes *diakonein*, „dienen“. Es ist schon bei Paulus Terminus für das kirchliche Handeln geworden (Röm 12,7; 1 Kor 12,5 u. ö.). Im Markus-Evangelium aber wird es nur an unserer Stelle bildlich in einem Sinn verwendet, der auf diesen technischen Gebrauch in der Gemeinde hinführt; sonst ist es nach seiner griech. Grundbedeutung das Aufwarten bei Tisch (1,13.31; 15,41). Nach dem Bild „*dient*“, wer sich in einer Lebensgemeinschaft nicht durch die Anwendung von Macht und Recht durchsetzt, sondern den anderen je nach Bedarf aus Liebe hilft. Im übrigen wird das Bild durch den Hinweis auf Jesu „Dienen“ gefüllt, der den Jüngern vom Dienen sowohl nach Markus wie nach Lukas folgt.

3. Der begründende Hinweis auf Jesu vorbildliches Dienen trifft sowohl, wie in Mk 10,45 a, auf sein ganzes Wirken zu, als auch, so in Lk 22,27, auf seine Funktion in der Tischgemeinschaft mit seinen Jüngern. Beides kann als „Dienen“ im Sinne dieses Bildes gekennzeichnet werden: Er wandte nicht Macht an, um das Recht und sich selber durchzusetzen, er erwies vielmehr in Vollmacht Liebe von Gott her, um Glauben abzugewinnen und dadurch in Gottes Herrschaft hineinzunehmen. Dies zeigt sich insbesondere durch Jesu Art, Tischgemeinschaft zu gewähren. Daher kann auch die Zugehörigkeit zur Herrschaft Gottes sinnvoll nur als Dienen wirksam werden.

4. Hat das *Lösegeldwort Mk 10,45 b* in diesem Vorstellungszusammenhang einen Platz? Es stellt als Begründung neben das Urbild hart das stellvertretende „Für viele“. Aber es *paßt zur Aussage vom Dienen*, indem es auf die Grenzsituation verweist, in die Jesus durch sein Wirken schon nach kurzer Zeit geführt wurde, eben weil dieses Wirken *Dienen* war: Weil er das Recht aufhob und nur Liebe erwies, wurde er verworfen. Nach unserem Wort aber soll das Sterben selbst Dienen sein. Auch das trifft zu: Das Sterben ist der letzte Erweis des dienenden Einsatzes Jesu.

5. Aber wie ergab sich die Deutung dieses Sterbens als „Lösegeld für viele“, d. h. als stellvertretende Sühne, die „viele“ freimacht? Der Vergleich der Formulierung des Wortes mit seiner hellenistischen Umformung in 1Tim 2,6 legt nahe, daß es eine aramäische Vorlage wiedergibt<sup>38</sup> und als selbständiges Menschensohnwort im Umlauf war. Es gehört mit dem Kelchwort (Mk 14,24 par Mt 26,28; 1 Kor 11,25) zusammen der ältesten Schicht der synoptischen Überlieferung an. Dies wird vollends an der Entstehung seines Inhalts, nämlich der Sühnedeutung des Todes Jesu deutlich werden.

Dann aber ist folgendes *traditionsgeschichtliche Verhältnis zur lukianischen Überlieferung* zu vermuten: Die Jüngerworte vom Dienen waren ursprünglich nur mit einem Hinweis auf das urbildliche Dienen Jesu verbunden; daraus ergab sich die lukianische Überlieferung. In der zu Markus führenden Tradition wurde statt dessen dieses relativ selbständige Wort vom Dienen und der Lebenshingabe Jesu oder des Menschensohns, das im Umkreis der Abendmahlsworte entstanden ist, als Begründung angefügt. So ergibt sich eine Motivierung wie in 1. Petr 2,21. Möglicherweise sind alle Worte vom Dienen von der Mahlgemeinschaft Jesu, insbesondere vom Abschiedsmahl bzw. von seiner Tradierung<sup>39</sup> ausgegangen. Daß diese Verbindung nicht nur wie jetzt in Lk 22,15—30 redaktionelle Komposition, sondern der ursprüngliche Sitz im Leben ist, wird durch die Grundbedeutung des Wortes *diakonein* und die Tradition von der „Fußwaschung“ beim Abschiedsmahl in Joh 13 nahegelegt.

Diese traditionsgeschichtlichen Vermutungen sind berechtigt, wenn sie durch das Entscheidende, nämlich durch die Entstehungsgeschichte der Aussagen über den Sühnetod Jesu bestätigt werden.

#### b) Die Entstehung der Sühnedeutung des Sterbens Jesu

Eine Quelle dieser Deutung war sicher *die Weissagung vom Sterben des Gottesknechts* in Jes 53; das Lösegeldwort ist in Anlehnung an Jes 53, vor allem 53,10—12, formuliert: „Wenn er sein Leben als Schuldopfer hingibt, wird er Nachwuchs sehen . . . darum will ich ihm die vielen zuteilen . . . dafür, daß er sein Leben in den Tod dahingegeben hat . . . , während er doch die Sünde der vielen getragen hat.“<sup>40</sup> Die in Jes 53 viermal begegnende Beziehung auf „die vielen“ (52,14 f; 53,11 f) wird auch im Kelchwort nach Mk 14,24 par Mt 26,28 aufgenommen: Das Blut wird „für viele vergossen“. Beidemal ist gemeint: Jesus stirbt wie der Gottesknecht stellvertretend zur Sühne für die ganze Menschheit. (Durch dieses Sterben wird nach dem Kelchwort ein „Bund“, der neue Bund von

<sup>38</sup> Joachim Jeremias, Das Lösegeld für viele (Mk 10,45) in: Abba, 216—229, Lohse, a.a.O. (Anm. 36), 117 ff.

<sup>39</sup> Für letzteres Jürgen Roloff, NTSt 19 (1972/73), 50.

<sup>40</sup> Genauere Analyse der Beziehung bei Patsch, a.a.O. (Anm. 23), 177 f.

Jer 31,31 ff aufgerichtet; die Menschheit wird in ein neues Verhältnis zu Gott gestellt.)

Wie kam es dazu, daß Jesu Sterben in dieser Weise von Jes 53 aus gedeutet wurde? Vielfach wurde angenommen<sup>41</sup>, in der jüdischen Umwelt der palästinischen Kirche sei die Vorstellung, das Sterben der Märtyrer bedeute partiell auch Sühne für andere, allgemein verbreitet gewesen und von der Gemeinde auf Jesu Sterben übertragen worden. Auf diese Weise habe sich die *hyper*-Formel des Urkerygmas ergeben: „Er ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift“ (1 Kor 15,3). Durch weitere Reflexion sei diese Formel von Jes 53 her gefüllt und dadurch die Sühneaussage im Lösegeld- und im Kelchwort gebildet worden.

Inzwischen haben sich die Voraussetzungen dieser Rekonstruktion als unhistorisch erwiesen: 1. Der Tod der Märtyrer wurde in ntl. Zeit nur im hellenist. Judentum, im palästinischen aber erst später als Sühne für andere gedeutet. Die Vorstellung findet sich, abgesehen von der singulären und unsicheren Stelle Test Ben 3,8, erstmals im 4. Makk (6,28 f; 17,20 ff)<sup>42</sup>. 2. Auch Jes 53 wurde von der frühen Gemeinde anscheinend kaum in die theologische Reflexion einbezogen; die Hinweise im ntl. Schrifttum sind spärlich und spät<sup>43</sup>.

Diese Beobachtungen legen es nahe, das Entstehungsverhältnis zwischen der *hyper*-Formel und den Sühnelogien umzukehren: Die *hyper*-Formel ist verallgemeinernde Ableitung aus den Sühnelogien und diese *entstammen nicht theologischer Reflexion, sondern einem Leben mit Jes 53*. Daher ist überraschenderweise anzunehmen, daß sie *wahrscheinlich von Jesus selbst herkommen*<sup>44</sup>. Jesus wäre dann mit der Deutung seiner Verwerfung der Kirche ebenso voraus, wie mit den Geboten der Bergpredigt; die Logien sprechen von dem Sühnecharakter seines Sterbens sachlich treffender als selbst die paulinischen Formeln!

### c) Der Sinn der Sühnelogien Jesu

1. *Sühne in religiösem Sinn*, wie sie der ganzen alten Welt vertraut war, setzt voraus, daß die Welt einer Ordnung unterliegt, deren Verletzung übermenschliche Mächte nicht ungestraft lassen. Nur Sühne kann daher eine Kettenreaktion von Schuld und Unheil unterbrechen. Je nach Art dieser Mächte und ihrer Ordnung nimmt die Sühne unterschiedlichen Charakter an.

Im AT<sup>45</sup> tritt die Sühne erst in nachexilischer Zeit hervor. Die Sühneriten, die in der Priesterschaft entwickelt werden, sind nicht Mittel, um die Gottheit gnädig zu stimmen, sondern gnädige Einrichtungen Gottes,

<sup>41</sup> Bousset, *Kyrios*<sup>3</sup>, 73; Hahn, Hoheitstitel, 56.

<sup>42</sup> Dies zeigt Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1972, 62–70 in Auseinandersetzung mit Lohse, a.a.O. (Anm. 36); ebenso Patsch, 155–158.

<sup>43</sup> Patsch, 159–167.

<sup>44</sup> So Patsch, 176–180; mit anderer Begründung auch Carsten Colpe, *ThW VIII*, 458,14 ff; Jeremias, *Theol.* 279.

<sup>45</sup> Übersicht und Lit. bei Patsch, 151–158.

durch die er selbst den Zusammenhang zwischen Sünde und Unheil durchbricht. Diese Riten entsprechen also in ihrer eigentlichen Intention der atl. Gottesvorstellung: Gott stiftet ein Bundesverhältnis zum Menschen, nicht etwa der Mensch bemächtigt sich der Gottheit. Aber der Sühneakt bleibt als Tieropfer doch auch ein dinglicher Ritus. Die Sühnevorstellung der jüdischen Märtyrertheologie im 4. Makk ist demgegenüber personal, aber sie beruht auf dem Leistungsdenken, nach dem Gesetzeswerke verrechnet werden. Jesu Wirken widerstreitet den Voraussetzungen beider Sühnevorstellungen. Er lehnt die dingliche Heiligkeit ebenso ab wie das Verrechnen von Leistung. Daher sollte man nicht, jüdische Vorstellungen übertragend, von einer „Sühnkraft“ oder „Sühneleistung“ seines Sterbens reden.

So ist es sachlich entscheidend, daß die beiden Worte, welche die Deutung des Sterbens Jesu als Sühne begründen, nicht allgemeine Sühnevorstellungen der jüdischen Umwelt aufnehmen, sondern *das im AT einzig dastehende Bild des Gottesknechtes in Jes 53*. Das Sterben des Gottesknechtes, das Jes 53 zeichnet, steht allem Ritualen und allem Verrechnen fern. Der Gottesknecht stirbt, weil er gehorsam diente und weil Gott, Sühne stiftend, diesen Ausgang verhängt hat. Als Deuterocesaja im Geist der Prophetie dieses Bild entwarf<sup>46</sup>, hatte er als Modell den Weg der großen Propheten vor Augen: Jeremia, der zugleich unter dem Widerstand des Volkes gegen Gott und mit dem Volk unter Gottes Gericht leidet, oder: Mose, der nach dem Deuteronomium nicht nur Gottes Sache gegenüber dem Volk vertritt, sondern zugleich vor Gott für das Volk eintritt und sein Verhängnis mitträgt (Dt 3 9,18). Das Bild des Gottesknechtes übersteigt jedoch all diese Modelle wie alle geschichtlichen Erfahrungen; es ist Weissagung. Die Weissagung läßt die Menschen, unter denen der Gottesknecht litt, nach seiner Erhöhung bekennen: „Wenn er sein Leben als Schuldopfer (oder: als Ersatzleistung) hingibt, wird er Nachwuchs sehen, lange Tage leben“ (Jes 53,10).

2. *Hatte Jesu Sterben* von der Jesus-Überlieferung her gesehen eine *vergleichbare Struktur*? Konnte er selber seinen Weg in Jes 53 wiedererkennen? Jesus sieht sein Sterben, gerade nach den beiden Bildworten in Mk 10,38 (par Mt 20,22), für deren Echtheit viel spricht, auch als den Kelch und die Überflutung, die Gericht bedeuten. Das Todesleiden ist für ihn, wie für den atl. Menschen, in seinem Wesen Verdrängung aus dem Leben vor Gott, d. h. Gericht. Deshalb stirbt er mit dem Gebetsruf aus Ps 22,2 und durchbricht mit dieser Anrufung „Mein Gott“ zugleich das Gericht, das Dunkel, das Gott verhüllt.

So ist Jesu Sterben seiner sachlichen Struktur nach stellvertretende Sühne für alle, weil er mit ihm nach Gottes Willen auch das Gericht Got-

<sup>46</sup> Vgl. zum folgenden v. Rad, Theol. II<sup>5</sup>, 263—270.

tes, das über die Bosheit aller verhängt ist, auf sich nimmt und dadurch die der Menschheit von Gott gegebene Verfassung, das Gesetz, heiligt.

3. Und doch: Widerstreitet eine solche Sühnevorstellung nicht *dem schlichten Vergeben*, das Jesus während seines Erdenwirkens den Menschen gewährte? Viele urteilen wie *Heinrich Julius Holtzmann*<sup>47</sup>: Nach Jesus empfängt jeder, der ernsthaft bereut, Gottes Vergebung; eines sühnenden Opfertodes bedarf es nicht! Dann hätte Jesus lediglich das System der Vergebung, das die Synagoge anbot, vereinfacht (§ 5, 2 b)! Er gewährte Vergebung jedoch nur in der Weise, daß er sich selbst dem einzelnen zuwandte und ihm ein neues Verhältnis zu Gott vermittelte, ohne Vorbedingungen zu stellen, z. B. Reue zu fordern. Daher ist sein Vergeben nicht von seinem Weg zu lösen. Weil er Vergebung durch den Einsatz seiner Person wirkte und verbürgte, ging er den Weg des Propheten, der zugleich für Gott wie für das Volk eintritt. So lag es in der Linie seines Wirkens, daß er jenes singuläre Wort des AT von dem Gottesknecht, der als Sühne für alle stirbt, das im Judentum nirgends aufgenommen wurde, auf sich bezog.

Diese Deutung seiner Verwerfung *läßt sich sachlich* ähnlich verstehen wie die singuläre Sühnetod-Vorstellung von Jes 53 im Rahmen der prophetischen Heilsverheißung: Angesichts des Bundesbruchs verheißt die Prophetie einen besseren, neuen Bund, durch den das Verhältnis zwischen Gott und Volk endgültig heil werden soll<sup>48</sup>. Nach Jes 53 aber wird dies Neue durch den Sühnetod des Gottesknechtes vermittelt. Dieser macht nach Jes 53,11 die „Vielen“, alle Menschen, gerecht, d. h. er führt sie in das rechte Verhältnis zu Gott. Warum löst das Neue nicht ohne Sühne das zerbrechende Alte ab? Der Prophetie liegt sehr viel daran, daß das Neue das Alte nicht beziehungslos ablöst<sup>49</sup>; denn Israel lebt davon, daß Gott zu seiner Bundeszusage steht und dies Alte ist die Wirklichkeit seiner Existenz. Deshalb werden in Jes 53 die alte Bundesordnung und das ihr entsprechende Gericht über Israel wie über die Völker nicht einfach beiseite geschoben, sondern durch stellvertretende Sühne aufgehoben. Die Sühne erleidet derselbe, der das Gottesrecht des alten Bundes gegenüber dem Volk wie gegenüber den Völkern vertritt und zugleich den neuen Bund ankündigt, der Prophet. Diese Überlegungen können helfen, einen verstehenden Zugang zu einer Sühne im Wirken Jesu zu finden.

Hat Jesus in der Linie von Jes 53 gedacht, dann bekundet er, von den Sachzusammenhängen her gesehen, daß er nicht ein Enthusiast war, der

<sup>47</sup> Theol. I, 255.

<sup>48</sup> Jer 31,31 ff; Hes 34,25; 37,26; Jes 54,10; 55,3. (4 f: Die Einbeziehung der Völker); 61,8; (Jes 42,6; 49,8: Der Gottesknecht als Repräsentant des Bundes; vgl. Eichrodt, Theol. I, 20—22; v. Rad, Theol. II<sup>5</sup>, 274—282.

<sup>49</sup> v. Rad, Theol. II<sup>5</sup>, 283—288.



die vom Gesetz gezeichnete Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft durch eine abstrakte Liebesideologie überspielen wollte. Er durchbricht die gegebene Wirklichkeit mit seinem Liebeserweis, indem er sie sühnend anerkennt. Weil er sein Helfen und Vergeben sühnend deckt, wird es angesichts der Weltwirklichkeit, hinter der doch Gottes Wirklichkeit steht, glaubwürdig.

Als der Sühnende steht Jesus auf der Seite des Menschen Gott gegenüber, und doch kommt er auch darin ganz von Gott her. Sein ganzes Wirken war durch eine einzigartige Beziehung zu Gott getragen. Mit einem Blick auf sie muß daher unser Bild seines Selbstverständnisses abgeschlossen werden.

### 9. Der Sohn Gottes

Die einzigartige Beziehung zu Gott, die aus Jesu ganzem Wirken spricht und durch das Ostergeschehen vollends Gestalt annahm, veranlaßte, daß er in der Gemeinde als „Sohn Gottes“ bekannt und quer durch die ntl. Schriften maßgeblich so bezeichnet wurde. Auch in der synoptischen Tradition spiegelt sich ein Stück weit die Entwicklung dieser christologischen Aussage. Zugleich hat das unterschiedliche Reden jüdischer und hellenistischer Menschen von Gottessohnschaft in ihr Spuren hinterlassen. Wir versuchen zu ermitteln, ob wenigstens Ansätze dieser vielschichtigen Aussagen über Jesu Gottessohnschaft in der synoptischen Überlieferung auf die Erdentage zurückgehen. Und zwar gehen wir erst der Bezeichnung selbst und dann den bildhaften Aussagen über das Verhältnis Jesu als des „Sohnes“ zu Gott als dem „Vater“ nach.

#### a) Die Bezeichnung „Sohn Gottes“

Nach der synoptischen Tradition hat Jesus selbst die Bezeichnung „Sohn Gottes“ nie in den Mund genommen (Mt 27,43 [S] ist Zusatz des Evangelisten), sie soll jedoch von verschiedenen Seiten und in sehr unterschiedlichem Sinn *an ihn herangetragen* worden sein.

1. Der Bericht über den Prozeß *vor dem Synedrium* läßt den Hohenpriester nach Mk 14,61 par Mt 26,63 fragen: „Bist du der Christus, der Sohn des Hochgelobten?“ Die beiden Bezeichnungen sind als Synonym gedacht; bei Lukas wird Jesus abwechselnd gefragt: „Bist du der Christus?“ (Lk 22,67) und: „Bist du der Sohn Gottes?“ (22,70). Kann diese Frage, abgesehen von traditionskritischen Bedenken gegen den Bericht als solchen, auf die Situation Jesu zurückgehen? *Wie sprach man in Jesu jüdischer Umwelt von Gottessohnschaft?*

Im AT wird das Verhältnis zwischen Jahwe und *Israel* des öfteren als Vater-Sohn-Verhältnis beschrieben. Jahwe nennt *Israel* seinen „erstgeborenen Sohn“ (Ex 4,22 [J]; Jer 31,9); er hat *Israel* gleichsam adoptiert (Jer 3,19). Umgekehrt gilt Jahwe als Vater

Israels (Dt 32,6.18; Jer 3,4)<sup>50</sup>. Im gleichen Sinn wird an drei Stellen *der König* als Sohn Gottes gesehen: „Der Herr sprach zu mir: ‚Mein Sohn bist du; ich habe dich heute gezeugt‘“ (Ps 2,7). Bei der Inthronisation wurde der König adoptiert, „gezeugt“. Ps 89,27 ff erläutert, 2 Sam 7,14 ff aufnehmend, diese Beziehung als Bund: „Er wird mich anrufen: ‚Mein Vater bist du ...‘ Ich aber will ihn zum Erstgeborenen machen, ... mein Bund soll ihm fest bleiben.“

Entsprechende Aussagen über den messianischen König fehlen im AT (vgl. Jes 9,6 f) und sind im Judentum sehr spärlich. In 4 Q flor wird Ps 2,1 eschatologisch gedeutet; in dem fragmentarisch erhaltenen Text wird jedoch V. 7 nicht zitiert, wohl aber 2 Sam 7,14: „Ich werde ihm Vater sein und er wird mir Sohn sein.“ Ein titulares „Sohn Gottes“ ist für den *Messias* an keiner Stelle belegt. Billerb. III,17 führt äth Hen 105,2 an — eine nachträgliche Einfügung — und 4 Esra 7,28 f; 13,32; hier stand jedoch für *filius meus* im Hebräischen *ebed* (Knecht)<sup>51</sup>. In rabbinischen Schriften wird der *Messias* als Sohn Gottes nur gekennzeichnet, wenn messianisch gedeutete atl. Stellen, vor allem Ps 2, dies veranlassen<sup>52</sup>.

Wie ist dann die Überlieferung über die Frage des Hohenpriesters zu erklären? Auf Grund der betonten Verwendung der Bezeichnung in der Gemeinde wurden diese Aussagen in der jüdischen Messianologie wahrscheinlich zurückgedrängt, auf alle Fälle aber umgekehrt in der synoptischen Überlieferung verstärkt: In Lk 1,32 wird Jesus als *Messias* im Sinn der davidischen Weissagung und zugleich mit der Formel angekündigt „er wird Sohn des Höchsten genannt werden“. Die Matthäus-Redaktion setzt im Petrusbekenntnis neben „der Christus“: „der Sohn des lebendigen Gottes“, wobei sie beides im Sinne des christlichen Bekenntnisses versteht (Mt 16,16). Aus dieser Tendenz dürfte die Anfrage des Hohenpriesters zugleich mit der Antwort Jesu in Mk 14,62 par Mt 26,64, die der Erhöhungschristologie entspricht, im frühen palästinischen Judenchristentum formuliert worden sein. *Die Bezeichnung* will hier nach atl.-jüdischem Wortgebrauch sagen, daß der *Messias* seine Vollmacht zu herrschen *einem besonderen Bund mit Gott* verdankt<sup>53</sup>. Im gleichen Sinn wird Jesus in der *Versuchungserzählung* nach Q (Mt 4,3.6) vom Satan und in Mt 27,40 (S) von den Spöttern unter dem Kreuz angedredet: „bist du Gottes Sohn ...“, nämlich als der *Messias* oder (nach Sap 2,18) als der Gerechte. Die Antworten Jesu an den Hohenpriester wie an den Satan machen klar, daß er die ihm gegebene Vollmacht anders anwandte, als die ihn Ansprechenden vom *Messias* erwarteten.

2. Ähnlichen Sinn hat die Bezeichnung, wenn *die Dämonen* vor dem Exorzismus Jesus abwehrend als „Sohn Gottes“ identifizieren. Sie wird dabei, abgesehen von dem Sammelbericht Mk 3,11 par Lk 4,41, allerdings nur abgewandelt verwendet: „Ich weiß, wer du bist, der Heilige

<sup>50</sup> ThW VIII, 352—354.

<sup>51</sup> ThW VIII, 361—363.

<sup>52</sup> Bill. III, 19 f.676.

<sup>53</sup> Versuche, die dem jüdischen Wortgebrauch zugehörigen frühsynoptischen Aussagen über Jesus als Sohn Gottes aus einem ursprünglichen „Knecht Gottes“, aus einer messianischen Hohenpriestererwartung oder aus der Menschensohn-Vorstellung abzuleiten, sind verfehlt; Diskussion bei Hahn, Hoheitsstiel, 280—282.

Gottes“ (Mk 1,24 par Lk 4,34). Bei der Heilung des Gerasenischen Besessenen im nichtjüdischen Gebiet steht dafür die „synkretistische“ Wendung „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk 5,7 b)<sup>54</sup>. Die Historizität solcher Äußerungen läßt sich ebensowenig ermitteln wie ihr historischer Sinn. Der Tradent lehnt sich in Mk 1,24 an 1 Kön 17,18 an, wo Elia entgegengehalten wird: „was habe ich mit dir zu schaffen, du Mann Gottes?“<sup>55</sup> Für ihn bringen diese abwehrenden Rufe zum Ausdruck: Bei den Dämonenaustreibungen wirkt Jesus als „Sohn Gottes“, d. h. als der, der wie Mose und Elia mit Israels Gott im Bund steht, — nicht wie ein hellenistischer, mit göttlichem Fluidum geladener *theios anēr*.

3. Ungleich bedeutsamer wird die atl.-jüdische Bezeichnung in den *Himmelsstimmen* bei der Taufe und bei der Verklärung aufgenommen und weitergebildet. Beidemale wird Jesus als „mein lieber Sohn“ gekennzeichnet (Mk 1,11 par; 9,7 par). Die Anrede nimmt Ps 2,7 auf: „Du bist mein Sohn“, fügt jedoch „lieber“ (*ho agapētos*) ein. „Der liebe Sohn“ ist im AT der einzige Sohn, z. B. in Gen 22,2.12.16 Isaak. Nach der Himmelsstimme ist Jesus demnach in anderer Weise Sohn Gottes als Israel, der König Israels, die Frommen oder auch der messianische König<sup>56</sup>; er steht *in einem einzigartigen Bund mit Gott*. Die Wendung ist gleich der Tauf erzählung in der frühen palästinischen Kirche formuliert. Sie bleibt im NT auf diese beiden Erzählungen beschränkt. Johannes ersetzt sie durch das gleichsinnige „der eingeborene Sohn“ (*ho monogenēs hyios*): Joh 1,14.18; 3,16.18; 1Joh 4,9. (In Hebr 11,17 ist Isaak *ho monogenēs*.) Von diesen berufenden bzw. bestätigenden Anreden an Jesus können Ansätze in die Erdentage zurückreichen.

4. Dagegen gehören die *Bekenntnisse von Menschen zur Gottessohnschaft Jesu* in spätere, z. T. erst redaktionelle Schichten:

Im Markus-Evangelium ist der einzige Mensch, der Jesus „Sohn Gottes“ nennt, der römische Centurio unter dem Kreuz (Mk 15,39 par Mt 27,54). Der Evangelist versteht die Aussage wohl als Bekenntnis der Gottessohnschaft, wie sie den Jüngern bei der Verklärung erschlossen wurde. Wieweit das Wort in der Tradition der Passionsgeschichte zurückgeht und welchen Sinn es in früheren Schichten hatte, ist schwer zu ermitteln<sup>57</sup>. In Lk 23,47 steht nur: „Dieser Mensch war wirklich gerecht.“ Ist diese Formulierung historisierende Redaktion oder ist in dieser Tradition der leidende Gerechte nach Sap 2,18 „Gottes Sohn“?

<sup>54</sup> Als „den höchsten Gott“ vertreten sonst hellenistische Juden ihren Gott (Georg Bertram, ThW VIII, 616, 33 ff).

<sup>55</sup> Vgl. Eduard Schweizer, ThW VIII, 379, 1 ff.

<sup>56</sup> Das gilt, auch wenn sich schon in einem Targum z. St. ein entsprechendes Adjektiv findet (Schweizer, ThW VIII, 369, 15 ff).

<sup>57</sup> Nach Vincent Taylor (Mk z. St. und 650) ist eine Anerkennung der Göttlichkeit Jesu durch den Centurio historisch, nach Eduard Schweizer, Mk, z. St., wahrscheinlich erst redaktionelle Bildung des Evangelisten!

*Matthäus* fügt die Bezeichnung redaktionell in Bekenntnisse der Jünger ein, in das Petrusbekenntnis (Mt 16,16) und in ihre Reaktion auf die Sturmstillung (Mt 14,33). (In Mt 28,19 bringt er als erster und einziger im NT die trinitarische Taufformel.)

*Lukas* leitet Jesu Gottessohnschaft von seiner Geburt aus dem Geist her (Lk 1,32.35).

Nach alledem ergibt sich, daß die Bezeichnung „Sohn Gottes“ während des Erdenswirkens höchstens in Vorstufen auf Jesus angewandt worden ist. Wichtig ist freilich, daß die Verwendung der Bezeichnung von der Struktur der atl. Gottesbeziehung ausgeht. Und entscheidend ist, daß Jesus das Wissen um eine einzigartige Verbundenheit mit diesem Gott gegeben war. Dieses Wissen spricht er nicht mit einer Bezeichnung aus, sondern ungleich echter in einem bildlichen aktuellen Reden von Gott als dem Vater und vielleicht auch schon von sich als dem Sohn. Diese Bilder werden nie mit der Bezeichnung verbunden; eine gewisse Brücke zwischen beiden schlägt das nachträglich allegorisch ausgestaltete Gleichnis von den bösen Weingärtnern: Am Ende sendet der Herr „seinen lieben Sohn“ (Mk 12,6).

## b) Das Vater-Sohn-Bild

Das Bild des Vater-Sohn-Verhältnisses begegnet in drei Aussagenreihen:

### 1. Die Gebetsanrede *abba*

In allen von Jesus überlieferten Gebetsworten redet er — abgesehen von dem zitierenden Kreuzeswort Mk 15,34 par Mt 27,46 — Gott als Vater (*patēr*) an<sup>58</sup>. Im Aramäischen stand wohl durchweg das in Mk 14,36 par wiedergegebene *abba*. Diese Gebetsanrede war für die Jünger so bedeutsam, daß man sie selbst in der hellenistischen Kirche noch im aramäischen Wortlaut festhielt (Röm 8,16; Gal 4,6). Sie war in der jüdischen Umwelt Jesu neu und einzigartig<sup>59</sup>: In jüdischen Gebeten steht gelegentlich „unser Vater“ (*abinu, abuna*) oder im Griechisch der Diaspora *patēr* (Sir 23,1.4 LXX; 3 Makk 6,3.8; Sap 14,3). *Abba* aber lag dem jüdischen Beter fern; es war die familiär vertraute Anrede des Kindes an den Vater. Nimmt sie Jesus gegenüber Gott in den Mund, so bekundet dies eine einzigartig vertraute Verbundenheit und Hingabe. Jesus vermittelt dieses Verhältnis zu Gott auch seinen Jüngern; das Vaterunser begann ursprünglich mit dieser Anrede (Lk 11,2; vgl. Röm 8,15). Sie ist bei den Jüngern Ausdruck der eschatologischen Umkehr: sie werden „wie die Kinder“ (Mt 18,3 par). Bei Jesus aber ist diese Hingabe offenbar

<sup>58</sup> Mk 14,36 par; Mt (6,9;) 11,25 f; Lk 23,34.46; Mt 26,42; vgl. Joh 11,41; 12,27 f; 17,1.5.11.21.24 f.

<sup>59</sup> Joachim Jeremias, *Abba*, in: *Abba*, 15—67; ders., *Theol.* 68—72.

nicht erst durch Umkehr geworden, sondern durch *eine wurzelhafte Verbundenheit*, auf die hin er vielleicht bei der Taufe angesprochen wurde (§ 5,2; § 19,9 a), gegeben.

Diese einzigartige Gebetsanrede läßt die innere Seite des Anspruchs ans Licht treten, der begegnet, wenn Jesus an Gottes Statt fordert und vergibt. Dieser Anspruch ist nicht Selbstüberhebung, sondern Ausdruck einer letzten Hingabe: Jesus gibt sich Gottes Willen hin wie das bitende Kind dem Vater. Dies wird in Joh 5,19 f christologisch entfaltet.

Die aus Jesu Gebetsanrede sprechende Verbundenheit äußert sich auch im Gebrauch der bildlichen Bezeichnung Vater:

## 2. „Mein Vater“ und „euer Vater“

In allen Schichten der synoptischen Überlieferung wird unbetont eine auffallende Unterscheidung durchgehalten: Jesus schließt sich, wenn er Gott bildlich als Vater bezeichnet, nie mit seinen Jüngern zu einem „unser Vater“ zusammen, sondern unterscheidet „mein Vater“ und „euer Vater“. (Im Vaterunser ist die Anrede „unser Vater“, die jüdischer Gebets-sitte entspricht, für das ursprüngliche „Vater“ [Lk 11,2] bei Matthäus eingesetzt.) Entsprechende Stellen gehören allerdings überwiegend späteren Schichten der synoptischen Überlieferung an: „Mein Vater“ begegnet in Q nur in Mt 11,27, in der Markusüberlieferung nur 8,38, und diese Formulierung ist gegenüber Lk 12,9 (Q) nicht ursprünglich<sup>60</sup>. An der ersten Stelle ist die Bezeichnung mit einem Hinweis auf die inhaltliche Struktur dieser Beziehung zu Gott verbunden, die zugleich das bildliche Reden vom Vater weiterführt.

## 3. Das absolute „der Sohn“ und „der Vater“

Nach Mt 11,27 *par* beanspruchte Jesus die uneingeschränkte Bevollmächtigung und als ihre Voraussetzung ein exklusives Erkennen Gottes:

„Alles ist mir übergeben von meinem Vater,  
und niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater,  
und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn,  
und wem es der Sohn offenbaren will.“

Ein *wechselseitiges Erkennen* zwischen Gott und Mensch wird sonst im NT nur in den johanneischen Schriften erwähnt, z. B. in Joh 10,14: „Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie der Vater mich kennt und ich kenne den Vater.“ Außerhalb des NT begegnet es in der hellenistischen Mystik oder in der Gnosis: „Ich kenne dich, Hermes, und du kennst mich; ich bin du und du bist ich.“<sup>61</sup> Hier beruht das wechselseitige Erkennen auf Wesensverwandtschaft: Die Lichtseele erkennt den Gesandten des Lichtreichs und umgekehrt. Das Johannes-Evangelium

<sup>60</sup> Zur genaueren Analyse vgl. Eduard Schweizer, ThW VIII, 367, 19 ff.

<sup>61</sup> Aus einem Zauberpapyrus zitiert bei Bousset, Kyrios<sup>2</sup>, 48 f.

aber verweist durch diese Wechselformen auf die *eschatologische Gottesbeziehung*, die in Jesu Sendung wirksam ist bzw. durch sie entsteht. Diese Beziehung, wie ein neues Erkennen, sind für die Heilszeit geweihsagt: „Sie werden mich alle erkennen, . . .; denn ich werde ihrer Sünden nicht mehr gedenken“ (Jer 31,34; vgl. Jes 52,6). Demgemäß bleibt das Erkennen bei Johannes wie im AT von seiten Gottes ein Erwählen und von seiten Jesu bzw. des Menschen ein Anerkennen (vgl. Joh 5,19.20 a). Eine Vorstufe dieses johanneischen Redens von wechselseitigem Erkennen ist unser Logion, das sich durch „johanneischen“ Klang von der synoptischen Begriffssprache abhebt. Es scheint seinerseits die für Q typische Begriffsverbindung von Erwählung, Gotteserkenntnis und Offenbaren an andere weiterzuführen<sup>62</sup>. Es stammt seiner sprachlichen Struktur nach auf alle Fälle aus dem Bereich des palästinischen Judentums, nicht, wie vielfach angenommen wurde, aus dem des Hellenismus<sup>63</sup>. Es besagt: „Nur der Vater kennt den Sohn“, d. h. er hat ihn erwählt und bevollmächtigt, so daß seine Sendung nur ihm kund ist. „Nur der Sohn kennt den Vater“, d. h. er allein gibt sich Gott hin und hat ihn im Blick. Deshalb kann er allein anderen Gott „offenbaren“, d. h. die Selbstmitteilung Gottes und die Gemeinschaft mit ihm vermitteln, — wie es für die Heilszeit verheißen ist!

In dieser Weise kennt Jesus Gott nicht deshalb, weil er wie der verlorene Sohn heimgekehrt ist und aufgenommen wurde, sondern weil er mit „dem Vater“ als „*der Sohn*“ verbunden ist. Diese exklusiv und absolut gebrauchten Begriffe sagten später in der ntl. Christologie, vor allem bei Johannes, als Titel Jesu wesenhafte Verbundenheit mit Gott aus<sup>64</sup>. Aber sie können in diesem Logion aus Q auch ebenso als bildhafte Bezeichnung verwendet sein wie nach der Markusüberlieferung in Mk 13,32 par Mt 24,36: „Von jenem Tag und jener Stunde (nämlich der Parusie) weiß niemand, . . . auch nicht der Sohn, sondern nur der Vater.“ Dieses Wort könnte auf Jesus zurückgehen; denn in der Gemeinde hatte man kein Interesse, ihm Unwissenheit anzudichten<sup>65</sup>.

So wurde unser Wort wohl gleich dem vorhergehenden „Vater“-Wort (Mt 11,25 f) aus weisheitlicher Tradition in der palästinischen Kirche<sup>66</sup>

<sup>62</sup> 1 QS 4,22; vgl. 1 QH 18,23 f; auch 1 QS 9,17; 11,15—18; 1 QH 2,13 (weiteres bei Eduard Schweizer, ThW VIII, 375, Anm. 281 und Braun, Qumran I, 24 f).

<sup>63</sup> Hahn, Hoheitstitel, 321—329.

<sup>64</sup> Vor den johanneischen Schriften nur vereinzelt: bei Paulus in 1 Kor 15,28, in Hebr 1,8 und in der Taufformel Mt 28,19.

<sup>65</sup> So auch Taylor, Mk z. St.; van Iersel, a.a.O. (§ 19 Lit.) 117 f.

<sup>66</sup> So Sjöberg, Der Menschensohn, 187 ff.230 ff; Hahn, Hoheitstitel, 329: „Eine ganz eigenständige Konzeption der Urgemeinde“, in der „die Bezeichnung ‚der Sohn‘ vornehmlich aus dem für Jesus charakteristischen *abba* gewonnen“ wurde; Schweizer, ThW VIII, 367, 12 ff.

oder vielleicht doch von Jesus selbst<sup>67</sup> gestaltet. Es spricht jedenfalls aus, was Jesu Wirken tatsächlich getragen hat.

Das Jesus eigene bildliche Reden von Gott als Vater konnte eine sachliche Grundlage der nachösterlichen Christologie werden und insbesondere das bald entstehende Bekenntnis zu ihm als dem „Sohn Gottes“ mit Inhalt füllen. Diese Bezeichnung „Sohn Gottes“ aber ist nicht aus dem Bild hervorgegangen, sondern zunächst aus atl. Tradition übernommen worden.

Die Frage nach Jesu Selbstverständnis, der dieses Kapitel nachging, war die *Rückfrage nach den verborgenen Wurzeln seines Wirkens*; nun muß die *Frage nach dem Ziel seines Wirkens* in der Geschichte gestellt werden.

---

<sup>67</sup> Cullmann, *Christol.* 292; van Iersel, a.a.O. (§ 19 Lit.), 182; Jeremias, *Theol.*, 63—67, allerdings auf Grund einer gekünstelten Übersetzung: „Alles ist mir von meinem Vater überliefert, und wie nur ein Vater seinen Sohn (wirklich) kennt, so kennt nur ein Sohn seinen Vater (wirklich) und wem es der Sohn offenbaren will.“

## KAPITEL VII

# Jesus und die Kirche

Der katholische Modernist *Alfred Loisy* prägte um die Jahrhundertwende das Wort: „Jesus predigte das Reich, und gekommen ist die Kirche!“<sup>1</sup> Hat Jesus Kirche gewollt?

## § 20: Die Nachfolge und das Volk der Gottesherrschaft

Karl Ludwig Schmidt, *ekklesia*, ThW III, (1938), 522—530; Werner Georg Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943.1968<sup>2</sup>; Albrecht Oepke, Das neue Gottesvolk, 1950; Armin Kretzer, Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches, 1971; Karl Kertelge, Gemeinde und Amt im NT, 1972. — Zu 2: Eduard Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, 1962<sup>3</sup>; Martin Hengel, Nachfolge und Charisma, 1967. — Zu 3: Karl Heinrich Rengstorf, *apostolos*, ThW I, (1933), 413—438; ders., *dōdeka*, ThW III, 325 f; Beda Rigaux, Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma, in: Hist. Jesus, 468—486; Günter Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, 1961; Jürgen Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche, 1965; Karl Heinrich Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, 1965<sup>2</sup>.

### 1. Jesu Ziel: Nicht eine jüdische Sonderrichtung, sondern die Umkehr aller!

Bedenkt man die soziologische Implikation von Jesu Auftreten, dann beobachtet man eine auffallende Diskrepanz zu analogen Erscheinungen in seiner Umwelt. Israel ist „Volks- und Staatskirche“ mit den hinlänglich bekannten Mängeln. Alle Reformbewegungen erstreben daher notwendig die Bildung aktiver Gruppen innerhalb oder außerhalb dieser Volksgemeinde. In einer solchen Gruppe oder Partei sammeln sich die Pharisäer ebenso wie die Zeloten und die Essener. Diese Gruppen werden im NT ebenso wie bei *Josephus* als *hairesis* (Schule, Partei) bezeichnet (Apg 15,5; 26,5). Der Terminus kennzeichnet zunächst nur die Absonderung, erst seit dem Ausgang des 1. Jh. die Häresie.

---

<sup>1</sup> Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 1902, 111; ähnlich Friedrich Nietzsche: „Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte“ (Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden III, 1966, 658).



Überraschenderweise unternimmt Jesus während seines Wirkens *nicht den geringsten Versuch*, ebenfalls *eine solche hairesis oder Sondergemeinde zu sammeln*. Die einzige soziologische Gruppenbildung, die wir wahrnehmen, ist ein kleiner Schülerkreis. Jesus gleicht auch in dieser Hinsicht zunächst Johannes dem Täufer. Gleich ihm wendet er sich von Anfang bis Ende mit seinem Wirken an ganz Israel. Er ruft alle zur Umkehr und lädt alle zu dem kommenden Heil Gottes ein. Aber er leitet keine Gruppenbildung in die Wege; er denkt auch nicht wie Pharisäer und Essener heilsgeschichtlich an die Aussonderung des verheißenen Restes<sup>2</sup>.

Aber welche geschichtlich-soziale Wirkung hatte bzw. wollte Jesus dann? Die einen erklären: „Wo Jesus auftritt, läßt er Anhänger zurück, die mit ihren Familien auf die Königsherrschaft warten und die ihn und seine Boten aufnehmen.“<sup>3</sup> Andere dagegen vermuten; Jesus wollte wie Johannes der Täufer lediglich eine Bewegung der Umkehr auslösen<sup>4</sup>. Beide Hypothesen können sich anscheinend auf das Summarium über Jesu öffentliches Wirken in Mt 4,17 berufen. Aber die synoptische Überlieferung berichtet nirgends von hoffenden oder umkehrenden Menschen, die Jesu Wirken hinterlassen hätte, sondern nur von Nachfolgenden oder aktuell Glaubenden! Die beiden Hypothesen übersehen, was für uns Schlüssel zum Verständnis Jesu wurde, nämlich, daß die Umkehr auf die Gottesherrschaft hin, die Jesus fordert, durch Nachfolge oder durch Glauben auf Grund seiner persönlichen Zuwendung zu einzelnen realisiert wurde.

## 2. Jesu Ziel: Nicht nur Umkehr, sondern Nachfolge bzw. Glauben

Zweifellos ist der Ruf in die Nachfolge ebenso historisch wie der zur Umkehr. Vergewärtigen wir uns im Blick auf unsere Frage, wie sich beide zueinander verhalten!

<sup>2</sup> So auch Jeremias, *Theol.* 167—174 gg Karl Ludwig Schmidt, *ThW III*, 524.529 f. Die Essener bezeichneten sich ausdrücklich als „einen“ bzw. „den Rest“ (Dam 1,4 f; 2,6; 1 QH 6,8; 1 QM 13,8). Das frühe Christentum aber bezog die „Rest“-Verheißung erst auf sich, als sich die Mehrheit Israels dem Evangelium versagte: Röm 11,4 (= 1 Kön 19,18); vgl. Jes 7,3; 10,21: „Ein Rest wird umkehren“; Zeph 3,12 f. Weiteres bei Volkmar Hertrich/Gottlob Schrenk, *ThW IV*; 198—221.

<sup>3</sup> Jeremias, *Theol.*, 164, ähnlich Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, 47 f: „... die Jüngerschar Jesu“ ist grundsätzlich „offene ‚Gemeinde der Reich-Gottes-Anwärter‘ (Schnackenburg)“, „insofern sie von Jesus ganz auf das kommende Gottesreich hingeeordnet ist und im Sinne Jesu diese Hinordnung bleibend übernimmt und an andere weiter überträgt“. Sie „teilt das Schicksal Jesu und zerstreut sich mit seinem Tode. Dennoch bleibt sie mit ihrer von Jesus geweckten Hoffnung der Anknüpfungspunkt für die nachösterliche Gemeinde“.

<sup>4</sup> Martin Dibelius, *Jesus*, 50 ff.

## a) Umkehr und Nachfolge

Von Nachfolge ist in doppelter Weise die Rede. Nach den Nachfolgeerzählungen hat Jesus Menschen durch sein einzigartiges Befehlswort: „Folge mir nach!“ in eine bleibende Lebensgemeinschaft mit sich gestellt: Mk 1,17 f par Mt 4,19; 2,14 par; (10,21 par). Die Struktur dieses Vorgangs wird in den Nachfolgelogien charakterisiert: Mt 8,19—22 par Lk 9,57—60 (62) (Q); Mk 8,31—9,1 (M). Das Verb *akolouthēin* (folgen) wird hier stets in der Sonderbedeutung „nachfolgen“ gebraucht, die von einer atl.-jüdischen Vorstellung ausging. Von den Schülern, die sich einen Rabbi als Lehrer gewählt hatten, sagte man, daß sie „hinter ihm hergehen“<sup>5</sup>. Die Aufforderung Jesu, sich ihm anzuschließen, konnte demnach als Einladung, sein Schüler zu werden, verstanden werden. Durch die Art, wie Jesus diese Einweisung vollzieht, füllt er die Wendung mit neuem Sinn und zeigt das Ziel seines Wirkens an:

1. Kein Rabbi hat seine Schüler in der Weise Jesu durch das Befehlswort: „Folge mir nach!“ gewonnen. Dieser Vorgang ist nur der Berufung atl. Propheten vergleichbar<sup>6</sup>. Durch ihn entsteht nicht eine Schule, sondern eine *grundlegend neue Gemeinschaft*.

2. In dem Ruf ist die totale Umkehrforderung zusammengefaßt, die die hereinbrechende Gottesherrschaft stellt. Der Ruf löst aus allen vorläufigen Bindungen, von Beruf und Familie wie vom eigenen Selbst: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter . . . und dazu sein eigenes Leben haßt . . .“ (Lk 14,26). Wer nachfolgt, nimmt „sein Kreuz auf sich“ (Mk 8,34), er sieht sich als ein zum Tod Verurteilter an. Er wird aus der geschichtlichen Existenz gelöst und in eine *eschatologische* gerufen.

3. Der Ruf ist jedoch nicht nur totale Forderung, sondern zuerst totaler Gnadenerweis. Wenn Jesus den Zöllner Levi zur Nachfolge auffordert, schenkt er ihm vorweg seine Gemeinschaft und dadurch *Anteil an der Gottesherrschaft*.

Nachfolge ist demnach der schmale Weg zum Reich Gottes! Ist sie der einzige Weg? Werner Georg Kümmel<sup>7</sup> meint, Jesus habe Menschen auch den Anteil am Reich zugesprochen, ohne sie in die Nachfolge zu rufen, z. B. in den Seligpreisungen. Wir sahen jedoch: Die Seligpreisung der Armen erfüllt sich erst, wenn Jesus Menschen in die Nachfolge stellt — oder aktuell zum Glauben führt, und auch der Glaube entsteht immer nur in dem persönlichen Kontakt mit ihm. *Die synoptische Überlieferung*

<sup>5</sup> Gerhard Kittel, ThW I, 213; Karl Heinrich Rengstorf, ThW IV, 447.

<sup>6</sup> In den synoptischen Erzählungen klingt 1 Kön 19,19—21, die Berufung Elisas nach (vgl. Lk 9,61 f); Paulus kennzeichnet seine Berufung in Gal 1,15 in wörtlicher Anlehnung an die Jeremias nach Jer 1,5.

<sup>7</sup> Kirchengbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 29.

*weiß von keinem Anteil am Reich Gottes, der nicht durch den Anschluß an Jesu Person, sei es durch Nachfolge, sei es durch Glauben — nicht an ihn, aber ihm gegenüber —, vermittelt wäre.*

b) Diese Einsicht erklärt sachlich, warum Jesus keine *haireisis* sammelt. Heil vermittelt nicht das Aufnehmen seiner Lehre, sondern erst der Anschluß an seine Person. Anschluß an seine Person aber ist während der Erdentage nur wenigen zeitweise und nur ganz wenigen auf Dauer möglich. Daher sammelte Jesus in den Erdentagen keine Gemeinde, der er wie der Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran das eschatologische Heil zusagte. Er sammelt erst recht nicht das neue Gottesvolk, das zu Gottes Königsherrschaft gehört<sup>8</sup>. Das Ziel von Jesu Wirken kann in der historischen Situation, solange er an Raum und Zeit gebunden ist, nicht erreicht werden; denn es hat eschatologischen Charakter. Alles, was in den wenigen Jahren seines Wirkens durch ihn widerfährt, ist Ruf zum Aufbruch oder aktuelles Zeichen des Heils; selbst die Nachfolgenden erreichen nicht einen religiösen Status, sie werden vielmehr mitgenommen seiner Zukunft, und d. h. auch letzten Auseinandersetzungen, entgegen. *Jesu Erdenwirken weist über sich hinaus* auf eine Situation, in der ein Anschluß an seine Person allen möglich ist. Das ist die entscheidende Antwort auf die Frage: Hat Jesus Kirche gewollt? Sein Erdenwirken weist sachlich über sich hinaus auf eine Zeit der Kirche und nicht auf das sichtbare Hereinbrechen der Gottesherrschaft unmittelbar nach seinem Ende.

Dieser Folgerung entspricht, was er selbst über die Bestimmung seines Jüngerkreises andeutet.

### 3. Die Bestimmung des Jüngerkreises

Die Bestimmung des Jüngerkreises wird durch zwei Überlieferungen angedeutet.

#### a) Die Zwölfzahl und die Gottes-Volk-Terminologie

Nach der synoptischen Überlieferung bildete ein Zwölferkreis den Kern der ständig Nachfolgenden. Mk 3,13—19 berichtet, wie dieser Kreis aus der Gesamtheit der Jesus Folgenden ausgesondert wurde. Dieser Bericht ist jedoch, wie *Taylor's* Kommentar zeigt, Redaktionsarbeit des Evangelisten; er setzt als Tradition lediglich voraus, daß Jesus von einem Zwölferkreis umgeben war, dessen Namen der Katalog in 3,17 ff

<sup>8</sup> Das verkennt Jeremias, wenn er erklärt (Theol., 167): „Jesus spricht immer wieder unter den verschiedensten Bildern von der Sammlung des Gottesvolkes, die er vollzieht.“ Dieser Relativsatz trifft nicht zu! Aus dieser Sicht heraus mißdeutet Jeremias den Gesamtsinn des letzten Mahles (§ 21,5) wie den des Ostergeschehens (Theol., 294: „sie erlebten die Parusie“) grundlegend.

nennt. Dieser Kreis wird in alten Formeln erwähnt: In Mk 14,10.20.43 par wird Judas als „einer der Zwölf“ gekennzeichnet, — eine schwerlich erfundene Bemerkung. Nach Mt 19,28 (Q) sollen die Zwölf bei der Erscheinung des Menschensohns seine eschatologischen Zeugen gegenüber Israel sein. Das Urkerygma, 1 Kor 15,3—5, nennt die Zwölf als Osterzeugen. Gerade diese Stelle scheint jedoch zu erweisen, daß es einen Zwölferkreis nur in der ersten Jerusalemer Gemeinde, aber nicht in der Erdentagen gab; denn nach 1 Kor 15 erscheint der Auferstandene den Zwölfen. Nach dem Ausscheiden des Judas aber waren es nur noch elf<sup>9</sup>! Dieses Argument überzeugt jedoch nicht; denn die Bekenntnisformel in 1 Kor 15 verwendet „die Zwölf“ als stehende Bezeichnung, sie zählt nicht ab.

Was sollte die Zwölfzahl des engsten Jüngerkreises anzeigen? Sie wird in Mt 19,28 auf die zwölf Stämme Israels bezogen. Die zwölf Stämme aber waren keine historische Gegebenheit; denn die zehn Stämme des Nordreichs waren nicht aus dem Exil zurückgekehrt. Man erwartete die Wiederherstellung des Zwölfstämmevolkes in der Heilszeit. In der Gegenwart kennzeichnete man Israel nur übertragen als Zwölfstämmevolk, um seine Erwählung und Bestimmung auszusagen (Apg 26,7). So konnte die Zwölfzahl des Jüngerkreises zweierlei anzeigen:

1. Jesus ruft das ganze Volk der Verheißung zu Gottes Herrschaft.
2. Er will das neue Zwölfstämmevolk schaffen. (So sieht die palästinische Tradition in Offb 21,14 in den Zwölfen die Grundsteine der eschatologischen Gemeinde.) Hat Jesus diesen zweiten Hinweis beabsichtigt?

Zu der Gottesherrschaft gehört notwendig auch das Volk. Aber hat Jesus auf das Werden dieses Volkes verwiesen? Er wendet auf die ihm Nachfolgenden gelegentlich *atl. Bilder für Gottes Volk* an<sup>10</sup>. Ein sehr wahrscheinlich echtes Wort sagt ihnen: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es ist eures Vaters Wille, euch das Reich zu geben“ (Lk 12,32 [S]). Dagegen ist das Zitat: „Ich will den Hirten schlagen, und die Schafe werden sich zerstreuen“ (Mk 14,27 par Mt 26,31) wohl sekundär. Die Herde ist im AT stehendes Bild für Gottes Volk. Vielleicht steht das atl. Bild von Israel als der familia dei hinter dem Logion Mk 3,34 f: „... der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.“ Diese Hinweise können nicht bedeuten, daß Jesus seinen Jüngerkreis als das Gottesvolk der Endzeit bezeichnete. Nur Matthäus setzt den Jüngerkreis in einer Reihe von Stellen, die schon die synoptischen Parallelen als seine Redaktion erwei-

<sup>9</sup> So Günter Klein, Die zwölf Apostel, 34—38, im Anschluß an Philipp Vielhauer; dagegen Jürgen Roloff, Apostolat-Verkündigung-Kirche, 151—161.

<sup>10</sup> „Herde“ (nach Joachim Jeremias, ThW VI, 499) und „familia dei“: Der Bruder ist in atl.-jüdischem Sprachgebrauch auch der Volksgenosse (Hans Frh. von Soden, ThW I, 145; Julius Schniewind, Markus, zu 3,34 f).

sen, mit dem Volk der Gottesherrschaft gleich: Mt 13,24—30.47—50; 18,1.4; 21,43. Jesus aber mag in ihm, insbesondere *im Zwölferkreis eine Ankündigung* oder zeichenhafte Vorausdarstellung *des neuen Gottesvolkes* gesehen haben. Immer aber, in den Erdentagen wie weiterhin, wird die Gottesherrschaft nur durch Jesu Wirken, nicht durch die Jünger repräsentiert<sup>11</sup>.

#### b) Die Sendung und das Apostolat

Auch eine zweite Bestimmung des Jüngerkreises wird nur angedeutet. In Mk 6,7—13 und 30 f berichtet Markus, Jesus habe die Zwölf als Apostel ausgesendet. Dieser Bericht ist gleich dem über die „Schaffung“ des Zwölferkreises redaktionell. Als Tradition lag Markus wohl nur die Nachricht von einer einmaligen Aussendung während des Wirkens in Galiläa vor. Eine solche dürften die *Sendungslogien* voraussetzen, obgleich sie vor allem grundsätzlich anzeigen wollen, wie das durch Jesus Vermittelte weitergegeben werden soll. Ihr Kern — das sind vor allem die Weisungen, in denen die Logienquelle (Lk 10,1—16 par) mit der Markus-Überlieferung Mk 6,7—13 par Lk 9,1—6 übereinstimmt — ist sehr wahrscheinlich echt; denn es sind keine Regeln, die in der nächsterlichen Mission praktiziert wurden<sup>12</sup>. Zu diesem Grundbestand dürfte auch der Spruch Lk 10,16 par Mt 10,40 gehören: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich; wer mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.“ Nach diesem wie nach anderen Logien sollen die Jünger nicht Jesu Lehre, sondern seine Person vertreten. Modell für ihre Sendung ist nicht die Ordination eines Rabbinenschülers, sondern eine profane Einrichtung, nämlich die Bevollmächtigung eines Stellvertreters in Rechtsgeschäften, den man als Gesandten (*schaliach*) bezeichnete. Von ihm gilt (Mischna Berakh. 5,5): „Denn der Abgesandte eines Menschen ist wie er selbst.“ Es mag dahinstehen, ob Jesus diese Bezeichnung *schaliach* selbst gebraucht hat. Feststehen aber dürfte, daß er *seine Jünger als seine bevollmächtigten Stellvertreter* vorsah<sup>13</sup>. Er

<sup>11</sup> So auch Rudolf Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, 1965<sup>4</sup>, 155: „So sollte man die Kirche lieber nicht . . . die ‚Jetzt-Gestalt des Reiches Gottes‘ . . . nennen.“

<sup>12</sup> Petrus z. B. hat nach 1 Kor 9,5 nicht in dieser Weise missioniert! lediglich in Did 11,3—6 werden die Sendungslogien, wohl im Blick auf die Situation in Galiläa und Syrien, als Gemeineregeln aufgenommen. Matthäus aber will in 10,5—16 zunächst Worte wiedergeben, die für die Erdentage bestimmt sind: Er leitet sie in V. 5 f mit einer Beschränkung des Bereiches ein, die er in 28,19 f aufhebt, und ergänzt sie in 10,7,8 a redaktionell durch Anweisungen, die er seinen Summarien über Jesu Wirken, entnimmt. Zur Diskussion: Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1965<sup>2</sup>, 44; Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, 1969, 110 ff.

<sup>13</sup> Literatur zur traditionsgeschichtlichen Diskussion bei Roloff, a.a.O. (Anm. 9), 163, Anm. 113, und Kertelge, a.a.O. (Anm. 3), 50 f, Anm. 43.

zeigte damit an, daß seine Sendung nicht durch die Weitergabe seiner Lehre, sondern nur durch die Vermittlung des Anschlusses an seine Person zum Ziel kommt.

Dies bedeutet historisch nicht, daß er, wie es die Evangelisten jetzt darstellen, die Zwölf zu Aposteln machte. In Mk 6,7.30 und Mt 10,2 werden die Zwölf — immerhin nur — bei der Aussendung als Apostel bezeichnet; Lukas dagegen setzt „die Apostel“ und „die Zwölf“ ständig gleich. Nach der auf früheste Zeit zurückgehenden Überlieferung 1 Kor 15,3—7 ging jedoch die Zahl der Apostel ursprünglich über den Zwölferkreis hinaus.

Demnach ist der Überlieferung eine doppelte Intention Jesu mit seinen Jüngern zu entnehmen: Der Jüngerkreis soll, über den unmittelbaren Sinn der Nachfolge hinaus, *als Zeichen auf das Volk der Gottesherrschaft hinweisen*, das in Zukunft durch Jesus entstehen und auch die Völkerwelt einschließen<sup>14</sup> soll; und er soll *in Gestalt stellvertretender Gesandter Jesu Werk fortsetzen*. Beides ist nur angedeutet und keineswegs eindeutig faßbar.

Deshalb ist es auffallend, daß beides an einer Stelle sehr unmittelbar und direkt ausgesagt wird, nämlich im Petruswort.

#### 4. Das Petruswort

Das Petruswort in Mt 16,17—19 hebt sich so weit von allen vergleichbaren Äußerungen Jesu ab, daß es *nicht von ihm stammen kann*: Es ist seiner literarischen Struktur nach eine kunstvoll gestaltete Antwort auf das Petrusbekenntnis; der einleitende Satz, V. 17, knüpft ausdrücklich an das Bekenntnis an, und die Anrede in V. 18: „Du bist Petrus“ ist das formale Gegenstück zu dem Bekenntnis: „Du bist der Christus.“ Auf die Anrede folgt eine Häufung rasch wechselnder Bilder; was in mündlicher Rede nicht üblich ist. Das kunstvoll formulierte Wort geht sprachlich von einer aramäischen Vorlage aus. Auch seiner Terminologie nach wurde es in der frühen palästinischen Kirche gestaltet; vielleicht wurden dabei Elemente verarbeitet, die von Jesus stammen (vgl. Mk 3,16; Lk 22,31 f; Joh 20,22; 21,15 ff). Das Wort als solches gibt demnach nicht über die Erwartung Jesu, sondern über das Selbstverständnis der ersten Gemeinde Auskunft (vgl. § 24,3).

Wie Jesus selbst die Fortführung seines Werkes nach seinem Ausgang sah und ankündigte, ist den ungleich zurückhaltenderen, aber um so gewichtigeren Äußerungen beim Abschiedsmahl zu entnehmen.

<sup>14</sup> Es wird nach der Grundlinie des Wirkens Jesu nicht lediglich ein erneuertes Israel sein (vgl. § 19,8; 20,1).

## § 21: Das Abschiedsmahl als Verheißung

*Forschungsberichte:* Ernst Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl, ThR NF 9 (1937), 168—227.273—312; ebd. 10 (1938), 81—99; Hans Lessig, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900, Diss. Bonn 1953; Hans Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 1926. (1955<sup>3</sup>); Joachim Jeremias, Die Abendmahls-worte Jesu, 1935 (1967<sup>4</sup>); Karl Georg Kuhn, Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift, Ev. Theol. 10 (1950/51), 508—527; Leonhard Goppelt, *pinō*, ThW VI, 141—144. 153—156; Heinz Schürmann, Das Mahl des Herrn, in: Ursprung und Gestalt, Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament, 1970, 75—117; Björn Sandvik, Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im NT, 1970; Rupert Feneberg, Christliche Passafeyer und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte, 1971; Hermann Patsch, Abendmahl und historischer Jesus, 1972 (Lit.!). — *Zu 6:* Nils Alstrup Dahl, Anamnesis, St Th I, 1—2, 1947, 69—95; Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos, 1951, 257 ff.

### 1. Zur traditions-geschichtlichen Analyse der Mahlberichte

a) Drei untereinander selbständige Berichte geben eine Tradition über ein Abschiedsmahl Jesu wieder: Mk 14,22—25 par Mt 26,26—29, 1 Kor 11,23—25 und Lk 22,15—20 (textkritisch ursprünglich ist der von den östlichen Handschriften bezugte Langtext, nicht der Kurztext.) Der literarisch älteste dieser drei Berichte ist 1 Kor 11. Traditionsgeschichtlich ist Markus im ganzen älter, jedoch bieten in Einzelzügen auch 1 Kor 11 und Lk 22 frühere Tradition.

b) Wo haben die Berichte ihren Sitz im Leben? Sie sind, wie 1 Kor 11 erweist, in der vorliegenden Gestalt *die liturgische Tradition des Herrenmahls*. Ihr Sitz im Leben ist nicht die Katechese über Jesu Erdenwirken, sondern die Liturgie der Herrenmahlsfeier.

c) *Woher stammt diese Tradition?* Bereits um 50 hat Paulus sie nach 1 Kor 11,23 der Gemeinde von Korinth weitergegeben. Er selbst hat sie gleich dem Osterkerygma (1 Kor 15,1—3) wohl unmittelbar nach seiner Bekehrung in Damaskus übernommen, schwerlich erst in Antiochien. Bei seinen Besuchen in Jerusalem (Gal 1,18; 2,1) hat er sicher auch an einem Mahlgottesdienst der Gemeinde teilgenommen und schwerlich eine völlig andere Form angetroffen. Die Tradition über das Abschiedsmahl ist also denkbar gut bezeugt.

Dennoch erheben sich gegen ihre Historizität *Bedenken*. Sie ergeben sich 1. aus dem Prinzip der Analogie und der Korrelation, mit dem historische Forschung notwendigerweise arbeitet. *Bultmann* (Theol. § 13,2) argumentiert — *Wilhelm Heitmüller* und anderen Vertretern der Religionsgeschichtlichen Schule folgend — so: Brot- und Kelchwort meinen wörtlich genommen eine sakramentale *communio* mit einer Erlösergottheit. Diese Vorstellung hat in den Denkvoraussetzungen des palästinischen Judentums keinen Platz; sie knüpft an hellenistische Mysterienfrömmigkeit an. 2. Dieser Schluß

aus der religionsgeschichtlichen Analogie wird durch eine historische Beobachtung bestärkt, auf die vor allem *Hans Lietzmann* hingewiesen hatte<sup>1</sup>: Die Jerusalemer Urgemeinde beging nach Apg 2,46 täglich gottesdienstliche Mahlfeiern, deren Kennzeichen eschatologische Freude war. Die paulinische Mahltradition dagegen ist von Jesu Sterben geprägt; durch dieses Mahl wird nach 1 Kor 11,26 der Tod des Herrn verkündigt. *Lietzmann* folgerte, und viele, auch *Bultmann* schlossen sich ihm an: Die Mahlfeier der Urgemeinde, die als „Brotbrechen“ bezeichnet wurde, sei ein anderer Mahltyp als das paulinische „Herrenmahl“ gewesen; dieser Typ werde durch die Mahlgebete Did 9 f belegt<sup>2</sup>. Auf Grund dieser beiden Argumente kamen *Heitmüller* und *Bultmann* zu dem Urteil: Die Tradition in 1 Kor 11 sei eine ätiologische Kullegende der hellenistischen Kirche; Paulus habe sie in deren Muttergemeinde, in Antiochien, übernommen.

Demgegenüber erwiesen *Joachim Jeremias* und *Karl Georg Kuhn*<sup>3</sup>, daß die Abendmahlstradition philologisch aus dem Raum des palästinischen Judentums stammt; denn sie ist mit Semitismen durchsetzt. Überdies lassen sich die Mysterienmahle, an die sie nach *Bultmann* anknüpfen soll, religionsgeschichtlich nicht aufweisen<sup>4</sup>. So ist weiter zu fragen, wo sich im palästinischen Raum Anknüpfungspunkte finden.

d) Nach Markus war das letzte Mahl Jesu ein *Passamahl*. Dies wird bei ihm allerdings nur in der Komposition (Mk 14,2) gesagt, erst bei Lukas (22,15) im Bericht selbst. Dieser Angabe widerspricht das Johannes-Evangelium, denn nach Joh 18,28 war der Karfreitag der 14., nicht, wie bei den Synoptikern, der 15. Nisan. Jesus stirbt nach Joh 19,36 in der Stunde, in der im Tempel die Passalämmer geschlachtet werden, als das wahre Passalamm. Vielleicht veranlaßte diese theologische Symbolik in Verbindung mit Kalenderdifferenzen die johanneische Datierung. Abgesehen von dieser bisher nicht geklärten Datierungsdifferenz<sup>5</sup> muß geprüft werden, ob der tradierte Mahlbericht dem Passarahmen entspricht, in den ihn Markus stellt. *Jeremias* versucht dies mit beachtlichen Argumenten zu erweisen; *Kuhns* Einwände haben diesen Nachweis jedoch unsichert. Nach ihm erinnert der Bericht in manchen Stücken an die Gemeinschaftsmahle in Qumran<sup>6</sup>. Auf Grund der eingehenden Diskussion kann gesagt werden: Daß die Mahlberichte als Rahmen ein Passamahl voraussetzen, ist historisch nicht eindeutig zu erweisen, jedoch wahrscheinlich. Sachlich entscheidend ist, daß die Berichte die Exegese von dieser historischen Frage grundsätzlich unabhängig machen. Die Berichte lassen nämlich *Jesu Handeln nicht an Eigentümlichkeiten des Passamahls anknüpfen, sondern an die Grundelemente jeder jüdischen Mahlzeit*, das Brotbrechen und den Segensbecher. Durch die Beziehung auf ein Passamahl wird das Berichtete lediglich in mancher Hinsicht verdeutlicht und sein Sinn unterstrichen.

<sup>1</sup> Messe und Herrenmahl, 253.

<sup>2</sup> S. u. 268 f.

<sup>3</sup> *Jeremias*, Abendmahlsworte, 188 f; *Kuhn*, *EvTheol* 10 (1950/51), 513.

<sup>4</sup> *Patsch*, § 3.

<sup>5</sup> *Jeremias*, a.a.O. (Anm. 5), 35; *Braun*, *Qumran* II, 43—54.

<sup>6</sup> 1 QS 6,1—6; 1 Q Sa 2,11—22; vgl. *Braun*, *Qumran* II, 29—43.



Demnach ist die Frage nach der Herkunft weiter so zu stellen: Bietet sich *in der Situation Jesu* eine alltägliche Mahlzeit als Anknüpfung für das berichtete Handeln Jesu an? Zweifellos hatte Jesu Tischgemeinschaft mit „Sündern“ zentrale Bedeutung. In ihr stellt sich zugespitzt dar, was Gemeinschaft, insbesondere Tischgemeinschaft mit Jesus generell besagt. Läßt sich das Berichtete aus diesem zentralen Zug seines Wirkens erklären? Hierzu müssen die Überlieferungselemente des Berichts im einzelnen untersucht werden.

e) Die Tradition umschließt insgesamt vier *Überlieferungselemente*: 1. Das eschatologische Wort (Mk 14,25 par Mt 26,29; Lk 22,16—18), 2. das Brotwort, 3. das Kelchwort und 4. den Wiederholungsbefehl (1 Kor 11,24.25; Lk 22,19).

Setzen wir mit dem relativ selbständigen eschatologischen Wort ein, dessen Herkunft von Jesus kaum bezweifelt wird.

## 2. Das eschatologische Wort

a) Wo hat es seinen *Platz im Rahmen der Mahlzeit*? Es steht in Mk 14,25 par Mt 26,29 am Ende, in Lk 22,15—18 dagegen, verbunden mit dem ersten Becher eines Passamahls, am Anfang. Die lukanische Darstellung ist nach Stil und Begrifflichkeit gegenüber Markus sekundär; Lukas hat eine ihm vorliegende Sonderüberlieferung historisierend gestaltet. Aber diese Sondertradition hält wohl den ursprünglichen Platz des Wortes im Rahmen der Mahlzeit fest; denn die Stellung am Ende entspricht der Liturgie des Gemeindemahles. Dieses schließt mit dem eschatologischen Ausblick auf das Kommen des Herrn: „So oft ihr dies Brot eßt und diesen Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26).

Stand das Wort ursprünglich am Anfang eines Mahles Jesu mit seinen Jüngern, dann war es wohl mit dem ersten Becher eines Passamahles oder — weniger wahrscheinlich — mit der Segnung des ersten Weinbechers einer gewöhnlichen Mahlzeit (Bill. IV, 621) verbunden. Entscheidend ist, daß es dann *vor diese ganze Mahlzeit das Vorzeichen* setzt.

b) Nach der älteren Formulierung, Mk 14,25, ist das Wort *eine Ankündigung*: „Amen, ich sage euch, ich werde wahrhaftig nicht mehr trinken<sup>7</sup> vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tage, an dem ich es neu trinke im Reiche Gottes.“ Jesus kündigt an, daß die Mahlgemeinschaft mit seinen Jüngern jetzt endet. Sie wird erst beim schaubaren Anbrechen des Reiches Gottes erneuert werden. Diese Ankündigung kennzeichnet

<sup>7</sup> So ist zu übersetzen; denn *ou mē* mit Konj. Aor. ist eine entschiedene Verneinung zukünftigen Geschehens.

die Mahlzeit, zu der Jesus mit seinen Jüngern versammelt ist, als Abschiedsmahl auf das Mahl der Vollendung hin, das in naher Zukunft, aber doch erst nach einer Zwischenzeit, zu erwarten ist.

c) Diese Ankündigung muß bei den Jüngern *die Frage* auslösen: *Wie soll sich die Gemeinschaft mit Jesus in der Zwischenzeit* zwischen seinem Ende und der Vollendung fortsetzen? Der Zugang zu Gott und damit zum Heil war für die Jünger ja durch die Gemeinschaft mit Jesus, durch die Nachfolge, vermittelt. Die Tischgemeinschaft war der unmittelbarste Vollzug dieser Gemeinschaft. Was soll nach seinem Ausscheiden aus dieser Gemeinschaft geschehen? Auf diese im eschatologischen Wort enthaltene Frage antworten Brot- und Kelchwort! Sie zeigen eine neue Art der Gemeinschaft an. Diese Beziehung von Brot- und Kelchwort ist allerdings nur gegeben, wenn Jesus nach seinem Ende eine Zwischenzeit erwartete.

### 3. Das Problem der Zwischenzeit

Mehrfach wurde angenommen, Jesus habe keinen zeitlichen Abstand zwischen seinem Ende und dem Kommen des Menschensohns bzw. dem schaubaren Anbrechen des Reiches gesehen<sup>8</sup>. Nun weisen jedoch nicht wenige Worte Jesu auf eine Situation der Jünger ohne ihn hin, in der sie verfolgt werden (Mt 10,28), nach dem Kommen des Menschensohns anschauen (Lk 17,22 [S]), in der sich auch die Verödung des Tempels vollzieht (Mk 14,58). Naturgemäß wurden diese Hinweise nachträglich von der Situation der Gemeinde her ausgestaltet und vermehrt, aber die genannten Stellen könnten auf Jesus selbst zurückgehen. Sicher entwirft Jesus kein Programm für eine Zwischenzeit. Aber in der Stunde, in der es der notwendige nächste Schritt ist, weist er im eschatologischen Wort auf sie hin und kündigt im Brot- und Kelchwort verheißend das Wesentliche für sie an, nämlich eine neue Art der Gemeinschaft. Und auf eine Zwischenzeit, in der allen der heilvermittelnde Anschluß an ihn möglich ist, nicht auf eine Parusie bei seinem Ende, zielt sein gesamtes Wirken sachlich ab (§ 20,2 b).

Nach all diesen Beobachtungen hat das, was die Mahltradition berichtet, einen sinnvollen Platz genau im Ausgang des Wirkens Jesu und sonst nirgends; denn sie erklärt, wodurch die Tischgemeinschaft mit dem irdischen Jesus nach seinem Ende ersetzt werden soll.

---

<sup>8</sup> Diskussion bei Kümmel, *Verheißung*, 58—76, und Patsch, 142—150, die sich beide dafür einsetzen, daß Jesus eine Zwischenzeit erwartete.

## 4. Die neue Selbstdarbietung

a) *Das Brotwort* wird durch eine knappe Einleitung (1 Kor 11,23 f; Mk 14,22 [par Mt 26,26 liturgisch erweitert!]) eingeführt: „Er nahm das Brot, brach's und gab es ihnen . . .“ (Mk). Jesus verfährt wie der jüdische Hausvater zu Beginn jeder Mahlzeit<sup>9</sup>. Er nimmt den fingerdicken, tellergroßen Brotfladen in die Hand, spricht den Lobspruch: „Gepriesen bist du, der du Brot aus der Erde hervorgehen läßt“, bricht den Brotfladen in Stücke und gibt sie den Tischgenossen. Während sie die Stücke weiterreichen und anfangen zu essen, spricht Jesus, wahrscheinlich ohne selbst mitzuessen, das Brotwort. Es lautet in der ältesten Gestalt: „Das ist mein Leib.“<sup>10</sup> Was besagt der Begriff „Leib“? Dem griech. *sōma* (= Leib) entspricht in Jesu Sprache *gūph* (= Rücken, Körper, Person) oder *basar* (= Fleisch)<sup>11</sup>. „Fleisch“ ist, anthropologisch gebraucht, im AT der Mensch als vergängliches Erdenwesen<sup>12</sup>. Ob *gūph* oder, wahrscheinlicher, das geläufige *basar* gebraucht wurde<sup>13</sup>, macht sachlich wenig Unterschied; denn beidemal *ist mit* „Leib“ *der Mensch, die Person gemeint*. Denselben Sinn ergibt für die Gemeindesituation das griech. *sōma*: In der griech. Anthropologie ist *sōma* geformte Materie, — der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist —, in der ntl. der Mensch als geschichtlich handelndes Ich. In Röm 6,6.12 f z. B. steht für *sōma* gleichsinnig „der Mensch“, das Personalpronomen oder „die Glieder“ (*ta melē*).

Setzen wir diesen Begriffssinn in das Brotwort ein, dann sagt Jesus: „Dies“, nämlich das gebrochene und ausgeteilte Brot, das die Jünger essen, bin ich als Person, ich in meinem geschichtlichen Sein! 1 Kor 11,24 ergänzt sekundär, aber sachgemäß aus dem Kelchwort: *to hyper hymōn* (= das für euch [in den Tod gegeben wird]): Die Gabe ist Jesu Person, wie sie nach seinem eben angekündigten Sterben begegnet. Diese Beziehung fügt das Kelchwort ausdrücklich ein.

b) *Das Kelchwort* wird mit folgender Einleitung eingeführt: „Und er nahm den Kelch, sagte Dank, gab ihn ihnen . . .“ (Mk 14,23 par Mt 26,27). Jesus nimmt nach jüdischer Sitte am Ende der Mahlzeit, „nach dem Essen“ (1 Kor 11,25 par Lk 22,20), einen Becher mit Wein, hebt ihn

<sup>9</sup> Der Ablauf der jüdischen Mahlzeit wird bei Bill. IV, 620—634, der des Passamahles ebd. IV, 54—76 und bei Jeremias, a.a.O. 78—82 beschrieben.

<sup>10</sup> Die Applikation auf die Gemeinde: „Mein Leib, für euch (gegeben)“ (1 Kor 11, 24; Lk 22,19) wurde nicht etwa von der Markus-Tradition beiseite gelassen; sie ist vielmehr umgekehrt aus dem semitischen „für viele“ des Kelchwortes zugewachsen (so nach eingehender Diskussion Patsch, 73—79).

<sup>11</sup> *sōma* hat im Hebräischen und Aramäischen kein eindeutiges Äquivalent (Friedrich Baumgärtel/Eduard Schweizer, ThW VII, 1042—1056). Vgl. auch Rudolf Meyer, ThW VII, 115 f, sowie Patsch, 269, Anm. 244.

<sup>12</sup> Jes 40,6; Hi 19,20; 34,14 f; vgl. ThW VII, 106.

<sup>13</sup> Diskussion bei Patsch, 269, Anm. 244.

eine Hand breit über den Tisch, spricht über ihm das Dankgebet für die Mahlzeit<sup>14</sup> und läßt ihn in der Tischgemeinschaft kreisen, ohne, wie es Sitte war, selbst zu trinken. Während der Becher kreist, spricht er das Kelchwort.

Das Kelchwort bietet Markus (par Mt) in sehr schwerfälliger, 1 Kor 11 in vereinfachter Formulierung<sup>15</sup>. Der Inhalt der Gabe wird durch beide Formulierungen übereinstimmend gekennzeichnet.

Mk 14,24 par Mt 26,28: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“. Blut ist nach dem AT, theologisch gebraucht, Träger des Lebens, nicht rote Substanz (Lev 17,11: „Die Seele des Fleisches ist im Blut . . .“) „Das Blut, das vergossen wird“, ist demnach das Leben, das dahingegeben wird, das Sterben. Zwei angefügte Wendungen erklären den Sinn dieses Sterbens, nämlich seine Heilswirkung: Es ist ein Sterben „für viele“, d. h. für alle. Die sich an Jes 53,12 anlehrende Wendung erklärt: Es ist universale Sühne (§ 19,8). Es vermittelt zum andern einen „Bund“, d. h. eine Stiftung Gottes, durch die er Menschen zu sich in ein bestimmtes Verhältnis setzt. Durch das sühnende Sterben Jesu stellt Gott die ganze Menschheit in eine neue Beziehung zu sich, in den „neuen“ Bund (Jer 31,31). Dies, nicht eine Erneuerung von Israels Bund, ist gemeint, obgleich die Näherbestimmung „neu“ erst in 1 Kor 11 steht.

In 1 Kor 11,25 lautet das Kelchwort: „Dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines Blutes.“ Auch bei Markus war das Subjekt des Wortes der Becher, nicht der Wein. Die Gabe ist hier der in Jer 31,31 verheißene „neue Bund“, der nun durch Jesu Sterben aufgerichtet wird; „sein Blut“ ist nach frühchristlichem Sprachgebrauch Jesu Sterben in seiner Heilsbedeutung (vgl. Röm 5,9 f). So ist die Gabe hier die Heilswirkung seines Sterbens, Gottes neuer Bund, dort Jesu Sterben in seiner Heilswirkung, die Selbsthingabe des Gestorbenen. Die Gabe wird demnach in 1 Kor 11 von Gott her gekennzeichnet, bei Markus von Jesus her. Da Paulus auch sonst Jesu Werk primär als Gottes Tat darstellt, ist es nicht zufällig, daß die Tradition bei ihm diese Form angenommen hat. Er hält jedoch dane-

<sup>14</sup> Rekonstruktion des Gebetes bei Jeremias, a.a.O., 104.

<sup>15</sup> Gegen diese traditionsgeschichtliche Beurteilung wurde vielfach geltend gemacht: 1. Die Markus-Formel sei eine nachträgliche liturgische Parallelisierung mit dem Brotwort. 2. Sie sei mit Interpretamenten angereichert worden. 3. Diese Anreicherung, nämlich die Wendung „mein Bundesblut“, lasse sich nicht ins Aramäische übersetzen. Demgegenüber ist festzustellen: 1. Markus par Matthäus wie der im übrigen 1 Kor 11 entsprechende Lukas-Text sprechen ganz im atl. Sinne von dem „vergoßenen Blut“ = dem dahingegebenen Leben; die Wendung „mein Blut“ in 1 Kor 11 dagegen ergab sich aus Angleichung an die frühchristliche Formel „Blut Christi“ = Sterben Christi. 2. Für die schwierige Markus-Wendung „mein Bundesblut“ wurden eine Reihe von brauchbaren aramäischen Umschreibungen vorgelegt (Zusammenstellung bei Patsch, 80 f). Demnach dürfte die Formulierung in 1 Kor 11 „neuer Bund kraft meines Blutes“ eine sprachliche Vereinfachung des Markus-Textes sein, die zudem theologisch motiviert ist.

ben in 1 Kor 10,16 auch eine alte Auslegungstradition fest, nach der durch den Kelch „die Teilhabe am Blut Christi“, d. h. an ihm als dem Gestorbenen, vermittelt wird.

Nach der ältesten Gestalt der Tradition bieten demnach Brotwort und Kelchwort im Grunde dieselbe Gabe an, nämlich Jesus selber. Ersteres betont mehr die geschichtliche Gestalt, wie sie bisher mit den Jüngern umging, letzteres mehr das Sterben, in dem sein Dienen zum Ziel kommt. Jesus selbst, qualifiziert durch sein Erdenwirken und vor allem durch sein Sterben, reicht sich dar.

c) Diese Erklärung wird präzisiert, wenn wir sie von *zwei anderen oft erwogenen Auslegungen* abheben.

*Bultmann* (Theol. § 13,2) erklärt aus dem Kontext der hellenistischen Gemeinde: Der Leib, das *sōma*, ist „der getötete Leib Christi, der als solcher (vermöge der Auferstehung) zugleich der wirkungskräftige doxa-Leib ist“. Diese Erklärung, der *Conzelmann* (Theol. 76) zustimmt, widerstreitet jedoch dem Kontext der Mahltradition. Sie ist nämlich auf die streng parallele Aussage über das Blut nicht anwendbar; ein verklärtes himmlisches Blut gibt es nicht.

Eine entgegengesetzte Auslegung vertritt *Jeremias* (Abendmahlsworte<sup>4</sup> 228): Jesus gibt „Anteil an der erlösenden Kraft seines Todes“. Diese Erklärung bleibt im Rahmen der jüdischen Analogien. Jesus aber gewährte schon in den Erdentagen nicht nur etwas, einen Schulterlaß, sondern immer zugleich sich selbst. Er vergibt, indem er sich in Person einem Menschen zuwendet.

Genau diese Jesus eigene Linie nehmen Brot- und Kelchwort auf und verlängern sie über Jesu Sterben hinaus, indem sie zusagen: Nun gewährt Jesus vergebende Gemeinschaft, indem er sich als der für alle Gestorbene zu eigen gibt. Nicht ein himmlischer Leib, nicht pneumatische Substanz, aber auch nicht nur Sühnkraft, sondern Jesus als der für alle Gestorbene wird gegeben.

## 5. Die Art der Selbstdarbietung

a) Nach *J. Jeremias* (Abendmahlsworte<sup>4</sup>, 223—229) deutet Jesus Brot und Wein, wie der jüdische Hausvater in der Passahagada Mazzen, Bitterkräuter und das Lamm, symbolisch. Das *est* — das ergänzt werden muß, auch wenn im Aramäischen dafür nicht ein eigenes Wort steht — habe den Sinn von *significat*. Die *Darreichung* von Brot und Wein jedoch vermittele nach jüdischen Vorstellungen über Tischgemeinschaft realen Anteil am Tischsegen und daher auch an den mit ihm verbundenen „Deuteworten“. Diese Erklärung verkennt die neue Situation, die das eschatologische Wort ansagt.

b) In ihm hat Jesus sein Ausscheiden aus der Tischgemeinschaft angekündigt. Er vollzieht es wahrscheinlich, indem er nicht mehr mitißt und mittrinkt. Brot- und Kelchwort sagen zu, daß er sich nun in neuer Weise zu eigen gibt. *Nicht mehr die Tischgemeinschaft, sondern Essen und Trinken als solche werden Mittel der communio*. Essen und Trinken werden, religionsphänomenologisch gesehen, sublimiert; sie vermitteln geist-

liche Gaben. Sie nehmen — wenn man diesen vieldeutigen Begriff verwenden will — „sakramentalen“ Charakter an.

c) Auch *Bultmann* (Theol. § 13,2) findet, daß Brot- und Kelchwort mit dem „dies ist“ eine „sakramentale Deutung der Handlung“ aussprechen. Dieser durch den Wortlaut nahegelegte sakramentale Sinn veranlaßt ihn ja, den „Einsetzungsbericht“ aus der hell. Mysterienfrömmigkeit abzuleiten und demgemäß auszulegen. Und doch stammen die Worte, wie deutlich wurde, aus dem palästinischen Raum, aller Wahrscheinlichkeit nach im Kern aus der Nacht des Verrats. Die den allgemeinen Denkvoraussetzungen des palästinischen Judentums entsprechende symbolische Deutung aber widerspricht dem Wortsinn. So führt das religionsgeschichtliche Analogieprinzip, exklusiv angewandt, hier in einen nicht lösbaren Zirkel. Der Textbestand verwehrt es, diese Arbeitshypothese historischer Forschung zur ausschließlichen Voraussetzung für den möglichen Inhalt zu machen. Jesus bringt hier wie sonst, auch wenn er als Mensch in der Kontinuität menschlichen Denkens steht, eine neue Art der Beziehung zu Gott, die jüdische Denkvoraussetzungen sprengt.

d) So konnten Jesu Jünger das mit der Darreichung von Brot und Wein unter Brot- und Kelchwort gemeinte Geschehen nicht aus jüdischen Analogien errechnen. Wie sie bei der Berufung in die Nachfolge *einem analogielosen Wort*, jenem „Folge mir nach“, begegneten, so auch jetzt in der Stunde des Abschieds. Das rätselhafte Reden und Handeln Jesu sagt ihnen im Kontext seines bisherigen Wirkens, daß er jetzt aus ihrer Tischgemeinschaft ausscheidet, sich ihnen aber fortan in neuer Weise zu eigen gibt. Wie er sich ihnen durch das Genießen von Brot und Wein unter seinem Wort zu eigen geben kann, werden sie erst *begreifen, wenn er ihnen in neuer Weise begegnet*.

Nach den Ostererscheinungen wird er durch den Geist in den Seinen wirksam. Dann können sie verstehen, wie er sich als der Gestorbene ihnen so zu eigen geben kann, daß er gleichsam in sie eingeht. Das Widerfahrnis des Geistes, in dem der Erhöhte selbst begegnet, nicht Mysteriendenken, ergibt die Vorstellung der sakramentalen *communio*. Läßt sich diese Schlußfolgerung durch ntl. Überlieferungen verifizieren?

e) Der eigene Gottesdienst, den die erste Gemeinde neben dem Besuch des Tempels bzw. der Synagoge beging, war eine Mahlfeier: Apg 2,42. 46. In der Forschung wurde vielfach angenommen<sup>16</sup>, die Jünger hätten unter dem Eindruck der Ostererscheinungen die Tischgemeinschaft der Erdentage erneuert und den Auferstandenen unsichtbar unter sich gegen-

<sup>16</sup> So Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 249—255, ihm folgend Bultmann, *Theol.* § 6,4; 8,3, und zuletzt Willi Marxsen, *Das Abendmahl als historisches Problem*, 1963, 21 f.

wärtig gewußt. Sie widerspricht sachlichen Voraussetzungen wie historischen Rückschlüssen. 1. Nicht nur nach paulinischer, sondern auch nach palästinischer Tradition wird der Auferstandene in der Weise Gottes gegenwärtig, nämlich durch den Geist bzw. wie die *schehhina* (Mt 18,20), nicht als verklärter Mensch. — 2. Weiterhin zeigen die ältesten genaueren Nachrichten über den frühchristlichen Mahlgottesdienst in 1 Kor 11, daß die Tendenz der Entwicklung dahinging, das sakramentale Essen und Trinken von der allgemeinen Sättigungsmahlzeit zu lösen, nicht, es in sie einzufügen<sup>17</sup>. Die Verflechtung von sakramentalem Mahl und Gemeinschaftsmahl entspricht der Situation der ersten Jerusalemer Gemeinde — sie war auf gemeinsame Sättigungsmahle angewiesen — und spiegelt sich noch in dem Einsetzungsbericht nach 1 Kor 11: der Kelch wird „nach dem Essen“ genommen (1 Kor 11,25). Das getrennte Nebeneinander von sakramentalem Mahl und den Agapen ist das End-, nicht das Anfangsstadium. So folgt aus sachlich-theologischen wie aus historischen Gründen: *Nach Ostern erdachten die Jünger nicht eine Gegenwart des Auferstandenen in ihrer Tischgemeinschaft, sondern erwarteten sein Kommen gemäß der Verheißung, die ihnen in der Nacht des Verrats gegeben worden war.*

Brot- und Kelchwort sind in Verbindung mit dem Handeln Jesu in der Nacht des Verrats gültige Verheißung, vielleicht nach hebr. Denken Antizipation des Inhalts der Leidensankündigung. Der Wiederholungsbefehl macht sie unmittelbar zur Stiftung des Gemeindemahls.

### 6. Der Wiederholungsbefehl

Der Wiederholungsbefehl steht nur in 1 Kor 11,24.25 und Lk 22,19, nicht bei Markus und Matthäus. Er gehört wohl *nicht zu dem auf Jesus zurückgehenden Bestand*. Daß Jesu Handeln wiederholt werden sollte, folgte aus seinem Sinn. Daß es wiederholt wurde und wiederholt werden konnte, ergab sich, als Jesus durch den Geist in den Seinen wirksam wurde. Auf diese Weise wurden die Berichte über Jesu letztes Mahl faktisch Einsetzungsberichte.

Diesen speziellen Sinn spricht der Wiederholungsbefehl aus: „Dies tut zu meinem Gedenken.“ „Dies“ ist das Darreichen des Brotes und des Kelches unter diesen Worten. Es soll „zum Gedenken“ geschehen, d. h., wie Paulus in 1 Kor 11,25 f erklärt: Durch dieses Darreichen soll Jesu Heilstat verkündigt und so gegenwärtig wirksam gemacht werden. Schon in den Psalmen wurde „Gedenken“ geradezu synonym mit „Verkündigen“ und „Bekennen“ gebraucht<sup>18</sup>. Der Wiederholungsbefehl nimmt eine

<sup>17</sup> Goppelt, Apostolische Zeit § 7,2; 22,5.

<sup>18</sup> Ps 111,4: „Er hat ein Gedenken an seine Wunder gestiftet“, nämlich kultische

geläufige atl. Sprechweise auf; er berührt sich nur äußerlich mit den Anordnungen in Testamenten der hellenistischen Umwelt, die regelmäßige Mahlzeiten zum Gedenken an einen Verstorbenen stiften<sup>19</sup>.

Während der Bericht über Jesu letztes Mahl in der kirchlichen Tradition so auf die Einsetzung des sakralen Gemeindemahls konzentriert wurde, entfaltet das Johannes-Evangelium seinen Gesamtsinn: Es bringt an seiner Stelle in Joh 13—17 die Abschiedsreden. Sie verheißen das Wiederkommen Jesu zu den Seinen, das ein Kommen des Vaters, des Sohnes und des Geistes sein wird.

Auf dieses Abschiedsmahl folgt in der Passionsgeschichte überraschenderweise Gethsemane. Beim letzten Mahl redet Jesus von seinem Sterben für alle und bietet es den Seinen dar. Und dann betet er in Gethsemane, daß dieser Kelch an ihm vorübergehe. Ist diese Spannung anders als durch die Annahme verschiedener Traditionsschichten zu erklären? Wenn wir sehen, daß zu den Menschen Gottes die Anfechtung gehört, wird verständlich, daß Jesu Passion in sich selbst mehrschichtig war.

---

Handlungen, durch die sein heilsgeschichtliches Handeln vergegenwärtigt wird, z. B. die Passafeier, die als „Gedenktag“ begangen werden soll (Ex 12,14). Diesem durch Menschen vollzogenen Gedenken (*mneian poieisthai*, *mimnēskesthai*) — dafür auch verkündigen (*ex-* oder *ap-aggellein*: Ps 71,15—18) und preisend bekennen (*exhomologeisthai*: Ps 71,22) — entspricht andererseits das Gedenken Gottes an seinen Bund (Ps 111,5 u. ö.; Otto Michel, ThW IV, 678 f). Hier ist jedoch nicht letzteres, sondern ersteres gemeint.

<sup>19</sup> Epikur stiftete in seinem Testament eine monatliche Zusammenkunft seiner Schüler, die wohl mit einer Mahlzeit verbunden war, „*eis tēn hēmōn . . . (mnēmōn)*“, „zum Gedenken an uns“ (Diogenes Laertius X, 18). Sehr häufig werden Mahlfeiern am Geburtstag des Toten mit der lateinischen Formel in *memoriam testamentarisch* gestiftet; *eis anamnēsin* fehlt jedoch (Belege bei Jeremias, Abendmahlsworte, 230—235).



## KAPITEL VIII

# Jesu Ausgang

## § 22: Die Passion

Zu 1: Hans Lietzmann, Der Prozeß Jesu, SAB 1931, 313—322; Karl Ludwig Schmidt, Der Todesprozeß des Messias Jesus, *Judaica* 1 (1945), 1—40; Josef Blinzler, Der Prozeß Jesu, 1951 (1969<sup>4</sup>). — Zu 2: Bultmann, Trad. 282—308; Dibelius, Formgeschichte 178—218; Taylor, Markus zu 14,1 und 653—664; Pierre Benoit, *Passion et Résurrection du Seigneur*, 1966; C. D. Peddinghaus, *Die Entstehung der Leidensgeschichte*, Diss. Heidelberg 1966; Eta Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, 1970. Johannes Schreiber, *Die Markuspassion. Wege zur Erforschung der Leidensgeschichte Jesu*, 1969; Ludger Schenke, *Studien zur markinischen Passionsgeschichte*, 1971; Vincent Taylor, *The Passion Narrative of St. Luke*, 1972; Anton Dauer, *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1—19,30*, 1972.

### 1. *Das historische Problem*

Wer ist für die Kreuzigung Jesu verantwortlich? Das älteste missionarische Kerygma, wie es dem Schema der Petruspredigten in der Apg. zugrunde liegt, erhebt die Anklage: „Ihr habt Jesus . . . durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geheftet . . .“ und meint damit das jüdische Volk (Apg 2,23; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39). Diesem Kerygma entspricht die formelhafte Wendung in 1 Thess 2,14f: „von den Juden, die auch den Herrn Jesus getötet haben . . .“ Diese Verkündigung prägte traditionsgeschichtlich die Darstellung in der Passionsgeschichte der Evangelien: Nach ihr hat zwar der römische Statthalter Jesus hinrichten lassen, aber er wurde dazu von den Vertretern des jüdischen Volkes und der von ihnen aufgewiegelt Menge genötigt.

Seit je, besonders aber in den letzten 25 Jahren wurde diese Aussage als Diskriminierung des jüdischen Volkes empfunden<sup>1</sup>. Daher versuchten jüdische Historiker seit über hundert Jahren die Unrichtigkeit der Darstellung der Evangelien nachzuweisen. Verantwortlich für die Hinrichtung Jesu seien der römische Prokurator und eine mit ihm konspirierende Clique des jüdischen Adels, aber nicht das jüdische Volk und erst

---

<sup>1</sup> Antijudaismus im NT? Hg. Willehad Paul Eckert, Nathan Peter Levinson, Martin Stöhr, 1967.

recht nicht die jüdische Religion<sup>2</sup>. Zu ähnlichen Ergebnissen kam eine Linie historischer Forschung von protestantischer Seite, die *Hans Lietzmann* in seiner Untersuchung „Der Prozeß Jesu“ (SAB 1931) klassisch zusammenfaßte<sup>3</sup>. Diese These erwies sich jedoch als nicht haltbar. Das ergibt abschließend die Monographie von *Joseph Blinzler*, *Der Prozeß Jesu* (1951) 1969<sup>4</sup>, die alle historischen Fragen um Jesu Ausgang erschöpfend behandelt<sup>4</sup>.

An der Diskussion wurde deutlich, daß hier historische Fragen immer wieder von theologischem Verstehen abhängen. Von außen gesehen erbt sich Jesu Ausgang aus einem mehr oder minder zufälligen Zusammenwirken politischer und religiöser Gruppen und Persönlichkeiten. Das Entscheidende wird erst deutlich, wenn theologisch geklärt wird, *wie weit Jesus die Grundlagen des Judentums sachlich in Frage gestellt hat* und deshalb verworfen werden mußte. Die entscheidende sachliche Antwort ergab daher unsere Untersuchung seiner Stellung zum Gesetz. Von ihr aus wird die theologische These verständlich, die Paulus und Johannes vertreten: Jesus wurde von „den Juden“ verworfen, aber sie handelten dabei als die Vertreter der Menschheit. Diese Deutung wird durch den historischen Ablauf, der aus der Passionsgeschichte zu entnehmen ist, überraschend bestätigt.

## 2. Die Grundzüge der Passionsgeschichte

Die Passionsgeschichte liegt *traditionsgeschichtlich* gesehen in zwei selbständigen Überlieferungen vor, nämlich in Mk 14 f (par Mt/Lk) und Joh 18 f, die von der Gefangennahme bis zur Grablegung (Mk 14,32—15, 47; Joh 18,1—19,42) in der Abfolge wie in der Art der Berichte, allerdings nicht in den Einzelheiten des Inhalts, übereinstimmen. Diese gemeinsame Darstellung dürfte der Grundbestand der Passionsgeschichte sein, der erst allmählich durch die Stücke in Mk 14,1—31 und darüber hinaus durch Einzug, Tempelreinigung und Vollmachtfrage nach rückwärts erweitert wurde. Sie verbindet bei Markus formgeschichtlich ge-

<sup>2</sup> Gösta Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, 1938, 277—296; Josef Blinzler, *Der Prozeß Jesu*, 15—38; ebd. 39—57 die außerchristlichen Überlieferungen.

<sup>3</sup> Der Markus-Bericht (14,55—65 par Mt) über die Verurteilung Jesu durch das Synedrium, den Lukas und Johannes nicht wiedergeben, sei traditionsgeschichtlich eine Dublette zu Mk 15,1. Er müsse ungeschichtlich sein; denn er widerspreche der Verfahrensordnung der Mischna, insbesondere habe das Synedrium entgegen Joh 18,31 die volle Blutgerichtsbarkeit gehabt, die Kreuzigung aber sei eine römische Strafe. Diese Thesen wurden auf jüdischer Seite zuletzt aufgenommen von Paul Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961 (vgl. Ethelbert Stauffer, *ThLZ* 88 (1963), 97—102) und S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth*, London 1968.

<sup>4</sup> Es dürfte feststehen, daß Jesus tatsächlich vom großen Synedrium verurteilt wurde, dieses jedoch keine Blutgerichtsbarkeit hatte, so daß der römische Prokurator eingeschaltet werden mußte. Es war ein außergewöhnlicher Prozeß, der im einzelnen nicht an der Prozeßordnung der Mischna gemessen werden kann.

sehen einen fortlaufenden summarienhaften Bericht mit einzelnen von Hause aus selbständigen Perikopen. Ersterer entspricht den Passionssummarien im Schema der Petruspredigten (Apg 2,22 ff; 3,13 f u. a.) und in der dritten Leidensankündigung (Mk 10,33 f); er entstammt also dem missionarischen Kerygma. Wahrscheinlich wurde er von Markus nicht erst konzipiert, sondern als mündlich tradiert summarienhafter Kurzbericht für die Mission aufgenommen<sup>5</sup>. Er ist bei Markus in gutem Griechisch ausformuliert, aber nach seiner Vorgeschichte alte Tradition. Die Einzelperikopen sind großenteils in semitisierendem Griechisch geschrieben und daher wohl sehr früh ausgestaltet worden; sie waren immer schon auswahlweise in diesen Kurzbericht eingeflochten worden.

Bereits in den vormarkinischen Schichten werden folgende strukturelle Grundzüge der Passionsgeschichte sichtbar:

a) *Das Verhalten der beteiligten Menschen* wird bereits im Kurzbericht durchweg mit dem Stichwort *paradidonai* (hier = ausliefern) gekennzeichnet<sup>6</sup>. Die Kette derer, die Jesus ausliefern, setzt in seinem Jüngerkreis ein: Judas liefert ihn an das Synedrium aus<sup>7</sup>, dieses an Pilatus (Mk 15,1. vgl. 10), Pilatus aber an die Henker (15,15). Dabei verschiebt sich der genauere Sinn des Begriffs: Bei Judas ist *paradidonai* das Preisgeben generell, nachher technisch im Sinne der Gerichtssprache das gewaltsame Übergeben des Verurteilten. In der Passionsgeschichte stehen also nicht die Juden und Pilatus gegen Jesus und seine Jünger, sondern alle, auch die Jünger, gegen ihn. Alle werden an ihm und damit an Gott schuldig.

Das Ausliefern ist, sieht man auf die geschichtliche Situation, bei allen überraschend ähnlich *motiviert*. Alle Beteiligten liefern ihn aus, weil dies für sie nötig ist, um *ihre Existenz zu erhalten*. Die *Söldner* des Statthalters haben selbstverständlich seinen Befehl auszuführen. Aber auch *Pilatus*, der verantwortliche Vertreter der Obrigkeit (1 Petr 2,13 f), handelte tatsächlich, wie die Berichte andeuten, in einer Zwangslage (vgl. Joh 19,12). Seine Stellung ist gefährdet, weil Tiberius gegen 31 seine antijü-

<sup>5</sup> Vgl. Jeremias, Abendmahlsworte, 87—90. Grundbestandteile des Kurzberichtes vermutet Bultmann, Trad. 301 f, in 14,43—52,53 a; 15,1—5,15 b.20 b—24 a.(27.)37, Taylor, Mk 660 ff, dagegen in 14,1 f.10 f.17—21,26—31,43—46,53 a; 15,1,3—5,15,21—24,26, 29 f.34—37,39,42—46. Die Annahme von Eta Linnemann, Studien zur Passionsgeschichte, 1970, es habe zur Passion wie zu den Ostererscheinungen vor Markus nur einen Zyklus von Einzelerzählungen gegeben, die jeweils frei verbunden wurden, wird bereits durch die Summarientradition in Mk 10,33 f widerlegt; das Passionsgeschehen konnte auf Grund seines Inhalts — anders als die Ostererscheinungen — von Anfang an nur als Ablauf dargestellt werden. Die Passionsgeschichte wurde das älteste zusammenhängende Stück der Evangelienüberlieferung.

<sup>6</sup> Die Anwendung dieses Begriffs untersucht Wiard Popkes, Christus Traditus, 1967; vgl. vor allem 181 ff.217 ff.

<sup>7</sup> So der Kurzbericht in Mk 14,44, vgl. 14,10 f.18.21.42 und schon 1 Kor 11,23.

dische Einstellung, deren Handlanger Pilatus bisher gewesen war, aufgab; will er sich behaupten, so muß er gegenüber der kaiserlichen Verwaltung juristisch korrekt und gegenüber den Juden politisch entgegenkommend handeln<sup>8</sup>.

„Größere Sünde hat der, der mich dir ausgeliefert hat“, läßt Joh 19,11 Jesus sachgemäß sagen. Auch die *Hohenpriester* und die *Sadduzäer* müssen auf eine Beseitigung Jesu dringen; denn jede messianische Bewegung gefährdet ihre Stellung. Der messianische Aufstand des Jahres 66 brachte für den Tempel wie für sie das Ende.

Der Priester- und Laienadel aber hätte im Synedrium seinen Willen nicht ohne Zustimmung der *Pharisäer* durchsetzen können (vgl. Apg 5, 17 f.34). Diese hatten sich, wie deutlich wurde (§ 10,1 u. 2), bereits in der Auseinandersetzung mit Jesu Verhalten gegenüber dem Gesetz, insbesondere dem Sabbat, gegen ihn entschieden, — wieder notwendigerweise, wenn sie weiter auf der Basis des Gesetzes leben wollten. So werden sie alle gleichsam durch ihre Situation gedrängt, Jesus auszuliefern, wenn sie sich im Bisherigen behaupten wollen. Dies besagt zugleich, daß Jesus diese Reaktion gleichsam provoziert hat.

b) *Jesus forderte seine Verwerfung* durch Israel selber heraus. Bereits in Galiläa hatte er z. B. durch sein provozierendes Heilen am Sabbat den Einspruch der Pharisäer herbeigeführt. Wenn er schließlich mit seinen Jüngern zum Passa nach Jerusalem zieht, nötigt er die Vertreter Israels bewußt, zu seinem Vollmachtsanspruch Stellung zu nehmen. Die Tempelreinigung war, gleich wie sie im einzelnen gemeint war, auf alle Fälle eine Provokation der Führerschicht. Sie muß ihn um des Gesetzes und um des Tempels willen verwerfen. Das Johannes-Evangelium erfaßt den Sachverhalt, wenn es die Juden sagen läßt: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben“ (19,11). Sie mißverstehen und mißbrauchen dabei das Gesetz, aber sie mißverstehen und mißbrauchen es notwendigerweise auf Grund ihrer Situation.

Durch die Zuspitzung der Situation in Jerusalem brachte Jesus auch Judas dazu, ihn preiszugeben. Für dessen Tat, die — gleich wie man die Einzelüberlieferungen in Mk 14,10 f.17—21.43—45 beurteilt — zuverlässig bezeugt ist (1 Kor 11,23), wird in der älteren Überlieferung kein Motiv genannt. Es kann jedoch unschwer durch Rückschluß ermittelt werden. Auch er handelte nicht aus individuellen Gründen; die Erzählung von der Verratsankündigung läßt zu Recht alle Jünger fragen: „Bin's etwa ich?“ (Mk 14,19 par Mt 26,22; vgl. Lk 22,23). Petrus war bereits hart zurechtgewiesen worden, weil er Jesu Weg nicht zustimmen konnte (Mk 8,33 par Mt 16,23). Der Anstoß liegt sicher im Grundcharakter dieses Weges. Jesus geht den Weg des „Dienens“ (Mk 10,35—45 par Mt 20,20

<sup>8</sup> Blinzler, 265 ff.

—28; Lk 22,24—27; § 19,8 a). Dieser Weg führt ins Leiden (vgl. Mt 5,10,44 f). Er fordert den *Widerspruch des Menschen* heraus, der sich auch und gerade mit Gottes Hilfe behaupten will. Dieser „Mensch“ ist für die Jünger nicht vergangen, obgleich jeder Schritt der Nachfolge von ihm trennt (Mk 8,34 f par u. a.); er gewinnt über Judas Macht und stößt Jesus beiseite, als sich vollends zeigt, daß der Nachfolgende das bisherige Selbstsein — oder Jesus — preisgeben muß.

So fordert Jesus seine Verwerfung heraus, weil er durch seine Forderungen und noch mehr durch sein Dienen in Vollmacht verändernd in die Existenz der Menschen eingreift, und er wird ausgeliefert, weil der Mensch sich ihm gegenüber in seinem Sosein behaupten will.

c) Die Tiefe der Passion Jesu aber wird sichtbar, wenn er selbst ankündigt, daß vor allem Ausliefern der Menschen *das Ausliefern Gottes steht*: „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen ausgeliefert“ (Mk 9,31 par; vielleicht hat dieser Menschensohnspruch sogar das Berichten vom „Ausliefern“ mitangeregt!) Nach dieser Ankündigung hat der eine, der wirklich um seines Eintretens für die Sache Gottes willen von den Menschen ausgestoßen wurde, diese Ausstoßung — für uns zunächst unbegreiflich — als Preisgegebenwerden von Gott durchlitten. Jesus stellte nach diesen und anderen Worten seine Ausstoßung nicht nur unter den zentralen Glaubenssatz des AT, daß auch alle Schrecknisse in der Geschichte letztlich von Gott ausgehen (Amos 3,6), sondern entnahm dem atl. Bild des um der Menschen willen leidenden Gerechten Gottes Willen über seinen Weg (§ 19,7 c). Dieser Wille war für ihn nicht ein Fatum, so daß er sich durch das Wissen um ihn wie ein Stoiker innerlich von seinem Geschick distanzieren konnte; er mußte sich diesen Willen Gottes ebenso zu eigen machen, wie seinen Heilswillen, den er vertreten hatte. So sieht er in seiner Verwerfung durch die Menschen letztlich den Becher des Gerichts aus Gottes Hand (Mk 10,38; § 19,6 c u. 8 c 2) und bittet in Gethsemane, daß er vorübergehe (Mk 14,36 b par). Dieses Gebet ist nicht christologischer Meditation entsprungen, sondern begründete sie (Hebr 5,7). Seine Stichworte sind im Kontext des Erdenwirkens vorgezeichnet (Mk 10,39; Mt 6,10). Die Jünger haben aus Gethsemane den Eindruck mitgenommen, daß Jesus sich zur Bejahung seines Weges selbst durchringen mußte, und haben dies, ohne daß eine Zeugenschaft aufweisbar ist, so festgehalten<sup>9</sup>. Jesus ging dem Sterben nicht so gelassen entgegen wie Sokrates<sup>10</sup>. Sokrates wußte nicht, was Sterben letztlich ist, weil er den Vater Jesu nicht kannte. Jesus erschrickt vor dem nahenden gewaltsamen Ende (Mk 14,33 f par), weil es ihn aus einem Leben vor Gott und einem Wirken für ihn verstößt (vgl. Ps 90,7). Er stirbt mit dem Gebetsruf aus

<sup>9</sup> Zur traditionsgeschichtlichen Diskussion vgl. Taylor, Markus zu 14,32.

<sup>10</sup> Erich Fascher, Sokrates und Christus, ZNW 45 (1954), 1—41.

Ps 22 (Mk 15,34 par Mt 27,46): Er sieht sich von Gott verlassen, gerichtet, und greift zugleich mit diesem Ruf, wie im Gethsemanegebet, nach ihm als dem Vater, dessen Wille letztlich Liebe ist.

So hat Jesus durch sein Verhalten, durch das Weitergehen auf dem Weg des Dienens bis zum Ende und durch das Aufnehmen seines Leidens als Leiden unter Gottes Gericht, die Deutung seines Sterbens als Verwerfung des Gerechten und als Sühne für das Sosein des Menschen sachlich selbst begründet, — wobei das Bild dieses Verhaltens und erst recht sein soziologischer Sinn von der Historizität der einzelnen Äußerungen unabhängig ist.

d) Für seine Jünger aber wird dieses Ende das *skandalon*, an dem sie zu Fall kommen. Die Jünger, die schon an der Leidensankündigung Anstoß genommen hatten, versagen vollends, als sie sich in einer über Erwarten abstoßenden Weise realisiert und Jesus am Fluchholz endet. Entgegen allen ihren Versprechen verlassen sie ihn schon nach der Gefangennahme: „Und sie verließen ihn alle und flohen“ (Mk 14,50; vgl. 10,39 par; 14,29 ff). Und der eine, welcher folgt, um den Ausgang zu sehen, verleugnet ihn (Mk 14,54.66—72 par). Einige Frauen sind die einzigen aus seiner Jüngerschaft, die von ferne stehend Zeugen seines Endes werden (Mk 15,40 par Mt 27,55). Die Überlieferung mag, um Jesu Überlegenheit hervortreten zu lassen, dies Versagen der Jünger verstärkt haben, erfunden hat sie diesen aus der Gesamtheit der Einzelüberlieferungen sprechenden Zug nicht.

Auf diese Weise erlischt das wenige Jahre umspannende Hervortreten Jesu in der Geschichte. Lk 24,21 versucht als einzige ntl. Stelle wiederzugeben, wie die Jünger das Ergebnis sahen: „Wir aber hofften, er sei es, der Israel erlösen sollte.“ Diese Äußerung liegt in der Linie einer Lukas eigenen Heilserwartung für Israel (Lk 1,68; Apg 1,6 u. a.). Praktisch war für die Jünger nicht nur eine völlig neue Lebenssituation jäh abgebrochen, sondern auch elementar alles in Frage gestellt, was die Nachfolge ihnen an Beziehung zu dem Gott, der jetzt seine Heilsherrschaft aufrichten sollte, vermittelt hatte. Wahrscheinlich kehrten sie enttäuscht in den Alltag zurück, der für die meisten von ihnen in Galiläa lag.

Kurze Zeit später aber, sehr wahrscheinlich bereits nach sieben Wochen beim nächsten Wallfahrtsfest, an Pfingsten, traten sie in Jerusalem, nicht etwa in einem Winkel Galiläas, mit der Botschaft hervor, Jesus sei von den Toten auferweckt worden. Mit dieser Botschaft verbinden sie ein Doppeltes, was in den Erdentagen unterblieben war. Sie erklären offen: Jesus ist der für Israel bestimmte Messias Gottes, und sammeln die messianische Heilsgemeinde der Endzeit. Was hat diesen neuen Anfang bewirkt, von dem alles Weiterwirken Jesu ausgeht?

## § 23: Das Ostergeschehen und das Osterkerygma

*Zum Ganzen: Forschungsberichte:* Eduard Schick, Die Bemühungen in der neueren protestantischen Theologie um den Zugang zu dem Jesus der Geschichte, insbesondere zum Faktum seiner Auferstehung, BZ NF 6 (1962), 256—268; Fritz Viering (Hg.), Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, 1968<sup>8</sup>; Bertold Klappert (Hg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, 1967; Paul de Sury, Pierre Grelot u. a., La résurrection du Christ et l'exégèse moderne, 1969.

*Gesamtdarstellungen:* Karl Heinrich Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, 1952 (1967<sup>5</sup>), Hans Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956 (1970<sup>4</sup>); Leonhard Goppelt, Die apostolische und nachapostolische Zeit, 1966<sup>2</sup>, § 3 und 4; Eugen Ruckstuhl — Josef Pfammatter, Die Auferstehung Jesu Christi, 1968; Franz Mußner, Die Auferstehung Jesu, 1969; Wolfgang Huber, Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, 1969; Ulrich Wildkens, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, 1970; C. F. Evans, Resurrection and the New Testament, 1970. — *Zur systematischen Diskussion:* Walter Künneth, Theologie der Auferstehung, 1951<sup>4</sup>; Richard H. Niebuhr, Resurrection and Historical Reason, 1957 (= Auferstehung und geschichtliches Denken, 1960); Gerhard Koch, Die Auferstehung Jesu Christi, 1965<sup>2</sup>; Wolfhart Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1964, 1969<sup>3</sup>. — *Zu 2 und 3: (Die Formeltradition):* Joachim Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu 1967<sup>4</sup>, 95—99; Klaus Wegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, 1962; Ulrich Wildkens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen. Zur traditionsgeschichtlichen Analyse von 1 Kor 15, 1—11, in: Dogma und Denkstrukturen (Festschr. f. Edmund Schlink), 1963, 56—95; Werner Kramer, Christus Kyrios Gottessohn, 1963, 15—40; Jacob Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 1967<sup>2</sup>; Josef Blank, Paulus und Jesus, 1968, 133—183; Karl Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, 1968; Günter Kegel, Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zum NT, 1970; Joachim Gnilka, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens, 1970, 44—60; Klaus Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972; Bernhard Spörlein, Die Leugnung der Auferstehung. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 1 Kor 15, 1971. — *Zu 4: (Ostererzählungen):* Lyder Brun, Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, 1925; Charles Harold Dodd, The Appearances of the Risen Christ. An Essay in Form-Criticism of the Gospels, in: Studies in the Gospels. Essays in Memory of R. K. Lightfoot, 1967, 9—35; Wilhelm Michaelis, ThW V, 355—362; Martin Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTSt 18 (1971/72), 15—38; Philipp Seidensticker, Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien, 1971; Reginald H. Fuller, The Formation of the Resurrection Narratives, 1972; John E. Alsup, The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. A History-of-Tradition Analysis (Diss München 1973. Lit.!). — *(Himmelfahrt):* Bruce M. Metzger, The Meaning of Christ's Ascension, in: Search of the Scriptures. NTStudies in Honor of Raymond T. Stamm, ed. J. M. Myers u. a., 1969; Gerhard Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu, 1971 (Lit.!). — *(Damas-kuserlebnis):* Ulrich Wildkens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, ZThK 56 (1959), 273—293; Gerhard Lohfink, Paulus vor Damaskus, 1967<sup>3</sup>; Josef Blank, Jesus und Paulus, 1968, 184—248. — *Zu 5 (Das leere Grab):* Wolfgang Nauck, Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen, ZNW 47 (1956), 243—267; Hans Frh. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, 1966<sup>3</sup>; Ludger Schenke, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 16, 1—8, 1968; Ingo Broer, Die Urgemeinde und das Grab Jesu. Eine Analyse der Grablegungsgeschichte im NT,

1972. — Zu 7 (Pfingsten): Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 66 (1954/55), 209—253; Eduard Lohse, *pentēkostē*, ThW VI, 44—53; Eduard Schweizer, *pneuma*, ThW VI, 408 f; Jacob Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1—13, 1973.

### 1. Die Diskussion

Was führte die Jünger über Karfreitag hinaus zu dem pfingstlichen Zeugnis? Die „rein historische“ Forschung antwortet, historisch faßbar sei nur zweierlei: Einerseits die historische Erscheinung Jesu und andererseits der Osterglaube bzw. das Osterzeugnis der Jünger. Die Verbindung zwischen beiden sei in einer Geschichte des Jünger Glaubens zu suchen. Diese Geschichte aber wird verschieden gesehen.

a) Der *liberale Historismus* rekonstruiert eine Geschichte des Jünger Glaubens als psychologische Entwicklung. *Johannes Weiß* sprach für viele, wenn er erklärte<sup>1</sup>: Die Ostererscheinungen sind „nicht, wie es ihnen (den Jüngern) damals schien, der Grund, sondern eine Wirkung ihres Glaubens“. Der Osterglaube entstand entscheidend durch den „mit nichts zu vergleichenden, gewaltigen und unzerstörbaren Eindruck, den Jesu Persönlichkeit in den Seelen der Jünger hinterlassen hatte“<sup>2</sup>. Was sie glaubten, meinten sie zu sehen. So ergaben sich die Ostervisionen. Die Erzählungen vom leeren Grab seien später hinzugefügt worden, weil man sich eine Auferstehung nur als Hervorgehen aus dem Grab vorstellen konnte.

Hinter dieser Rekonstruktion stehen zwei Denkvorsetzungen. Die erste umschreibt *J. Weiß* (ebd. S. 20) so: „Dem gegenüber kann die moderne Betrachtung, die mit dem ununterbrochenen Kausalzusammenhang rechnet, diese Erlebnisse der Jünger nur als ‚Visionen‘ ansehen“, und er meint damit subjektive Vorstellungen, denen keine Realität von außen her entspricht. Weil Welt und Geschichte so als in sich geschlossener Wirkungszusammenhang gesehen werden müßten, sei es zum ändern theologisch notwendig, das Religiöse aus Natur und Geschichte in die Innerlichkeit des Menschen zurückzunehmen.

Die auf Grund dieser beiden Voraussetzungen entwickelte historische Rekonstruktion des Ostergeschehens aber erweist sich historisch als romanhaft. Die Quellen enthalten nämlich keinen Hinweis, daß die Jünger von sich aus wieder zur Besinnung gekommen wären.

b) Nach 1918 verzichtet daher *Rudolf Bultmann* aus historischen wie aus theologischen Gründen auf diesen Rekonstruktionsversuch. Er sieht unter dem Einfluß *Karl Barths*, daß Glaube nicht Religiosität, sondern Antwort auf Gottes Anrede ist, und erklärt: Der Osterglaube entstand als Glaubensentscheidung für Jesu Entscheidungsruf, die angesichts des Kreuzes neu und endgültig vollzogen werden mußte (Theol. § 7,3). Wie es zu dieser Entscheidung kam, ist historisch unklar und theologisch belanglos. Diese Glaubensentscheidung verlieh sich im Osterkerygma Ausdruck; durch dieses wird weiterhin Glaubensentscheidung und Verkündigung hervorgerufen. Daher kann (Theol. § 33,6c) gesagt werden: „Der Glaube an die Auferstehung Christi und der Glaube, daß im verkündigten Wort Christus selbst, ja Gott selbst, spricht (2 Kor 5,20), ist identisch.“

Diese Erklärung des Oster Glaubens löst in der Diskussion die Frage aus: Ist für *Bultmann* der lebendige auferstandene Herr eine Wirklichkeit oder nur das Oster-

<sup>1</sup> Das Urchristentum, 1917, 22.

<sup>2</sup> Bousset, Kyrios, 1921<sup>2</sup>, 17.



kerygma? Ist für ihn Jesus ins Kerygma auferstanden? Und *Bultmann* mußte die Antwort offenlassen, weil er theologische Aussagen nur in existentialer Gestalt machen wollte<sup>3</sup>. Er konnte nicht von dem erhöhten Herrn uns gegenüber reden, sondern nur von dem uns treffenden Wort. So ließ er offen, was nicht offen bleiben darf, wenn der Glaube Glaube im Sinn des NT bleiben soll; denn *der Ruf zum Glauben wird gesetzliche Forderung, wenn der lebendige Herr hinter dem Kerygma verschwindet*. Daher wurde *Bultmanns* Position inzwischen auch in der von ihm ausgehenden Forschung weithin aufgegeben.

c) Die von ihm herkommende Forschung schlug vor allem zwei Wege ein: Einige wenige, vor allem *Günther Bornkamm*<sup>4</sup>, betonten, daß der Osterglaube durch eine den Jüngern nach dem Karfreitag widerfahrende neue Offenbarung begründet wurde. Weil der irdische Jesus hier jedoch immer nur als Werkzeug des Heilswirkens Gottes, nicht als der Verheißene in Person gesehen wird, ist nicht einzusehen, warum diese rein funktionale Gestalt nach ihrem Ende neu hervortreten sollte.

Ein anderer Zweig der Schule zieht sich hinter das Osterkerygma auf die Begründung des Glaubens durch den historischen Jesus zurück. So kann *Ernst Fuchs*<sup>5</sup> sagen: „Wäre es nicht richtiger, nun auch noch den sog. ‚Osterglauben‘ . . . zu entmythologisieren? . . . Oder wie wäre jener Osterglaube etwa von dem Glauben an die Sündenvergebung zu unterscheiden, wie er sich im Gleichnis vom verlorenen Sohn ausspricht?“ In ähnlicher Weise verflüchtigt *Willi Marxsen*<sup>6</sup> das Ostergeschehen durch eine historische Konstruktion: Den Jüngern sei nach den ältesten Berichten ursprünglich nur ein vieldeutiges „Sehen“ des Gekreuzigten widerfahren. Dieses Sehen hätten sie ursprünglich nur als Auftrag, „die ‚Sache Jesu‘“ weiterzubringen, verstanden, erst später als Hinweis auf die Auferstehung gedeutet. Diese Rekonstruktion ist historisch nicht haltbar; denn die ältesten Berichte reden nicht von einem vieldeutigen Sehen, sondern von einem Erscheinen, einem Sich-Offenbaren Jesu. So führen diese Lösungen nicht über *Bultmann* hinaus, sondern bleiben in historischer wie theologischer Hinsicht hinter ihm zurück. *Herbert Braun* vollends kehrt zur Auffassung des historischen Liberalismus zurück<sup>7</sup>.

Über die Auseinandersetzung mit dieser kritischen Interpretation der ntl. Berichte und ihrem philosophisch-theologischen Hintergrund berichten mehrere Sammelbände aus den 60er Jahren<sup>8</sup>. Eine den Stand der ntl. Forschung aufarbeitende und weiterführende Monographie liegt leider nicht vor. Wir wollen deshalb im folgenden versuchen, eine eigene Lösung zu entwickeln.

<sup>3</sup> Graß, 244 f Anm. 1.; Rudolf Bultmann, Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus, SAH 1965<sup>4</sup>, 27.

<sup>4</sup> Jesus, 168 f.

<sup>5</sup> Das NT und das hermeneutische Problem, ZThK 58 (1961), 205.

<sup>6</sup> Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, 1967<sup>5</sup>, 19.24 f; ebenso ders., Die Auferstehung Jesu von Nazareth, 1968.

<sup>7</sup> Jesus, 1969, 154: „Der Glaube an die Auferstehung (sc. Jesu) ist eine altchristliche Ausdrucksform, und zwar eine umweltbedingte Ausdrucksform, für die Autorität, die Jesus über jene Menschen gewonnen hat. Wir heute werden diese Ausdrucksform nicht als für uns verbindlich empfinden können. Die mit dieser Ausdrucksform gemeinte Autorität Jesu kann für uns aber sehr wohl verbindlich werden.“ Das Urteil, der Osterglaube sei „umweltbedingt“, beruht auf der unkritisch harmonisierenden These, Entsprechendes werde „in der Antike von Naturgottheiten, Heroen, großen Philosophen und bedeutenden Herrschern berichtet“; vgl. Anm. 19 und 27.

<sup>8</sup> Viering, a.a.O. und Klappert, a.a.O. (§ 23 Lit.).

## 2. Die Formeltradition

a) Vom Ostergeschehen berichten im NT *zwei* ihrer Gattung nach verschiedene *Traditionen*, nämlich einerseits die Ostererzählungen der Evangelien, andererseits formelartige Aussagen wie z. B. 1 Kor 15,3—8. Zweifellos sind die Formeln in der vorliegenden Gestalt die ältere Tradition. Daher ist von ihnen auszugehen.

b) Von den zahlreichen *formelhaften Aussagen* über Jesu Auferstehung<sup>9</sup> heben sich zwei Traditionen ab, die sehr nahe an die Vorgänge heranführen und ausdrücklich Zeugen nennen:

1. Die Aussage über Jesu Ausgang in 1 Kor 15,3 b—7 (8) wird in V. 1 und 3 a ausdrücklich als eine Formel eingeführt, die Paulus selber bereits als wörtlich festgelegte Tradition übernommen hat (§ 2,1 a). Innerhalb der Aussage heben sich schon stilistisch drei Schichten voneinander ab: Auf vier „daß“-Sätze in V. 3 b—5 folgen in V. 6 f drei Sätze mit „dar- auf“ und schließlich in V. 8 als Nachtrag der Hinweis auf die Erscheinung vor Paulus, auf sein Damaskuserlebnis (§ 23,4 d). Wahrscheinlich hat Paulus V. 3 b—7 nicht erst zusammengefügt, sondern als Überlieferungseinheit übernommen und sie u. a. kommentiert. Als ältester Bestand

<sup>9</sup> Abgesehen von den zwei bzw. drei im folgenden angesprochenen Traditionen wird die Auferstehung Jesu noch in zahlreichen *Formeln* und *formelhaften Wendungen* ausgesagt. Diese finden sich größtenteils schon in paulinischen Briefen als Tradition und treten in späteren Schriften des NT zurück. In den einen ist Gott, in den anderen Christus Subjekt; beide sind teils mit verb. finitum, teils mit dem Partizip gebildet. Vielfach werden ihre Aussagen als Inhalt des Glaubens bezeichnet; daher nennt sie Werner Kramer, *Christos—Kyrios—Gottessohn*, 1963, 17, Pistisformeln.

1. Auferstehungsaussagen mit *Gott als Subjekt* sind nur in Röm 10,9: „Wenn du ... glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat ...“ und 1 Thess 1,10 christologische Bekenntnisse, im übrigen aber Gottes-Prädikationen: Röm 4,24: „Wir glauben an den, der Jesus ... von den Toten auferweckt hat“, ebenso Gal 1,1; 1 Petr 1,21; weiterhin: Röm 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Kol 2,12; Eph 1,20. Diese Formeln nehmen in neuer Gestalt die atl.-jüdische Formeltradition auf, die Gott als den kennzeichnete, der die Toten lebendig macht: Dt 32,39: „Ich töte und mache lebendig“; ebenso 1 Sam 2,6; 2 Kön 5,7; eschatologisch in der 2. Benediktion des 18-Bitten-Gebets: „Der die Toten lebendig macht“ (Bill. III, 212); im NT in Röm 4,17; 2 Kor 1,9; Hebr 11,19.

2. Mit *Christus als Subjekt* finden wir a) zweiteilige Bekenntnisaussagen mit verb. finitum: Röm 4,25 (soteriologisch); 1 Thess 4,14 (nur hier steht für *ēgerthē* wie in der Apg *anestē*); Röm 14,9 (*ezēsen*) oder mit Partizip als Prädikation: Röm 8,34; 2 Kor 5,15 c. b) Einteilige Formeln, in denen *egeirein* (auferwecken) meist durch „von den Toten“ näher bestimmt ist: Die zahlreichen Wendungen in 1 Kor 15,12. (13.14.15.16.17.) 20 stehen (außer V. 15) nicht wie sonst im Aorist, sondern im Perfekt; sie nehmen das Urkerygma auf, ebenso wohl 2 Tim 2,8. Aber auch die Wendungen in Röm 6,4,9 wirken (einschließlich des *synetaphēmen* = mit-begraben) wie Splitter aus 1 Kor 15, 3—5. In diese Formeltradition gehören auch Lk 24,34; Mk 16,6 par Mt 28,6; Mt 27,64. Mit Partizip als Prädikation: Röm 7,4: „Dem von den Toten Auferweckten“. Lit.: Kramer, a.a.O. (Anm. 9), 15—40; Kegel, a.a.O. (§ 23 Lit.), 12—32; Wengst, a.a.O. (§ 23 Lit.) 27—48.

heben sich V. 3 b—5 ab, eine geschlossene Formel im parallelismus membrorum:

„Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift und wurde begraben,  
und er wurde auferweckt am dritten Tag nach der Schrift  
und ist dem Kephas erschienen, darauf den Zwölfen.“

*Woher stammt diese Formel?* Ihre Sprache ist nicht paulinisch. Sie stammt aus dem frühen griechisch-sprechenden Judenchristentum und geht wahrscheinlich auf eine aramäische Vorlage zurück<sup>10</sup>. Paulus hat diese Formel wohl unmittelbar nach seiner Bekehrung in Damaskus oder drei Jahre später bei seinem ersten Besuch in Jerusalem (Gal 1,18) übernommen, d. h. drei bis sechs Jahre nach Jesu Ausgang. Die Formel führt jedoch nicht nur sehr nahe an den Ursprung des Osterglaubens heran, sie war überdies auch allgemein anerkannt; 1 Kor 15,11 betont Paulus, daß er in dieser Verkündigung mit den Aposteln Jerusalems übereinstimme. Über ihre Entstehung vermuten die einen<sup>11</sup>, sie sei aus einteiligen Kurzformeln zusammengesetzt, z. B. aus Formeln wie Röm 5,8: „Christus ist für uns gestorben“ und Lk 24,34: „der Herr ist wahrhaftig auferstanden und Kephas erschienen“ oder Röm 10,9 b: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt.“ Gegen diese Annahme spricht jedoch bereits, daß *ēgerthē* (von Hause aus = „aufgeweckt“) nur dann eindeutig „auferweckt“ bedeutet, wenn es durch *ek nekron* (aus den Toten; so Röm 10, 9 u. ö.) oder wie hier durch einen vorhergehenden Hinweis auf das Sterben näher bestimmt ist. Daher vermuten andere<sup>12</sup>, unsere Formel sei durch Interpretation aus einer zweiseitigen „Grundformel“ entstanden, die etwa lautete: „Christus ist gestorben und auferweckt.“ Aber Wendungen wie 1 Thess 4,14: „Wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist . . .“ oder Röm 8,34; 14,9; 2 Kor 5,15 haben einen anderen Sitz im Leben als 1 Kor 15. Sie sind gleich den einteiligen Kurzformeln nur im Kontext theologischer Ausführungen oder liturgischer Handlungen verständlich. 1 Kor 15,3—5 aber ist eine selbständige katechetische Zusammenfassung der Mitte des Evangeliums, während z. B. in Röm 10,9 der Täufling auf diese Verkündigung antwortet oder Lk 24, 34 sie als liturgische Proklamation aufnimmt. Kurzformeln haben sich nicht einfach zu Langformeln weiter entwickelt; beide sind vielmehr je nach ihrem kerygmatischen oder liturgischen Zweck auseinander oder auch nebeneinander entstanden. In diesem Sinne kann die Formel in

<sup>10</sup> Bertold Klappert, Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtexts von 1 Kor 15,3—5, NTS 13 (1966/67), 168—173, gg. Hans Conzelmann, Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15,3—5, Ev. Theol. 25 (1965), 1—11.

<sup>11</sup> Hans Conzelmann, RGG I<sup>3</sup>, 698 f.; Kramer, 32 f.

<sup>12</sup> Kegel, a.a.O. (§ 23 Lit.), 30 f, der in den Spuren von Willi Marxsen simplifizierend rekonstruiert.

1 Kor 15 als das Urkerygma bezeichnet werden. Auch sie gibt natürlich nicht den unmittelbaren Eindruck der Ostererscheinungen wieder, sondern ist das Ergebnis grundlegender theologischer Reflexion. Als solches aber entstand sie primär nicht durch eine Addition von Einzeldaten, sondern als eine sachliche und formale Einheit. So fällt es schwer, ein additives Werden aus Vorstufen anzunehmen, in denen Teile wie „und er wurde begraben“, das zweimalige „nach der Schrift“ und „am dritten Tage“ fehlten, so daß sie 2 Kor 5,15 nahe kämen.

2. Zudem sind in einer *zweiten Formelüberlieferung* aus der palästinischen Urkirche dieselben Grundelemente von Hause aus miteinander verbunden, nämlich im *Schema der Petruspredigten in Apg 2—5*. Diese vier Petruspredigten sind in der vorliegenden Gestalt vom Verfasser der Apostelgeschichte formuliert. Ihnen liegt jedoch ein gemeinsames Schema zugrunde, das in den vier Grundelementen dem Kerygma in 1 Kor 15, 3—5 entspricht. In der Mitte steht beidemal eine Aussage über Jesu Sterben und Auferstehen, dort allerdings als antithetische Kontrastformel. Ihr habt Jesus getötet, Gott aber hat ihn auferweckt (Apg 2,23 f; 3,15; 4,10; 5,30; 10,39 f). Beidemal wird für diese Aussage ausdrücklich auf die Schrift und auf Zeugen der Ostererscheinungen verwiesen.

Allerdings ist zugleich ein *zweifacher* erheblicher *Unterschied* zu beobachten: 1 Kor 15 schweigt von Jesu Erdenwirken, das Schema der Petruspredigten aber weist ausdrücklich darauf zurück: Apg 2,22; 3,13 f. Andererseits redet 1 Kor 15 von einer Heilsbedeutung des Sterbens Jesu, jenes Schema aber schweigt davon. Beide Unterschiede erklären sich aus dem kerygmatischen Ziel: Das Schema in der Apostelgeschichte ruft Außenstehende missionarisch zur Umkehr, die Formel in 1 Kor 15 faßt die Gemeindekatechese zusammen. Ersteres bezeugt in der 2. Person den Kontrast zwischen dem Verhalten der Menschen und dem Gottes, letzteres in der 3. Person die Kontinuität des Heilswiderfahrnisses.

3. Als *eine weitere Formeltradition* verweisen auch *die synoptischen Leidensankündigungen* auf die Auferstehung Jesu. Die Wendung „und nach drei Tagen auferstehen“ in den beiden Grundaussagen Mk 8,31 und 9,31, die schon bei Matthäus und Lukas durch das „am dritten Tag“ des Kerygmas ersetzt wird (S. 295 Anm. 34) kann zum ursprünglichen Bestand gehören, es ist nicht nötig, sie der summarienhaften Ausgestaltung zuzuschreiben, so daß die entsprechenden Kurzformeln Lk 17,25; Mk 9,12 b bzw. Mk 14,41 c; Lk 24,7 ursprünglicher wären<sup>13</sup>. Natürlich enthalten diese Traditionen als Ankündigungen keinen Hinweis auf Zeugen.

Wir gehen im folgenden vom bezeugenden Urkerygma in 1 Kor 15,3 b —5 aus, weil in ihm die grundlegenden Elemente der Formeltradition sich am eindeutigsten identifizieren lassen.

<sup>13</sup> Diskussion bei Roloff, NTSt 19 (1972/73), 40, Anm. 1.

### 3. Der Inhalt des Osterzeugnisses nach dem Urkerygma

a) Das Osterzeugnis in 1 Kor 15,4 f enthält zwei ihrer Entstehung nach sehr unterschiedliche Aussagen: Es sagt einerseits einen Vorgang aus, den niemand wahrgenommen hat: „Er ist auferweckt worden.“ Und es berichtet andererseits geschichtliche Erfahrungen, deren Historizität niemand bestreitet, nämlich die Ostererscheinungen: „Er ist Kephas erschienen, darauf den Zwölfen.“ Offensichtlich wurde das erste aus dem zweiten *gefolgert*. Daher ist zu fragen: Wie ergab sich aus der Wahrnehmung der Erscheinungen die Schlußfolgerung, er sei auferweckt worden? Wer z. B. im Traum einen Verstorbenen sieht, wird daraus nicht folgern, daß er auferstanden sei.

b) Welchen *Inhalt* hatten die *Erscheinungen*? Das Erscheinen Jesu wird mit dem Verb *ôphthē* (= er wurde gesehen) bezeichnet<sup>14</sup>. Mit dieser Wendung gibt Paulus in 1 Kor 15,8 auch sein Damaskuserlebnis wieder, und er ist der einzige Osterzeuge, der im NT persönlich zu Wort kommt. Das Passiv sagt auf alle Fälle, daß es sich um ein Widerfahrnis handelt, bei dem der Erscheinende der aktive Teil war. Schon deshalb wird man besser übersetzen „er erschien“, nicht „er wurde gesehen“. Dies wird vollends dadurch nahegelegt, daß *ophthē* schon in der LXX Terminus war und sehr wahrscheinlich vom Urkerygma wie von Paulus als solcher gebraucht wurde. Die LXX verwendet ihn, wenn Gott aus der Verborgenheit hervortritt und Menschen anredet, um Verbindung mit ihnen herzustellen. So wird z. B. Gen 12,7 berichtet: „Da erschien der Herr dem Abraham und sprach zu ihm“<sup>15</sup>; diese Ausdrucksweise wird in Apg 7,2.30.35 aufgenommen. So kennzeichnet schon dieser Begriff die Ostererscheinungen in ihrem Wesen als *Offenbarungen Gottes*. Demgemäß erklärt Paulus in Gal 1,15 f von seinem Damaskuserlebnis ausdrücklich, es habe Gott gefallen, ihm (nicht: in ihm) „seinen Sohn zu offenbaren“. In den Ostererscheinungen erneuert sich demnach für die Jünger das Nahekomen Gottes durch Jesus, das Skopus des Erdenwirkens war. In

<sup>14</sup> Sonst bei Lukas: Lk 24,34; Apg 13,31; (9,17 und 26,16 vom Damaskuserlebnis), der den Begriff zugleich in Apg 7,2.30.35 für atl. Theophanien gebraucht; gleichsinnig Apg 1,3: „Ihnen erwies er sich als lebendig . . . , indem er ihnen erschien“ (*optanomenos* als Praesens von *ôphthē*) und 10,40: „Gott hat ihn sichtbar erscheinen lassen (*epphanēs genesthai* = Jes 65,1 LXX = Röm 10,20 vom Sich-Offenbaren Gottes). Der hellenistische Terminus für das Erscheinen von Gottheiten oder von entrückten Heroen, *ephanē* (Anm. 27) wird erst in Mk 16,9 verwendet (*epiphaneia* fehlt ganz). Ein aktives Sehen der Jünger betont nur Johannes, — um das Konstatieren-Wollen abzuwehren (20,20.25.29; anders 1 Kor 9,1); Joh 21,1: *ephanerōsen beauton* = er offenbarte sich (ebenso Mk 16,14 *ephanerōthē*). In Mt 28,17 folgt dem Sehen (*idontes*) auch ein Zweifeln!

<sup>15</sup> Ebenso Gen 17,1; 18,1; 26,2; 35,9; Ex 3,2 u. o.; vgl. Wilhelm Michaelis, ThW V, 358 ff; Rengstorf, a.a.O., 117—127; viel Material zum Phänomen der Vision bei Ernst Benz, Die Vision, 1969.

ihnen redet Jesus sie erneut an Gottes Statt an und gewährt ihnen seine und damit Gottes Gemeinschaft.

c) Aus diesem Inhalt der Erscheinungen ergibt sich nicht als mögliche, sondern als *notwendige Folgerung* die Aussage 1 Kor 15,4 b: „Er ist auferweckt worden.“ Der Erscheinende begegnet nicht als Bild, sondern personhaft als ein Du. Paulus wird durch die Begegnung gleich manchem der ersten Zeugen Apostel, d. h. nicht Vertreter einer Sache, sondern *Stellvertreter einer Person* (1 Kor 9,1; 15,8). Er kann von seinem Wirken sagen (2 Kor 5,20): „So wirken wir nun als Gesandte an Christi Statt und Gott redet durch uns zu.“ Begegnet ein Verstorbener aber personhaft als ein Du, d. h. leibhaft (§ 21,4 a), dann muß von ihm entgegen allen Erwartungen bekannt werden: *Gott hat ihn auferweckt* (s. o. Anm. 9).

Genau dies wollen nämlich die Begriffe „*auferwecken*“ bzw. „*auferstehen*“ aussagen<sup>16</sup>. Die beiden hier verwendeten griechischen Wörter *egeirō* bzw. *anistēmi* meinen, wenn man sie auf einen Toten anwendet, ebenso wie die Stämme dieser beiden deutschen Wörter zunächst: Er wird aufgeweckt bzw. er steht auf wie einer, der geschlafen hat. Deshalb verwendet man die Wörter im hellenist. Sprachbereich z. B. für die Wiederbelebung eines Scheintoten und sehr selten, vor allem in Romanen, für die Wiederbelebung eines Verstorbenen, die sich jedoch nachher immer als Verwechslung oder Täuschung erweist, aber nicht für das Fortleben der Seele nach dem Tode. In der atl.-jüdischen Apokalyptik werden die beiden Begriffe Termini für die endzeitliche Neubelebung der Toten und nehmen damit die Sonderbedeutung „*auferstehen*“ bzw. „*auferwecken*“ an. Schon in der Jesaja-Apokalyypse (Jes 26,19) werden die beiden Begriffe nahezu synonym gebraucht: „Seine Toten werden auferstehen und ihre Leichen werden auferweckt werden.“ (Auch im NT meint die Wendung „Jesus ist auferstanden“, so viel wie „Gott hat ihn auferweckt“.)

Was die atl.-jüdische Apokalyptik von der kommenden Endzeit erwartete<sup>17</sup>, das müssen die Jünger auf Grund der Ostererscheinungen von

<sup>16</sup> Die Entwicklung des Wortgebrauchs wird sorgfältig dargestellt von Erich Fascher, Anastasis — Resurrectio — Auferstehung, ZNW 40 (1941/42), 166—229; vgl. Albrecht Oepke ThW I, 368—370.372; II, 332—334.

<sup>17</sup> Sie erwartet einerseits eine Wiederbelebung der verstorbenen Gerechten zu einem heilvollen ewigen Leben in einer neuen Welt, so in der Jesaja-Apokalyypse Jes 24—27: 26,19: „Deine Toten werden auferstehen“ und 25,8: „Er vernichtet den Tod auf immer“; 2 Makk 7,9.14; Ps Sal 3,10 ff, andererseits eine Wiederbelebung (aller) zur Scheidung im Gericht: Dan 12,2 f: „Viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben, die anderen . . . zu ewiger Schande. . .“; äth Hen 22; 51,1 f; 4 Esra 7(5),30—33; syr Bar 30,1—5; 50,2—51,3. Diese Erwartung war in Jesu Tagen über die apokalyptischen Kreise hinaus verbindliche Lehre des pharisäischen Rabbinitismus geworden. Sie wurde jedoch von anderen, wie die Perikope über Jesu Gespräche mit den Sadduzäern zeigt, auch mit Spott abgelehnt (Mk 12,18—27 par). Lit.: Bill. II, 223—233; III, 827 ff; IV, 971 ff. 1166—1198; Kurt Schubert, Die Ent-

Jesus aussagen: An ihm ist dieses endzeitliche Ereignis, mit dem eine neue Welt anbricht (vgl. Mt 11,5), geschehen. Sie übertragen nicht vorgegebene Erwartungen oder Vorstellungen auf ihn; denn die Auferweckung eines einzelnen wird weder in der Apokalyptik noch sonst im Judentum erwartet, geschweige denn als an einem geschichtlichen Menschen geschehen ausgesagt<sup>18</sup>. Die Jünger verwenden vielmehr einen aus atl.-jüdischem Gottesglauben hervorgegangenen Begriff, um ein unerhörtes Widerfahrnis zur Sprache zu bringen. Sie füllen den Begriff auf diese Weise mit einem Sinngehalt, der die bisher mit ihm verbundenen jüdischen Vorstellungen grundlegend verändert. Ihre Aussage ist in ihrer jüdischen Umwelt ebenso *einzigartig* und fremd wie später in der hellenistischen<sup>19</sup>.

d) Nun bindet das Kerygma dieses endzeitliche Ereignis, mit dem eine neue Welt anbricht, an ein Datum der weiterlaufenden Geschichte: Er wurde „am dritten Tag“ nach seinem Sterben auferweckt. Dieses Datum, dessen Herkunft dem Kerygma nicht zu entnehmen ist (§ 23,5 a), zeigt theologisch an: Das Eschaton wird in der Geschichte gegenwärtig! Schon nach atl.-jüdischer Überlieferung greift Gott „am dritten Tag“ rettend ein (Hos 6,2). In dem Auferstandenen ist Gottes Zuwendung zur Welt endgültig präsent.

e) Diese Überlegung hilft verstehen, daß von frühester Zeit an von dem Gekreuzigten nicht nur bekannt wurde: Er wurde auferweckt, sondern zugleich: *Er wurde erhöht*. Dies besagen die aus der ersten palästinischen Kirche stammenden christologischen Formeln in Röm 1,3 f und in

---

wicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur frührabbinischen Zeit, BZ NF 6 (1962), 177—214.

<sup>18</sup> Mt 27,52 f sagt bildlich aus, was Jesu Auferstehung bedeutet; Mk 6,14 meint eine Wiederverkörperung. Geläufig ist lediglich die Vorstellung, daß einzelne wie Henoch oder Elia entrückt wurden, d. h. nicht starben. Nach der Zerstörung des Tempels wird das Wirken des entrückten Elia als Schutzpatron Israels in der Gegenwart wie seine Wiederkehr in der Endzeit (Mal 3,1.23 f) von den Rabbinen breit herausgestellt (Bill. IV, 764 f).

<sup>19</sup> Die hellenistische Welt kennt als nächste Analogien Mythen, die ein Sterben und Wiederaufleben von Göttern, z. B. des Osiris, des Attis und des Adonis, berichten, das in der Vorzeit geschah und durch Riten in den Mysterien gegenwärtig wirksam gemacht wird (vgl. Günther Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1—11, 1962, 69—269). Noch näher kommt den Osterberichten die Apotheose durch Entrückung in die Götterwelt, die sich durch Erscheinungen des Entrückten dokumentiert; sie wurde in der griechisch-hellenistischen Sage zunächst von Heroen wie Herakles und Asklepios, später auch von Gestalten wie Romulus und schließlich von hellenistischen Herrschern und römischen Kaisern, aber auch von „göttlichen Männern“ wie Apollonius von Tyana erzählt: Erwin Rohde, *Psyche* II, 1921<sup>7-8</sup>, 371—378; Johannes Leipoldt, Zu den Auferstehungs-Geschichten, *ThLZ* 73 (1948), 737—742; Dietrich Roloff, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben. Untersuchungen zur Herkunft der platonischen Angleichung an Gott, 1970. Umfassende Untersuchung der Quellen bei Alsup, a.a.O. (§ 23 Lit.), 231—254.

ApG 2,36 und 13,33. Hier ist die Erhöhung nicht wie in der altprotestantischen Lehre von den Ständen Jesu die nächste Stufe nach der Auferweckung, sondern gleichsam deren andere Seite. Deshalb können die Zeugen des NT auch weiterhin Erhöhung statt Auferstehung sagen. In dem Christushymnus Phil 2,8 f folgt dem Sterben die Erhöhung. Der Hebräerbrief entwickelt seine Christologie, ohne das Wort „Auferstehung“ in den Mund zu nehmen; er redet von der Erhöhung und stellt sie im Bild der hohepriesterlichen Himmelfahrt dar. Ähnlich verfährt das Johannes-Evangelium, wenn es die Leidensankündigungen mit den doppel-sinnigen Begriffen „erhöhen“, „verherrlichen“ und „hinaufsteigen“ umschreibt.

Diese Beobachtung erklärt sich, wenn man der *Vorgeschichte des Begriffes „erhöhen“*<sup>20</sup> nachgeht. Die Vorstellung einer „Erhöhung“ begegnet zusammen mit der einer „Auferstehung“, ohne daß diese Begriffe verwendet werden, in Jes 53, der wohl ältesten Stelle über ein Leben nach dem Tode im AT<sup>21</sup>. Der Gottesknecht wird nach seinem sühnenden Märtyrertod „lange leben“ (Jes 53,10). Und dies wird zugleich bedeuten: Er, der Verachtete, wird „emporsteigen“ (Jes 52,13). Hier bricht hervor, was die Zeugen des AT letztlich veranlaßte, auf ein Leben jenseits des Todes zu hoffen. Sie postulieren nicht wie griechische Menschen eine Sinnerfüllung des Daseins durch Unsterblichkeit. Sie gewinnen vielmehr die Gewißheit, daß die Verbindung mit ihrem Gott auch das Sterben überdauert. Im 73. Psalm bekennt der Beter: „Doch ich bin stets bei dir, du hast meine rechte Hand gefaßt, nach deinem Rat führst du mich und hernach — in Herrlichkeit nimmst du mich auf. . . Mag auch schwinden mein Leib und Herz — mein Fels und Heil ist Jahwe“ (Ps 73,23—26). Und nun hatte ja bereits Jesus selbst seinen Weg mit Hilfe dieser atl. Vorstellung von Erniedrigung und Erhöhung gedeutet (§ 19,7 c). Diese Hinweise halfen den Jüngern, die Ostererscheinungen zu verstehen und ihnen zu entnehmen: Gott hat sich zu dem Gekreuzigten bekannt und ihn ans Ziel gebracht. Er hat ihn zu sich erhöht, um durch ihn sein Reich aufzurichten. Hier ist nicht willkürlich irgendein Mensch verklärt an Gottes Seite gerückt worden; hier ist der, der in einzigartiger Weise Gottes Heils-willen unter den Menschen vertreten hatte, in die Gemeinschaft mit Gott eingegangen, so daß fortan Gottes Heilswirken durch ihn begegnet.

f) Ist die Auferweckung zugleich Erhöhung, so folgt für die *Struktur der Erscheinungen*: Sie sind nach der ältesten Tradition wie nach Paulus *Offenbarungen des Erhöhten von Gott*, bildlich geredet „vom Himmel“ her. Wenn die Erscheinungen nicht Demonstration einer neuen Leiblichkeit, sondern Hervortreten Jesu von Gott her sind, dann ist verständlich,

<sup>20</sup> Georg Bertram, ThW VIII, 604—611.

<sup>21</sup> Walther Zimmerli, Der Mensch und seine Hoffnung im AT, 1968.



daß sie nicht konstatierendes Wissen, sondern *Glauben wirken*, eben Glauben an Gott als den, der Jesus von den Toten auferweckt und dadurch für alle Leben eröffnet hat (Röm 4,24).

So wird verständlich, wie das aus der ältesten Formeltradition sprechende Osterzeugnis entstand und was es besagt. Vergleichen wir mit dieser Tradition nun die der Ostererzählungen.

#### 4. Die Ostererzählungen

Jedes unserer vier Evangelien bringt im letzten Kapitel einen Osterbericht. Das Nachtragskapitel des Johannes-Evangeliums (Joh 21) und die Einleitung der Apostelgeschichte (1,1—14) stellen Erscheinungen auf bestimmte kerygmatische Ziele hin dar. Das Bild des Ostergeschehens im unechten Markusschluß (16,9—20) hat anderen Charakter als in den ntl. Evangelien, obgleich es ihnen nachgebildet und weithin inhaltlich aus ihnen entnommen ist. Es gleicht ein Stück weit den apokryphen Oster-texten, die im wesentlichen die kanonischen Überlieferungen mit besonderen Tendenzen ausmalen und nur wenige eigene Überlieferungen hinzufügen<sup>22</sup>.

##### a) Die Berichte und das Kerygma

Die Osterkapitel bei Markus (16,1—8), Matthäus (28,1—20), Lukas (24,1—53) und Johannes (20,1—29) unterscheiden sich — obgleich sie selbst inhaltlich auseinandergehen — gemeinsam vom Osterkerygma in 1 Kor 15,3—5 durch einen *andersartigen Aufbau*. Sie gleichen einer Ellipse mit zwei Brennpunkten; der eine ist die Erzählung vom Leerfinden des Grabes, der andere eine Erscheinung vor den elf Jüngern. Das Osterkerygma dagegen setzt mit dem Bekenntnis ein: „Er ist auferstanden“, und begründet es durch eine Reihe von Erscheinungen. Wie ist dieser Unterschied zu erklären?

1. Das *Einsetzen mit der Erzählung vom leeren Grab* (Mk16,1—8 par) ergab sich, als der Osterbericht an die Passionsgeschichte angefügt wurde. Die Passionsgeschichte endet mit der Grablegung (Mk 15,42—47 par). Der Aufriß des Osterberichts in den Evangelien entwickelte sich demnach mit der Gattung Evangelium.

2. Warum wird nach dem Leerfinden des Grabes nur *die Gruppenerscheinung vor den „Elfen“* (Mt 28,16—20; Lk 24,36—53; Joh 20,19—23) *herausgestellt*, während alle übrigen Erscheinungen teils *mit dem leeren Grab* (Mt 28,9 f; Joh 20,14—18), teils *mit jener Gruppenerscheinung* als deren Einleitung (Emmas, Petrus: Lk 24,13—35) bzw. als deren Ergänzung (Thomas: Joh 20,24—29) verbunden werden? Sichtlich werden in 1 Kor 15 wie in den Evangelien jeweils die Osterzeugen genannt, an

<sup>22</sup> Hennecke I<sup>3</sup>, 108.122.125—155.

denen sich die Kirche ihrer Zeit orientierte. Das waren in paulinischer Zeit die in 1 Kor 15 genannten — obgleich die Aufzählung nicht dadurch entstanden ist —, nämlich Kephas, die Zwölf, der Herrenbruder Jakobus, alle Apostel und Paulus. In nachpaulinischer Zeit aber waren es „die Apostel“, die von Matthäus (10,2) und vor allem von Lukas (§ 20,3 b) mit den Zwölfen gleichgesetzt werden. Daher konzentriert sich das Interesse nun auf die Erscheinung vor den Elfen, die das apostolische Zeugnis für die ganze Kirche begründete (vgl. Apg 1,21 f). So erklärt sich dieser Strukturunterschied gegenüber dem Osterkerygma der paulinischen Zeit vor allem aus der Veränderung der Verkündigungssituation. Aus ihr werden weiterhin auch die Unterschiede zwischen den Berichten der Evangelien selbst ein Stück weit verständlich.

#### b) Das Verhältnis der Osterberichte zueinander

Vergleicht man die Osterberichte der vier Evangelien miteinander, so ergeben sich folgende Beobachtungen:

1. Das einzige *gemeinsynoptische* Stück ist die Erzählung vom leeren Grab (Mk 16,1—8 par). Sie ist eine Markus-Überlieferung, die Matthäus (28,1—7) und Lukas (24,1—11) redigierend aufnehmen. Johannes (20,1—13) bietet eine inhaltlich entsprechende Überlieferung.

2. Die Erscheinungserzählungen bei *Matthäus* (28,9 f.16—20) und *Lukas* (24,13—32.36—53) sind durchweg Sondergut. Beide fanden in ihrem Markus-Evangelium sichtlich keine Erscheinungserzählungen vor.

3. Das *Markusevangelium* schloß aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich mit Mk 16,8<sup>23</sup>: Die Frauen „gingen hinaus und flohen vom Grab weg; denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt. Und sie sagten niemandem etwas; denn sie fürchteten sich.“ Markus schrieb sein Buch für eine Kirche, in der das Osterkerygma von 1 Kor 15 grundlegende Zusammenfassung des Evangeliums war. Der eigentliche Inhalt seines Evangeliums bleibt verschlossenes Geheimnis (Mk 9,9), bis es durch das Osterkerygma geöffnet wird. Der Gemeinde wird die Osterbotschaft, die die Frauen am leeren Grab von dem Engel hören, nicht durch die Frauen (Mk 16,6—8), sondern durch das Osterkerygma übermittelt. Der überraschende Schluß verbindet demnach das neue Evangelienbuch mit dem vorhandenen Osterkerygma.

4. *Matthäus und Lukas* fügen aus je eigenen Sonderüberlieferungen an das Leerfinden des Grabes Erscheinungen an; sie folgen damit unabhängig voneinander dem vorhin beobachteten *zweipoligen* Erzählungsschema. Dieses hatte sich, wie an seiner Anwendung durch beide Evange-

<sup>23</sup> Diskussion bei Kümmel, Einleitung<sup>17</sup>, 70—73; G. W. Trompf, *The First Resurrection Appearance and the Ending of Mark's Gospel*, NTS 18 (1971/72), 308—330, versucht erneut, einen verlorenen Schluß zu rekonstruieren.

listen sichtbar wird, aus kerygmatischem Interesse entwickelt. Durch die Erscheinungserzählungen öffnen beide Evangelisten ihr Evangelium auf die Gemeindesituation hin; die *eine* maßgebliche Erscheinung endet jeweils mit der Sendung. Für Matthäus und Lukas ist der Bericht von Jesu Erdenwirken nicht mehr wie für Markus ein in sich verschlossenes Geheimnis, das erst durch das Osterkerygma geöffnet wird. Für sie setzt sich die Geschichte Jesu durch die Ostererscheinungen in die Gemeindesituation hinein fort. Weil der Osterbericht die Brücke vom Erdenwirken zur Gemeindesituation schlägt, ist kein Stück der Evangelien, abgesehen von den Vorgeschichten, so stark redaktionell überarbeitet wie er. Wahrscheinlich war zudem die hier verarbeitete Tradition noch beweglicher als die über das Erdenwirken.

5. Die Redaktion gestaltete insbesondere den *topographischen Rahmen*. Mk 16,7 kündigt (gemäß 14,28) Erscheinungen in Galiläa an. Diese Ankündigung übernimmt Matthäus (28,7.10) und berichtet die erste und einzige Erscheinung vor den Jüngern dort (28,16 f). Lukas ändert diese Ankündigung (24,6) und läßt Erscheinungen in und bei Jerusalem schon am Abend des Ostertages mit der Himmelfahrt enden (24,50—53). Joh 20 entspricht in der Lokalisierung wie auch in anderen Zügen Lukas; Joh 21 aber bringt sehr altertümliche Überlieferungen aus Galiläa. Diese Unterschiede im topographischen Rahmen sind nicht harmonisierbar. Sie erklären sich weitgehend aus redaktioneller Tendenz. Für Lukas ist Jerusalem nach dem Heilsplan der Ausgangspunkt der universalen Mission (Lk 24,47; Apg 1,8). Demgegenüber betont Matthäus von Anfang an Galiläa (4,12—16) und läßt Jesus nur nach Jerusalem ziehen, um dort zu sterben. Historisch haben sehr wahrscheinlich, wie die Einzelüberlieferungen voraussetzen, sowohl in Galiläa wie in Jerusalem Erscheinungen stattgefunden; ein Ablauf läßt sich allerdings, obgleich das immer wieder versucht wurde<sup>24</sup>, nicht rekonstruieren.

### c) Zur traditionsgeschichtlichen Analyse der Erscheinungserzählungen

*Der Form nach* gehören die Ostererzählungen sichtlich *nicht* mit den Christusvisionen des Stephanus (Apg 7,55 f) oder des Sehers Johannes (Offb 1,12—20), die dem Typ der *apokalyptischen Vision* entsprechen (Dan 7,13 f), zusammen. Auch Paulus kannte derartige pneumatische Christusvisionen (2 Kor 12,1—7), hob aber sein Damaskuserlebnis von ihnen ab und stellte es mit den Ostererscheinungen zusammen — ohne sich über seine Gestalt zu äußern<sup>25</sup>. Von der Apostelgeschichte wurde es zwar theologisch auch nicht als pneumatische Vision gekennzeichnet,

<sup>24</sup> Zuletzt Hans Frh. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab*, 1966<sup>3</sup>.

<sup>25</sup> 2 Kor 4,6 ist bildliche Rede, 2 Kor 12,1—7 meint Visionen im Geist, nicht das Damaskuserlebnis (vgl. 1 Kor 15,8).

wohl aber nach jenem Modell dargestellt (9,3—9; 22,6—11; 26,12—18). Aus dieser Darstellung des Damaskuserlebnisses zu folgern, die Ostererscheinungen seien ursprünglich apokalyptische „Lichtglanz-Erscheinungen“ gewesen oder als solche dargestellt worden<sup>26</sup>, stellt die Entwicklung der Überlieferung auf den Kopf. Es spricht im Gegenteil für die Ursprünglichkeit der Erscheinungserzählungen, daß sie nicht dieser der Gemeinde geläufigen Form der apokalyptischen Christuserscheinung folgen.

Für den Typ der Erscheinungen wie für ihre Darstellungsform in den Ostererzählungen finden sich *zwei Analogien*.

Die Erzählungen berühren sich nach Sprache und Inhalt in manchem mit den hellenistischen Berichten über *das Erscheinen entrückter Heroen oder „göttlicher Menschen“*, speziell des Romulus und des Apollonius von Tyana<sup>27</sup>. Diese Männer zeigen sich nach ihrem Ausscheiden aus dem geschichtlichen Leben, das allerdings nicht als Sterben, sondern als Entrückung gedacht wird, in erhabener menschlicher Gestalt auf Erden vorübergehend ihren Anhängern. Diese Begegnungen werden mit Wendungen geschildert, die an die Osterberichte erinnern. Die Berührungen mit diesem Erzählungstyp bekundet eine gemein-antike Weise, das Erscheinen von Menschen zu beschreiben, die in göttlicher Seinsweise weiterleben. Die Todesgrenze wird dort allerdings durch die griechisch-hellenistische Vorstellung über das Weiterleben göttlicher Seelen durchstoßen, die der Jesusüberlieferung fremd ist. Ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang mit diesem Erzählungstyp ist nicht zu beobachten.

<sup>26</sup> So zuletzt Seidensticker, a.a.O. (§ 23 Lit.), 43—55, und, erheblich zurückhaltender, Fuller, a.a.O. (§ 23 Lit.), 43—48 f. Die Vision des Menschensohns in Dan 7,13 f ist nicht, wie oft behauptet wurde, eine Analogie zu Mt 28,16—20 (Diskussion bei Grundmann, Mt. z. St.). Bereits das *ōphthē* des Osterkerygmas erinnert dagegen an die anthropomorphen Theophanieerzählungen des AT!

<sup>27</sup> Nach Plutarch, Romulus c. 27 f, war Romulus bei einer im Freien gehaltenen Volksversammlung während eines Unwetters plötzlich verschwunden. Einige behaupteten, er sei von den Senatoren beseitigt worden. Diese aber versicherten, er sei zu den Göttern entrückt worden. Sie fanden Glauben, als einer seiner Freunde kurze Zeit später auf dem Forum unter Eid versicherte, er sei ihm in der Stadt erschienen (*phaneizē*) „schön und groß anzusehen wie nie zuvor, mit feurig glänzender Rüstung geschmückt“ und habe ihm erklärt, er sei in den Himmel zurückgekehrt, aus dem er nach dem Rat der Götter gekommen sei, um eine große Stadt zu gründen: „ich werde euch ein gnädiger Gott, Quirinus, sein.“ Die Erscheinung des entrückten Apollonius vor seinen Freunden (Philostratus, Vita Apoll. VIII, 11 f) erinnert speziell an lukanische Ostererzählungen. Lit.: S. Anm. 19, ferner: Arnold Ehrhard, Emmaus, Romulus und Apollonius, in: Mulus, Festschr. f. Theodor Klauser, 1964, 93—99; Franz Schnider/Werner Stenger, Beobachtungen zur Struktur der Emmaus-Perikope (Lk 24,13—35), BZ NF 16 (1972), 94—114; Gerd Petzke, Apollonius von Tyana und das Neue Testament, 1970. Petzke setzt, wie Herbert Braun (Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, 1967<sup>2</sup>, 263 f), diese und ähnliche hellenistische Vorstellungen zu undifferenziert mit ntl. Aussagen gleich.

Dagegen entsprechen die Erscheinungserzählungen den *anthropomorphen Theophanie-Erzählungen im AT* — einer in der jüdischen Literatur weiterlebenden Gattung — nicht nur in der Sprechweise, sondern in der Struktur und in der Sache, obgleich oder gerade weil jene nicht von dem Erscheinen Abgeschiedener, sondern von dem Gottes bzw. seines Engels berichten. Hier und dort beginnt die Darstellung mit dem „Kommen“ und „Sehen“ eines Unbekannten in menschlicher Gestalt. Durch ein einleitendes Gespräch gibt sich der Erscheinende zu erkennen. Höhepunkt ist vielfach eine Verheißung bzw. Sendung. Der Bericht schließt mit dem Verschwinden der Erscheinung<sup>28</sup>. Diese Strukturelemente der Erzählungsform finden sich bei den Epiphanien Jahwes vor Abraham in Mamre (Gen 18,1—33), im brennenden Busch vor Mose, die mit einer Sendung schließt (Ex 3,2—10) vor Gideon, bei der ein Zeichen der Identität gegeben wird (Ri 6,11—21) und vor Samuel (1 Sam 3,1—14). Diese Form lebt weiter in Tob 5,4—8; 12,11—21; Jos As 14,5—9; 4 Esr 14 (12), 1—5.

Der Vergleich mit dieser atl.-jüdischen Gattung macht bewußt, daß die *Erscheinungserzählungen der Evangelien, der Typ der Einzel- wie der Gruppenerscheinung, gemeinsam die Strukturmerkmale einer bestimmten Gattung aufweisen* und diese Form aus der Tradition jener *Theophanieerzählungen* übernommen haben. Die Erzählungen wollen demnach nicht visionäre Erlebnisse berichten oder ausmalen; sie wollen vielmehr gleich dem Osterkerygma eine verborgene Zuwendung Gottes zum Menschen bezeugen, d. h. eine Offenbarung, die zu einem Verhalten aus Glauben ruft.

Schon diese eigenständige kerygmatische Intention der Erscheinungserzählungen widerspricht der These von *Martin Dibelius*, die bis heute vielfach aufgenommen wurde, daß sie lediglich die Formeltradition des Osterkerygmas erzählerisch illustrieren wollten<sup>29</sup>. Vor allem aber läßt sich zeigen, daß mit Hilfe jener traditionellen Gattung *Überlieferungselemente, die eigenständig neben dem Osterkerygma stehen*, ihm aber weithin sachlich entsprechen, verarbeitet wurden. Dies könnten Einzelanalysen besonders für die Emmaus-Erzählung (Lk 24,13—32) und für die Erscheinung am See (Joh 21) aufweisen. Wir können diese Analyse, zu der leider keine neuere Monographie vorliegt, nur für die gemeinsamen Grundaussagen der Erscheinungserzählungen ein Stück weit durchführen.

#### d) Die gemeinsamen Grundaussagen

Obgleich *die Erscheinungserzählungen der Evangelien nirgends direkt voneinander abhängig sind und meist untereinander unabhängige Sonderüberlieferungen wiedergeben, stimmen ihre entscheidenden Grund-*

<sup>28</sup> Vgl. James Barr, *Theophany and Anthropomorphism in the Old Testament*, Suppl. to *Vetus Testamentum* 7 (1970), 31—38; Elpidius Pax, *Epiphaneia*, 1955, 100—112; Alsup, a.a.O., 255—283.

<sup>29</sup> Formgeschichte, 15 ff.

*aussagen überein.* Von diesen gemeinsamen Aussagen heben sich sekundäre, vor allem redaktionelle Weiterbildungen deutlich ab. Zu prüfen ist, wie weit diese Grundaussagen durch das gemeinsame Erzählungsschema der Theophaniegattung bedingt sind und wie weit umgekehrt übereinstimmende Überlieferungen der Zeugen mit Hilfe des Erzählungsschemas zur Sprache gebracht wurden. Obgleich diese Grenze naturgemäß fließend ist, lassen sich, vor allem durch Vergleich mit dem Osterkerygma, einige historische Ansätze aufweisen.

Wir finden folgende gemeinsame Grundaussagen:

1. *Das Wiedererkennen.* Durchweg wird der Erscheinende nicht schon auf Grund seines Aussehens, sondern erst auf Grund seines Verhaltens identifiziert. Das Sehen als solches erregt zunächst vielfach Fragen und Zweifel (Mt 28,17; Lk 24,16.31.41; Joh 20,14.16; 21,4; Apg 9,5). Das Verhalten, an dem er erkannt wird, ist eine Zuwendung zu den Jüngern, die die Begegnung der Erdentage erneuert und als Sendung weiterführt.

Diese Zuwendung wird bei Lukas und Johannes mehrfach als Einladung zur *Tischgemeinschaft* dargestellt, der jedoch kein gemeinsames Essen folgt: Nach Joh 21,5.9.12 f. lädt er die Jünger am See von Galiläa zum Mahl ein. In der Emmauserzählung wird er am Brotbrechen erkannt (Lk 24,30 f.). Das Motiv will die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit denen aussagen, die ihn verlassen und verleugnet haben. Die Darstellung berührt sich mit den Speisungserzählungen, aber sie enthält keinen Hinweis auf die Eucharistiefeier der Gemeinde<sup>30</sup>. Das Motiv wird in Apg 1,4; 10,41 summarisch ausgedehnt und in Lk 24,41—43 entstellt; denn durch das Essen des Erscheinenden soll nun seine Leibhaftigkeit erwiesen werden.

Ebenso ist es schon von vornherein eine sekundäre Erweiterung, die dem Wesen der Auferstehungsleiblichkeit widerspricht, wenn die Identität durch Vorzeigen der *Wundmale* (Lk 24,39 a; Joh 20,20.25 a) und vollends, wenn die Leibhaftigkeit der Erscheinung durch Betasten (Lk 24,39 b; Joh 20,25 b. 27) festgestellt werden soll. Nicht zufällig wird gerade dieses Motiv in den apokryphen Evangelien ausgestaltet.

Lukas läßt durch den Erscheinenden die Leidensankündigungen explizieren (24,6 f.25 f.45 f.). So wird eine theologische Reflexion, die faktisch von den Erscheinungen ausging, als Belehrung in sie eingefügt.

Gerade diese sekundären Erweiterungen lassen als *historischen Grundzug* erkennen: *Jesus stellt, das Versagen der Jünger vergebend, die Gemeinschaft wieder her und erweist sich so als auferstanden.* Dies wird mit Hilfe der vorgegebenen Topik der Selbstoffenbarung Gottes, der verhüllt in Menschengestalt begegnet, dargestellt.

<sup>30</sup> Roloff, Kerygma, 254—260.

2. *Die Sendung.* Nach sämtlichen Osterberichten waren die Erscheinungen mit der Sendung der Jünger verbunden: Mt 28,18 b—20; Lk 24,46—49 (Apg 1,8); Joh 20,21—23; 21,15—23 (Mk 16,15—18). Die *Sendungsworte* entsprechen in Begrifflichkeit und Tendenz jeweils der Redaktion der Evangelisten, in *Aufbau und sachlichem Inhalt aber stimmen sie überraschend untereinander überein*: Sie verweisen durchweg zuerst auf die Erhöhung Jesu durch die Auferstehung, sprechen dann die Sendung aus und schließen mit der Verheißung des Beistands. Dies Gemeinsame muß, gerade weil es redaktionell verschieden ausgeformt ist, auf sehr alter Tradition beruhen. Der Ansatz dieser Tradition muß *historisch* sein; denn bereits das Kerygma in 1 Kor 15,7 f setzt als gemein-kirchliche Überlieferung voraus, daß durch die Ostererscheinungen das Apostolat begründet wurde.

Der *Inhalt des Auftrags* war ursprünglich sicher nicht die universale Wandermission (vgl. Gal 2,7), sondern wohl nur der Auftrag, als bevollmächtigte Vertreter Jesu, d. h. als Apostel, seine Erhöhung zum Christus allen *zu bezeugen*. Eine Sonderfrage ist es, ob mit diesem Auftrag die Weisung *zu taufen* verbunden war. Die Taufe wurde von den ersten Anfängen an generell als Ziel der Missionspredigt angeboten; dieses Verfahren würde sich historisch am einfachsten erklären, wenn in den Ostererscheinungen eine entsprechende Weisung ergangen wäre. Eine solche wird allerdings nur in Mt 28,19 b und Mk 16,16 in späten Formulierungen erwähnt. Ebenso unsicher ist, was die *Verheißung* enthielt. Wir finden jetzt in Mt 28,20 die Verheißung einer nicht mehr an Raum und Zeit gebundenen Gegenwart des Erhöhten und in Lk 24,49 (Apg 1,7 f) statt dessen die Verheißung des Geistes. (In Joh 20,22 wird die Verheißung mit dem Pfingstereignis zu einer Geistverleihung zusammengezogen.)

3. Der doppelte Inhalt der Erscheinungen bedingt einen weiteren Grundzug: Sie bleiben auf Menschen *beschränkt*, die Jesus in den Erdentagen nahestanden, — auch wenn sie damals wie der Herrenbruder Jakobus oder die 500 in 1 Kor 15,6 nicht in die Nachfolge eintraten. Paulus bezeichnet sich selbst als Ausnahme: „Am letzten von allen als der unzeitigen Geburt erschien er auch mir“ (1 Kor 15,8).

Das schreibt Paulus 20 Jahre nach seinem Damaskuserlebnis. Die Erscheinungen sind für ihn also *faktisch abgeschlossen*. Lukas bringt diesen Abschluß, seinem Begriff von Heilsgeschichte entsprechend, schematisch durch die *Himmelfahrtserzählungen* zum Ausdruck. Die Erzählungen von dem Abschied in Bethanien (Lk 24,50—53) und auf dem Ölberg (Apg 1,9—11) konkurrieren miteinander. Ihre unterschiedliche Gestaltung erklärt sich daraus, daß die eine das Evangelium abschließen, die andere die Apostelgeschichte eröffnen will. Beidemale aber will die sog. Himmelfahrt nicht die Erhöhung zur Rechten darstellen, sondern den

Abschluß der Erscheinungen anzeigen. In diesem Sinn wird der Vorgang in Apg 1,11 durch die Engel erklärt: Die Jünger werden Jesus von jetzt an bis zur Parusie nicht mehr sehen. Das wird in der Weise kundgegeben, daß der Erscheinende nicht wie sonst lediglich verschwindet, sondern von der Erde aufgehoben und von einer Wolke (nicht etwa emporgetragen, sondern) verhüllt wird. Die Himmelfahrtserzählungen wollen, ohne daß dies exakt reflektiert wird, das zeichenhafte Ende einer Ostererscheinung berichten, nicht etwa die Versetzung eines bis dahin noch auf Erden Weilenden in den Himmel<sup>31</sup>.

Aus dieser exegetischen Feststellung ergeben sich weitreichende Folgerungen für das Wesen der Erscheinungen. Mehrfach wurde die These aufgestellt<sup>32</sup>, für Paulus seien die Ostererscheinungen Offenbarungen des Auferstandenen und Erhöhten vom Himmel her, für Lukas dagegen Begegnungen mit einem in verklärter Leiblichkeit noch auf Erden Weilenden. Nach allen Anzeichen sind jedoch auch für Lukas die Erscheinungen jeweils Offenbarungen aus der Verborgenheit bei Gott.

Aus der Himmelfahrtserzählung folgt nur *ein* Unterschied gegenüber Paulus: Das *Damaskuserlebnis* (Apg 9,1—9; 22,6—11; 26,12—18) wird von den Osterlebnissen der Urapostel getrennt, während es Paulus in 1 Kor 15,8 (ebs. 9,1; Gal 1,15 f) grundsätzlich in eine Reihe mit ihnen stellt. Dem entspricht, daß Lukas nur die Zwölf als Apostel bezeichnet. Er will durch die Abgrenzung der Ostererscheinungen ihren Sinn schematisch sichern: Sie sind das einmalige Widerfahrnis der ersten Zeugen. Sie führen das Wirken der Erdentage zum Ziel. Sie begründen das Apostolat, aber nicht die Kirche.

Nach allem wird das Kerygma durch den traditionsgeschichtlichen und sachlichen Kern der Erscheinungserzählungen sachgemäß erläutert. Welche Bedeutung hat daneben die Erzählung vom Leerfinden des Grabes?

<sup>31</sup> Es ist eine Eintragung, wenn Lohfink (a.a.O., 272—275) annimmt, in Apg 2,33 und 5,31 werde die Erhöhung auf Grund der Wahrnehmung der Himmelfahrt ausgesagt. Lukas habe also das Kerygma von der mit der Auferstehung verbundenen unsichtbaren Erhöhung in der Himmelfahrtserzählung historisiert. Er habe allerdings die daraus folgende Frage, wo sich Jesus zwischen Auferstehung und Erhöhung aufhielt, nicht gestellt. In Wirklichkeit hat Lukas auch schon die Frage „Himmelfahrt — Erhöhung“ offen gelassen! — Ein Verweilen des Auferstandenen auf Erden ist im übrigen auch in Joh 20,17 nicht vorausgesetzt, wohl aber in der Epistula Apostolorum aus dem frühen 2. Jh. (Hennecke I<sup>3</sup>, 126—155): Der Auferstandene geht zusammen mit den Frauen vom leeren Grab zu den zweifelnden elf Jüngern; diese können seine Fußspuren wahrnehmen (c.9—11). Nach langen Gesprächen mit ihm erleben sie seine Himmelfahrt als Aufnahme in die himmlische Welt der Engel: „und eine lichte Wolke kam und nahm ihn fort. Und die Stimme vieler Engel hörten wir, wie sie sich freuten . . . Und als er sich dem Firmament des Himmels genähert hatte, hörten wir ihn sagen: ‚Gehet hin in Frieden!‘“ (c. 51).

<sup>32</sup> So vor allem Emanuel Hirsch, *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube*, 1940; vgl. die Gegenschrift von Paul Althaus, *Die Wahrheit des christlichen Osterglaubens*, 1941<sup>2</sup>.



### 5. Das Leerfinden des Grabes

#### a) Traditionsgeschichtliche Beurteilung

Die Markuserzählung vom leeren Grab (16,1—8) ist im Stil der Legende geschrieben. Man darf die Erzählung nicht als konstatierende Beschreibung lesen, um dann leicht zu beobachtende Ungereimtheiten festzustellen. Fragt man statt dessen nach den Grundelementen dieser Überlieferung, dann spricht viel für ihre Historizität<sup>33</sup>, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Wäre die Erzählung aus dogmatisch-apologetischen Gründen erdichtet, so hätte man als Zeugen schwerlich lediglich eine oder drei Frauen genannt. — 2. Die Voraussetzung der Erzählung, ein Begräbnis Jesu, erwähnen unabhängig voneinander 1 Kor 15,4 und Mk 15,42—47 par. — 3. Schon das Kerygma in 1 Kor 15,4 datiert die Auferstehung auf den *dritten Tag*. Deshalb wurde von frühester Zeit an die gottesdienstliche Feier vom Sabbat auf den ersten Tag der Woche verlegt; das setzt bereits 1 Kor 16,2 voraus. — Diese Datierung ist weder aus der Ersterscheinung vor Petrus noch aus einem „Schriftbeweis“ mit Hosea 6,2 — er tritt bis in den Anfang des 2. Jh. nirgends auf — zu erklären, sondern aus dem Zusammentreffen zwischen der Tradition vom Leerfinden des Grabes und der atl.-jüdischen Vorstellung, daß Gott am dritten Tag rettend eingreift, die vielleicht auch aus dem Grundbestand der Leidensankündigungen spricht<sup>34</sup>. — 4. Schließlich ist es auffallend, daß die jüdische Polemik das leere Grab nicht zu bestreiten, sondern anders zu erklären sucht: die Jünger hätten den Leichnam gestohlen (Mt 28,15) oder der Gärtner habe ihn weggeräumt (Joh 20,15; Tert. de spec. 30). Möglicherweise hat man seit früher Zeit in der Jerusalemer Gemeinde ein leeres Grab Jesu gezeigt<sup>35</sup>.

Nach allen Anzeichen ist es *historisch wahrscheinlich*, daß Frauen aus der Umgebung Jesu am dritten Tag sein Grab oder ein Grab, das sie dafür hielten, leer fanden. Dieser Vorgang ist der Ursprung der Tradition,

<sup>33</sup> So Nauck, a.a.O. (§ 23 Lit.), 262—265; Schweizer, Mk, 214.

<sup>34</sup> Auf diese Vorstellung als Quelle der Datierung verweisen nun Lehmann, a.a.O. (§ 23 Lit.), 335, und Harvey K. McArthur, *On the Third Day*, NTS 18 (1971/72), 81—86 (Älteres hierzu bei Gerhard Dellling, ThW VIII, 219). Sie spricht aus Hos 6,2: „Er wird uns beleben nach zwei Tagen und am dritten Tag uns aufrichten, daß wir vor ihm leben“, und vielleicht aus dem Kern der Jesusüberlieferung über seinen Ausgang: Das Tempelwort (Mk 14,58 par Mt 26,61; 15,29 par 27,39 f; Joh 2,19 f) und die Leidensankündigungen Mk 8,31; 9,31; (10,34) verheißen das Neue „nach drei Tagen“; schon par Mt 16,21 usw. und Lk 9,22 usw. wird dies dem Kerygma angeglichen. Ebenso steht „am dritten Tag“ noch in Mt 27,64; Lk 24,7. (21.)46; Apg 10,40. Da angefangene Tage mitgezählt werden, können beide Zeitangaben sachlich identifiziert werden. So ist auch die redaktionelle Deutung des Jonawortes in Mt 12,40 „drei Tage und drei Nächte“ möglich.

<sup>35</sup> Joachim Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, 1958, 144 f.

die in der Grabeserzählung im Stil der Legende wiedergegeben wird. Das Schweigen des Kerygmas in 1 Kor 15,3—7 erklärt sich aus der Einsicht, daß der Hinweis auf das leere Grab formgeschichtlich nicht in das Kerygma, sondern als Gegenstück zur Passionsgeschichte in die Evangelien gehört. Auch im Osterkerygma der Apostelgeschichte wird nie auf das Leerfinden des Grabes verwiesen, obgleich es Lukas vorher im Evangelium erzählt hat. Das Fehlen dieses Hinweises im Kerygma entspricht auch der ursprünglichen Intention der Erzählung vom Leerfinden des Grabes.

#### b) Die kerygmatische Intention der Erzählung

Nach der Markuserzählung wird durch das Leerfinden des Grabes nicht der Osterglaube der Jünger begründet (Mk 16,8). Das wird in der lukanischen Erzählung noch unterstrichen (Lk 24,11.22 f.). Das leere Grab soll die Jünger lediglich auf die kommenden Erscheinungen hinweisen (Mk 16,7). Die redaktionelle Bearbeitung der Erzählung durch Matthäus ist sekundäre Apologetik. Joh 20,8 („Und er sah und glaubte“) will sagen, wie *der wahre, aber nicht der historische Jünger* das leere Grab deutet. Demnach ist das Leerfinden des Grabes auch noch nach den ältesten ntl. Berichten lediglich *ein vieldeutiges Zeichen, das die Ostererscheinungen vorbereitet*.

Für uns ist der traditionsgeschichtliche Befund, zugespitzt formuliert, theologisch eher schwierig als hilfreich; denn die Auferstehung Jesu bedeutet ja nicht, daß er, wie Lazarus nach der symbolischen Erzählung in Joh 11, in dieses Leben zurückkehrte. Der *Auferstehungsleib* ist nicht der wiederbelebte irdische Leib, sondern auf alle Fälle eine völlig neue Leiblichkeit. Dies betont nicht nur Paulus in 1 Kor 15,35—44, sondern auch das Logion in Mk 12,24 f par. Jesus hält den Sadduzäern, die die Auferstehung als Wiederbelebung mißverstehen und über sie spotten entgegen: „... ihr kennt weder die Schriften noch die Kraft Gottes; denn wenn sie von den Toten auferstehen, werden sie nicht heiraten und geheiratet werden, sie werden vielmehr sein wie die Engel Gottes . . .“ Diese Hinweise auf „die Kraft Gottes“ und „die Schrift“, die abgewandelt im Kerygma wiederkehren, zeigen an, wie das Osterzeugnis der wenigen Osterzeugen für andere zugänglich wird.

### 6. Die Verifizierung des Osterzeugnisses

a) Bereits das Osterzeugnis selbst verweist auf den *Sachzusammenhang*, aus dem die Auferstehung verstehbar wird:

1. In den Erscheinungen erneuert sich abschließend die Begegnung der Erdentage. Durch das Ostergeschehen wird *Jesu Wirken* nicht nur formal bestätigt, sondern grundlegend *ans Ziel gebracht*. In seiner Auferstehung

bricht an, was er letztlich wollte, das totale Neuwerden des Menschseins, das der eschatologischen Herrschaft Gottes entspricht. War Jesu Erdenwirken „wahr“, dann ist es auch diese Vollendung.

2. Wie Jesu Erdenwirken von der Schrift, dem AT, her als *Erfüllungsgeschehen* verstanden werden will, so vollends seine Auferstehung. Sie ist die Erhöhung des Gerechten, den die Menschen verwarfen, die Erhöhung des Gottesknechts. Durch sie macht Gott endgültig seine Zusage wahr.

3. Die Auferstehung wird letztlich nur dann verständlich, wenn sie gleich dem Wirken Jesu als die *endgültige Selbstoffenbarung Gottes* gesehen wird: Gott bekundet sich abschließend als Gott, indem er das Leben schafft, das diesen Namen verdient. Das Osterzeugnis begründet abschließend den Glauben an Gott als Gott, d. h. als den, der gemäß seiner Zusage das Nichtseiende ins Dasein ruft (vgl. Röm 4,17.24).

So wird das Ostergeschehen aus dem Gesamtzusammenhang der biblischen Offenbarung verstehbar.

b) Integrierender Grund des Glaubens an Gott aber wird es nur, wenn sich *Jesus selbst als der Lebendige bekundet*. Dies geschieht fortan nicht mehr in der Weise der Ostererscheinungen. Schon Paulus unterscheidet die Christusvisionen im Geist, die ihm nach 2 Kor 12,1 weiterhin widerfahren, grundsätzlich von seinem Damaskuserlebnis (1 Kor 15,8)<sup>36</sup>. In der Anfangszeit bekundet sich der Erhöhte weiterhin nach den sich hier als historisch zuverlässig erweisenden Angaben der Apostelgeschichte in einer doppelten Weise: Er wird bei der Anrufung seines Namens als Heil vermittelnde Kraft von Gott her wirksam. Zugleich geht von ihm der Geist Gottes aus, der die Jünger erfaßt.

## 7. Das Kommen des Geistes

### a) Die Berichte

Das Einsetzen des Geistwirkens stellen die Pfingsterzählung in Apg 2,1—13 und der Bericht über die Geistverleihung bei der Sendung durch den Auferstandenen in Joh 20,22 *verschieden* dar. Schon die Exegeten der alten Kirche versuchten die beiden Aussagen zu harmonisieren; dies ist jedoch nicht möglich<sup>37</sup>. Beide Aussagen setzen zwar gemeinsam voraus, daß vom Ostergeschehen her ein Wirken des Geistes im Jüngerkreis einsetzt. Johannes aber schildert, Ostern und Pfingsten in einem Bild zu-

<sup>36</sup> Die Gesichte (*optasiai*), die ihm Offenbarungen (*apokalypseis*) vermitteln, sind wohl wie in Offb 1,10; 4,2; Apg 7,55 durch den Geist vermittelt; der *kyrios* (Gen. auctoris) hat sie als der Geist gewirkt (2 Kor 3,17); vgl. Wilhelm Michaelis, ThW V, 353.

<sup>37</sup> Eduard Schweizer, ThW VI, 440 f.

sammenfassend, wie die Verheißung der Abschiedsreden (Joh 14,16—26) erfüllt wurde. Lukas dagegen gibt eine wohl historische Überlieferung über ein ekstatisches Erlebnis der Jünger interpretierend wieder und fügt den Vorgang in sein heilsgeschichtliches Schema ein, in dem das Geisteswirken periodisiert wird: Der Geist wirkt erst durch die Propheten, seit der Taufe durch Jesus (Lk 3,20: Gefangennahme des Täufers; 3,21 f: Herabkommen des Geistes auf Jesus) und, nach einer Pause, seit Pfingsten in der Gemeinde.

#### b) Der historische Vorgang

Wahrscheinlich zogen Jesu Jünger auf Grund der Ostererscheinungen schon beim nächsten Wallfahrtsfest nach dem Todespassa, zu Pfingsten, von Galiläa nach Jerusalem und hatten zusammen mit Jüngern aus Judäa, vielleicht nach weiteren Erscheinungen, ein ekstatisches Erlebnis, das der späteren Glossolie glich<sup>38</sup>. Diesem Erlebnis folgten weitere Erfahrungen, die als Wirkung des Geistes verstanden wurden: ein prophetisches Reden, das die Erscheinung Jesu deutete und weiterweisend auf die Situation innerhalb und außerhalb der Jüngerschaft bezog, und zugleich Visionen und Traumgesichte, die Entsprechendes erschlossen (Apg 2,17 f; 4,29 ff; 5,9; 7,55 f; 8,29; 11,28). Diese Phänomene traten in der Gemeinde auf, lange bevor man über ihren Grund, den Geist, theologisch reflektierte.

Wie konnten diese Erscheinungen als Wirkungen des Geistes *identifiziert* werden? Hatten sie Entsprechungen in der *jüdischen Umwelt*? Der pharisäische Rabbinismus lehrte, daß der Geist der Prophetie seit Esra erloschen sei. Die Essener dagegen führten ihr Gesetzesverständnis und ihren Gesetzesgehorsam, die nach ihrer Meinung alles Menschenmögliche überstiegen, auf den Geist zurück. Unter den Zeloten traten Propheten und enthusiastische Bewegungen auf. So bot die Umwelt der Jünger<sup>39</sup> einige Ansätze für eine Deutung dieser Erfahrungen.

Entscheidend jedoch war für ihr Verstehen *Jesu Wirken* und die atl. Weissagung. Jesus hat zwar allen Anzeichen nach nur sehr spärlich auf den Geist verwiesen. Er hat ihn vielleicht gelegentlich als die Kraft bezeichnet, in der er wirke (Mk 3,28 f par; vgl. Mt 12,28), und den Jüngern seinen Beistand für die Stunde der Verantwortung zugesagt (Mk 13,11 par). Vor allem aber hatte er sein Wirken in verhüllten Hinweisen auf die Schrift als Erfüllungsgeschehen gekennzeichnet. Zur „Erfül-

<sup>38</sup> So auch Eduard Lohse, ThW VI, 51 f und Eduard Schweizer, ThW VI, 408 f. Mit Letzterem ist anzunehmen, daß die Geisterfahrung und wohl auch dieses ekstatische Reden nicht erst in der hellenistischen, sondern bereits in der palästinischen Kirche auftraten (ebd. 401 Anm. 457 und 402 Anm. 462).

<sup>39</sup> Erik Sjöberg — Eduard Schweizer, ThW VI, 379—390.

lung“ gehört, auch nach Johannes dem Täufer, das Kommen des Geistes. Daher mag man im Jüngerkreis schon früh die ekstatischen, prophetischen und visionären Erfahrungen als die Erfüllung von Joel 3,1—5 und anderer atl. Weissagungen verstanden haben (vgl. Apg 2,17—21; Röm 10,13).

### c) Das Wesen des Geistes

In diesem Horizont wird der Geist auf alle Fälle als eine wunderbare Kraft Gottes verstanden, die den Menschen im Innern ergreift und wirkt, was aus irdisch-menschlichen Kräften nicht möglich ist. In der „rein historischen“ Richtung ntl. Forschung<sup>40</sup> hatte man im 19. Jh. den Geist erst als Geist im Sinne der Philosophie des Idealismus und später lediglich als das Geistige im Gegensatz zum Sinnlichen, als Quelle des Erkennens und des sittlichen Verhaltens verstanden. Demgegenüber machte die Religionsgeschichtliche Schule bewußt, daß der Geist als wunderbare übernatürliche Macht erlebt wurde, die Ekstase, Glossolie und Visionen hervorbringt; man verkannte jedoch über den Phänomenen des Außergewöhnlichen das Wesen des Geistes und mit ihm die eigentliche Gestalt seines Wirkens: Der Geist ist *die für die Endzeit verheißene Zuwendung Gottes zum Menschen*, die ihn worthaft im Innern ergreift und bewirkt, was er von sich aus nicht vermag, nämlich die „Umkehr“. Der Geist bringt hervor, was Jesus wollte und durch seine Zuwendung in Gang brachte; er wird daher als der durch ihn vermittelte Geist Gottes verstanden. Von diesem Ansatz geht die weitere theologische Interpretation des Geistes im NT aus.

Die Wirkung des Pfingstereignisses wird in Apg 2,11, einer wohl vorlukanischen Interpretation, mit dem Satz umschrieben: „Wir hören sie . . . die großen Taten Gottes preisen.“ Das lobende Bekenntnis zu Gott kennzeichnet die Heilsgemeinde der Endzeit (Jes 45,23 in Phil 2,10; Offb 5,8—14). Durch das Kommen des Geistes werden die durch die Ostererscheinungen neu berufenen Jünger zur Gemeinde. Wie die erste Gemeinde das ihr durch Jesus Widerfahrene zu verstehen und anzuwenden suchte, soll in einem zweiten Hauptteil dargestellt werden.

---

<sup>40</sup> Grundlegende Einsichten finden sich in dem Forschungsbericht von Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Paulusforschung, ThR NF 1 (1929), 26—59.

# Stellenregister

(Seitenzahlen in Halbfettdruck verweisen auf ausführlichere Auslegungen)

## 1. Altes Testament

<i>Genesis</i>		32,6.18	248
12,7	283	32,39	280
15,1	173		
15,6	202	<i>Richter</i>	
17,1	283	6,11—21	291
18,1	283		
18,1—33	291	<i>1. Samuel</i>	
22,2. 12.16	249	1,17	200
26,2	283	2,6	280
35,9	283	3,1—14	291
		<i>2. Samuel</i>	
<i>Exodus</i>		7,14 ff	248
3,2	283	12,13	182
3,2—10	291		
4,22	247	<i>1. Könige</i>	
6,26	196	17,18	249
7,3 f	196	19,18	255
12,14	270	19,19—21	256
14,31	200		
15,18	97	<i>2. Könige</i>	
19,4 ff	173	1,10	197
19,5	171	5,7	280
20,5 f	171		
34,6	182	<i>2. Chronik</i>	
		23,18	139
<i>Leviticus</i>		<i>Nehemia</i>	
11,13—19	143	13,15	144
17,11	266		
19,18	151. 153	<i>Hiob</i>	
		1,6	126
<i>Numeri</i>		19,20	265
14,21	143 f	34,14 f	265
		<i>Psalmen</i>	
<i>Deuteronomium</i>		1	77. 177
3,24	196	1,1	178
3,26	245	2,1	248
4,34	196	2,2	217
6,4	154	2,7	248 f
6,4 f	153	8	227. 230
9,18	245	10,4	177
10,16	162	14,1	131
14,12—18	143	15	153
17,18 f	139	18,51	217
18,15 ff	215	20,7	217
18,18	214		
24,1	162		

22	276	54,9 f	214
22,2	240. 245	54,10	246
22,7.17.19	240	55,3 ff	246
36,2	177	56,2 ff	144
44,1—5	97	56,7	148
49,7	177	61,1	113
51,9	89	61,1 f	112
65,7	205	61,8	246
71,15—18.22	270	65,1	283
73,23—26	286		
74,12	97	<i>Jeremia</i>	
89,27 ff	248	1,5	256
90,7	275	3,4	248
103,19	96	3,19	247
110,1	216	4,4	162
111,4	269	7,11	147
111,5	270	24,7	87
118,22	238	31,9	247
145,11—13	96	31,31	266
146,10	97	31,31 ff	244. 246
<i>Jesaja</i>		31,31—34	155
4,4	89	31,33	87
6,1.5	97	31,34	212. 252
7,3	255	33,8	89
7,9	200	36	61
9,6 f	248	<i>Hesekiel</i>	
10,5—15	97	1,1	93
10,20 f	87	2,1 ff	93. 230
10,21	255	2,3 ff	230
11,1	73	3,7	162
24—27	98. 284	3,17.24 f	230
24,18—23	98	8,5 ff	230
25,6	123	11,17—19	162
25,8	284	11,19	155
26,19	284	11,19 f	90
28,16	200	12,2 f.6.11.17 ff.	230
29,13	141	27	
29,18 f	112	20,16 ff	144
32,15	90	21,5.11.17.19 ff	230
33,15 f	153	24,16 ff.27	230
35,5 f	112	33,30 ff	230
40,3	84	34,25	246
40,6	265	36,17	230
42,6	246	36,25 f	89
43,16—21	214	36,25 ff	230
43,19	123	36,26	87. 162
43,25 f	182	36,27	90
44,22	182	37,1 ff.9 f.15 ff	230
45,18—25	97	37,9	90
45,22 ff	230	37,26	246
45,23	299	39,17 ff	230
49,8	246	43,7.10	230
52,6	252		
52,7	112 f	<i>Daniel</i>	
52,7—10.	98	1,8	143
52,13	286	2,21	164
52,14 f	243	2,44	96. 98
53	61. 239 f. 243—247. 286	3,54	96
53,12	238. 266	4,31.34	96

5,3	153	<i>Amos</i>	
7	79. 98. 108. 230 f. 240	3,6	275
7,13	96. 227. 230 ff	5,4	135
7,13 f	289 f	5,18 ff	104
7,27	96. 231	6,1	135
12,2 f	284	<i>Obadja</i>	
<i>Hosea</i>		21	96
6,2	285. 295	<i>Sacharja</i>	
6,6	175. 234	13,1	89
14,2 f	87	13,7	238
<i>Joel</i>		14,21	144
3,1	90	<i>Maleachi</i>	
3,1—5	299	3,1.23 f	213. 285

## 2. Außerkanonische jüdische Literatur

<i>Aristeasbrief</i>		37—71	231
147 ff	143	38,3	222
<i>Assumptio Mosis</i>		48,3.6 f	232
10,1 ff	98	48,7	99
<i>Syr. Baruch-Apokalypse</i>		48,10	217
29,3	217	51,1 f	284
30,1—5	284	51,4 f	124
50,2—51,3	284	52,4	217
51,9 f	124	56,7	231
81,4	222	62,5.7	232
<i>Damaskusschrift</i>		68,5	232
1,4 f	255	69,26 f.29	232
1,15 f	142	71,15	99
2,6	255	84,2	98
4,20—5,6	161	104,4	124
5,20	142	105,2	248
6,5	87 155	<i>Jesus Sirach</i>	
7,19	155	16,10	162
8,16	87	23,1.4	250
8,21	155	<i>Joseph und Aseneth</i>	
9,3	87	14,5—9	291
19,15 f	142	<i>Flavius Josephus</i>	
<i>4. Esra</i>		ant 18,1	77. 164
7,28	217	ant 18,63	70
7,28 f	248	ant 18,116 ff	81
7,30 ff.47.50	99	ant 20,97.	213
7,30—33	284	167—170	
12,32	217	ant 20,200	70
13,1—13.25.32	232	bell 2,8	77. 164
13,32	238. 248	bell 2,141 f	221
13,37.52	238	bell 2,261 f	213
14,1—5	291	vic 2,10 f	81
14,5	222	<i>Sibyll'nische Orakel</i>	
15,25—52	232	3,46 f.767 f	98
<i>Athiopisches Henochbuch</i>		5,256.414	232
1,3—9	98	<i>Makkabäerbücher</i>	
15,7	124	1. Makk 1,62 f	143



2. Makk 7,9.14	284
3. Makk 6,3.8	250
4. Makk	245
4. Makk 6,28 f	244
4. Makk 7,6	143
4. Makk 17,20 ff	244

*Philo von Alexandrien*  
Spec Leg II,63 153

*Psalmen Salomos*

3,10 ff	284
5,18 f	99
6,1	200
11,1	113
15,1	200
17	215. 232
17,3	99
17,32	217
18,5.7	217

*Qumranschriften*

1 QH 2,13	252
1 QH 2,32	200
1 QH 4,29 f	85
1 QH 5,18	200
1 QH 6,8	255
1 QH 14,13.25	91
1 QH 16,9.12	91
1 QH 18,14	112 f
1 QH 18,23 f	252
1 QM 6,6	100
1 QM 13,8	255
1 QpHab	221
1 QpHab 8,2	199
1 QS 1,7 f	87
1 QS 1,9—11	151
1 QS 1,11 ff	134
1 QS 1,19	126
1 QS 2,12.18	87
1 QS 3,5—12	88
1 QS 3,20—24	126
1 QS 3,23	222
1 QS 4,18	222
1 QS 4,21	89. 91
1 QS 4,22	252

1 QS 5,8.20	87
1 QS 5,15 f	221
1 QS 6,1—6	262
1 QS 6,14 f	87
1 QS 8,13 f	84
1 QS 9,10 f	214
1 QS 9,11	217
1 QS 9,16 f	221
1 QS 9,17	252
1 QS 9,19 f	84
1 QS 10,20	87
1 QS 11,9—12	85
1 QS 11,15—18	252
1 QSa 2,11—21	123
1 QSa 2,11—22	262
1 QSa 2,12	217
4 Qflor	248
11 QMelch 6.	113
15 f	

*Weisheit Salomonis*

2,18	248 f
6,4	99
10,10	99
14,3	250

*Testamente der 12 Patriarchen*

Test Ben 3,8	244
Test Iss 5,2;7,6	153
Test Jud 24,2	91

*Tobit*

5,4—8	291
12,11—21	291
13,1	96

*Mischna und Talmud*

Aboth 1,1	140
Aboth 2,7	99
Aboth 3,13	139
Aboth 5,14	177
Berakh. 5,5	259
bNidda 45a	140
bSchab 31a	153
bSchab 116b	155
bSchab 153a	86
jQuid 59 d 28	95

*3. Neues Testament*

*Matthäus*

1,1—17	216
1,18—20	73
1,24 f	74
2,1—6	73 f
2,2 9 f	72
2,23	73
3,2	91. 95. 128
3,3	92. 95
3,7	77. 91

3,7—10	84. 85
3,8	128
3,11	87. 128
3,11 f	90 f
3,17	93
4,1—11	126
4,3.6	248
4,12—16	289
4,15 ff	95
4,17	91. 104. 106. 127 f. 255

4,23	95. 177	8,19	211
5,3	183. 239	8,19—22	256
5,3—12	118 ff	8,20	234. 241
5,7—10	175	8,23—27	204
5,10	239. 275	8,26	199
5,12	172	9,9	80
5,17—20	154 ff	9,13	175. 206. 234
5,18	159. 166	9,20 ff	204
5,20	152	9,27	216
5,21—48	150 ff	9,27—34	192
5,23	147. 158	9,29	199 ff
5,23 f	184	9,35	95. 177. 192
5,24	158 f	10,2	260. 288
5,27—32	158	10,5—16	259
5,28.31	162	10,7	95. 106
5,32	161 f	10,15	105
5,38 f	164	10,17—25	166
5,39	167	10,23	107. 231
5,39 ff	159	10,24 f	211
5,44	160	10,25	126
5,44 f	275	10,28	264
5,46 f	172	10,29	125
5,47	178	10,32	228. 231
5,48	157	10,33	231
6,1	172	10,37 f	163
6,1—18	137. 173	11,2	87
6,2	130. 172 ff	11,2—6	196. 218. 223
6,2—4	175	11,3	90. 92
6,3 f	174. 176	11,3 f	203
6,5	130. 172 ff	11,3—6	128
6,5—15	160	11,4 f	117. 120
6,6	174	11,4—6	112 f
6,9	250	11,5	183. 198. 285
6,9—15	120 f	11,6	48. 177. 225
6,10	159. 275	11,7—19	214
6,12	160. 184	11,9	82. 213
6,14 f	184	11,12	115
6,16	130. 172 ff	11,12 f	114
6,18	174	11,13	155
6,19 ff	172	11,16—19	91 f
6,19—34	133 f	11,19	79. 178. 224. 234
6,24	135. 163	11,20	128
6,26.28	124	11,20—24	172
6,30	199	11,21	128. 183. 196
6,33	121. 125. 159	11,22.24	105
7,7—11	160	11,25	133. 219
7,11	125	11,25 f	224 f. 250. 252
7,12	153. 157	11,27	251 ff
7,14	96	11,28—30	224
7,24 ff	105. 110	11,29	176. 239
8,4	220	12,5 f	145
8,5—13	76. 218	12,6	129. 148. 214
8,8	183. 202	12,7	175. 234
8,9	203	12,11 f	141
8,10	160. 183. 199. 201 f	12,17—21	206
8,11	123. 187	12,22—24	192
8,13	199 ff. 204	12,23	216
8,17	206	12,24—30	126
8,18—22	117	12,27	111. 192

12,28	196 f. 203. 223. 298	19,28	231. 258
12,32	122. 234	19,29	122
12,36	105. 172	20,1	115
12,38	77. 211	20,1—15	174
12,38 f	196 f	20,8	172
12,40	198. 235. 295	20,29—34	192
12,41	128. 223	21,9	215 f
12,41 f	172. 214	21,11	213
13,1—52	115	21,15	195. 215 f
13,3—9	115 f	21,18—22	197
13,16 f	222	21,23—32	92
13,22	122	21,28—31	188
13,24—30	116 f. 259	21,31	114
13,25.28	126	21,31 f	162
13,31—33	117	21,32	199
13,36—40	116	21,43	259
13,37	234	22,2	115
13,39	122. 126	22,2—10	187 f
13,40	122	22,11—14	116
13,41	234	22,16.24	211
13,44 f	133	22,34	77
13,44—46	117	22,36	153. 211
13,47 f	116 f	22,40	153
13,47—50	259	22,41	77
13,49	122	23,1—13	136
14,31	199	23,5	137
14,33	250	23,7 f	211
15,1—9	140	23,8 f	212 f
15,6	153	23,10	212
15,22	216	23,13—36	135—138
15,28	199 ff	23,15	76
16,8	199	23,23	153
16,13	234	23,37	66
16,14	213	23,37—39	224
16,16	248. 250	24,1—37	108
16,17	219. 225	24,3	105. 122
16,17—19	260	24,27.37	105. 231
16,21	295	24,30	231
16,28	234	24,39	105
17,20	199. 205	24,43—51	109
17,24—27	193	24,44	231
18,1	259	24,48	110
18,3	67. 250	25,1—30	109
18,4	259	25,1	115
18,6	199	25,5	110
18,12 ff	180	25,31	231
18,15—20	116	25,31 f	90
18,20	269	25,31—46	176 f
18,21 f	184	25,34	96
18,23	115	25,34 f	172
18,23—35	184	25,35 ff	160
18,33	176	25,37	174
19,3—8	146	26,2	236
19,9	162	26,25	211
19,11	163	26,26	265
19,12	124. 157. 159. 163	26,28	186
19,16	211	26,29	123
19,16—30	130	26,42	250
19,21	157	26,49	211

27,40	248	3,12	220
27,42	199	3,13—19	257 ff
27,43	247	3,16	260
27,46	240	3,18	80
27,52 f	285	3,22	77. 197
27,64	280. 295	3,22—27	126
28,1—7.9 f	288	3,27	206
28,1—20	287	3,28 f	186. 298
28,4	198	3,29	122
28,7.10.16 f	289	3,34 f	258
28,15	295	4,1—34	115
28,16—20	288. 290	4,11	118. 219. 222 f. 225
28,17	283. 292	4,11 ff	221
28,18—20	293	4,19	122
28,19	250. 252. 293	4,36—41	189
28,19 f	259	4,38	211
28,20	122. 293	4,40	199
		4,41	205
<i>Markus</i>		5,1—20	193
1,1	217. 222	5,6—10	206
1,1—8	84	5,7	220. 249
1,4	87 f. 128	5,21—43	189
1,4 f	83	5,34	199 f. 203
1,5	88	5,35	211
1,7	90 f	5,36	199
1,8	90	5,43	220
1,9	82	6,1—6	72
1,9—11	92 f	6,2	196
1,11	249	6,5	196 f
1,13	126. 242	6,6	200
1,14	128	6,7	260
1,14 f	94. 222	6,7—13	259
1,15	106. 127. 199	6,12	128
1,17	256	6,14	285
1,22	75	6,14—16	213
1,23—28	206	6,14—29	84
1,24	249	6,29	87
1,25	220	6,30	260
1,31	242	6,30 f	259
1,34	220	6,30—44	189
1,44	147. 220	6,45—52	189. 193
2,1—12	181 ff	6,52	221
2,1—3,6	57	6,53—56	220
2,5	181. 200	7,1 f	77
2,7 ff	186	7,1—8	140 f
2,10	184. 234	7,5	77
2,14	80. 132. 178. 184. 256	7,6—13	137
2,15—17	178 f	7,7 ff	142
2,16	77	7,8	82
2,17	187	7,9—13	140 f. 159
2,18	87	7,14—23	142 ff
2,22	123	7,24	75
2,23—28	144. 145 ff	7,24—30	76
2,28	234	7,31	75
3,1—6	144—147	7,36	220
3,2	77	8,1—9	189
3,4	157	8,11	77. 95
3,6	57. 77	8,11 ff	196 f
3,11	248	8,17 f.21	221

8,27	76. 228	11,20	193
8,27 f	75	11,20 f	197
8,27—33	217—220	11,21	211
8,28	213	11,22	199
8,29	207. 217	11,23	199. 203
8,30	221	11,24	199. 205
8,31	227. 236. 282. 295	11,24 f	160
8,31—9,1	256	11,25 f	184
8,33	126. 239. 274	11,28—33	148
8,34 f	275	11,30	82
8,38	172. 231. 251	11,31	199
9,1	107	11,32	213
9,5	211	12,1—12	76. 187
9,7	249	12,6	250
9,9	288	12,10 f	238
9,9 f	220 f	12,13—17	158. 164
9,12	236. 282	12,14	211
9,12 f	238	12,15 f	159
9,17	211	12,17	157 f
9,23	203	12,18—27	78. 123 f. 284
9,23 f	199	12,19	211
9,31	236 f. 275. 282. 295	12,24 f	296
9,38	211	12,25	163
9,41	172	12,28	77
9,42	199	12,28—31	135. 159
9,43.45.47	96	12,28—34	149. 153 f
10,2—9	162	12,29 f	160
10,2—12	158	12,32	211
10,5—9	125	12,35	77. 217
10,6 ff	159	12,35—37	216
10,11 f	161 f	12,37—40	136
10,17	96. 211	12,38 f	137
10,17 ff	138	13,1	211
10,17—22	135	13,1—37	108 f
10,17—27	132 f	13,2	148
10,19	149. 159	13,11	298
10,20	185. 211	13,21	199
10,21	160. 163. 256	13,22	196
10,30	122	13,26	230 ff
10,32	221	13,28 f	106
10,33 f	236 f. 273	13,30	107. 155
10,34	295	13,31	155
10,35	211	13,32	108. 252
10,35—45	274 f	13,34 ff	109
10,37	218	14,1	271
10,38	107. 235. 237. 245. 275	14,1—31	272
10,38 f	90	14,2	262
10,39	275 f	14,5	213
10,42—44	161	14,10	258
10,42—45	165. 241—247	14,10 f	273 f
10,43 f	157	14,14	211
10,45	235. 240	14,17—21	274
10,46 f	215	14,18	273
10,51	211. 215	14,20	258
10,52	199 f	14,21	235. 238. 273
11,10	215	14,22—25	261—267
11,12 ff	189. 193. 197	14,24	155. 235. 240 f. 243
11,15—17	78	14,25	105. 123. 237
11,15—19	147 f	14,27	238. 258

14,28	289	4,43	95
14,29 ff	276	5,1—11	189. 193
14,32 ff	275	5,5	211
14,32—15,47	272	5,8	178
14,36	235. 250. 275	5,10	193
14,41	178. 236. 282	5,14	220
14,42	273	5,26	195
14,43	258	5,28	132
14,43—45	274	5,32	128
14,44	273	6,15	80
14,45	211	6,20—23	119. 175
14,47	79	6,22 f	240
14,49	238	6,24	130 f. 137
14,50.54	276	6,24—26	129
14,55—65	272	6,27—29	165
14,58	148. 264. 295	6,32 f	178
14,61	217. 247	6,40	211
14,62	219. 230—232. 248	7,1.10	206
14,66—72	276	7,11—17	189
14,71 f	233	7,16	213
15,1	272 f	7,21	198
15,10.15	273	7,34	178
15,26	217	7,36	77. 188
15,29	148. 295	7,36—50	162. 178
15,32	199. 217	7,39	173. 178
15,34	237. 240. 250. 276	7,40	211
15,39	249	7,40—47	187
15,40	276	7,42	175
15,41	242	7,44—47	184
15,42—47	287. 295	7,47	181
16,1—8	287 f. 295 f	7,47 ff	186
16,6	280	7,48	183
16,7	289	7,50	183. 200
16,9	283	8,1	95
16,9—20	287	8,4—18	115
16,14	283	8,12 f	199 f
16,15—18	293	8,24.45	211
<i>Lukas</i>		9,1—6	259
1,20	199	9,8 f.19	213
1,27 f	74	9,22	295
1,32	248. 250	9,38.49	211
1,34 f	73	9,51—56	76. 197
1,35	250	9,57—62	159
1,45	199	9,61 f	256
1,52 f	132	10,1—16	259
1,68	276	10,5	205
1,80	84	10,9.11	106
2,1—7	74	10,12.14	105
2,2	72	10,18	126. 206
2,4	73	10,19	126
3,1	71	10,25—28	153
3,7	77	10,25—37	149 f
3,10—14	84	10,29	142
3,16	90 f	10,30 ff	160
3,20 ff	298	11,2	250 f
3,23	71	11,4	186
3,23—38	216	11,15 f	77
4,18—21	94	11,20	111
		11,30	198

11,37	188	17,25	236. 282
11,37—54	77	17,26.30	231
11,39—52	130. 136	18,8	106. 199. 231
11,45	211	18,9 ff	77
11,47—51	240	18,9—14	178. 187
11,49—51	224	19,10—14	175
12,6	125	18,11	185
12,8	172. 208. 228. 231 ff	18,11 f	173
12,8 f	229	18,13	178
12,9	251	18,18	153
12,10	122	19,1—10	178
12,13	211	19,8	183
12,16—21	131	19,10	234
12,32	258	19,39	211
12,36—39	109	20,34 f	122
12,50	235	20,46	137
12,54 ff	106	20,46 f	136
13,1—5	173	21,5—36	108
13,2	178	21,26.36	231
13,3.5	128	22,15—18	123
13,10—17	141. 144	22,15—20	261—270
13,16	126. 206	22,15—30	243
13,31—33	77. 239 f	22,23	274
13,34 f	235. 239 f	22,24—27	242. 275
14,1	77. 188	22,27	241
14,1—6	144	22,29 f	123
14,5 f	141	22,30	231
14,26	163. 256	22,31 f	260
14,26 f	159	22,35—38	166
15,1 f	178	22,36 ff	79
15,1—32	179 ff	22,37	238
15,7	128. 178. 183. 187	22,48	234
15,10	178. 183	22,67	247
15,11—32	175	22,69	231
15,16	125. 131	22,70	247
15,18	95	23,8	196
15,18 f	183	23,33	79
15,25—32	185 ff	23,34.46	250
15,29	224	23,47	249
15,32	188	24,1—11	288
16,1	77	24,1—53	287
16,8	122	24,6	289
16,9.11	131 f	24,6 f	292
16,16	114 f	24,7	236. 282. 295
16,17	154	24,11	199. 296
16,19—31	130 f	24,13—32	288. 291
16,29	134	24,16	292
16,30	128	24,19	213
17,3 f	128	24,21	276. 295
17,4	160	24,22 f	296
17,7—10	174	24,25 f.30 ff	292
17,13	211	24,34	280 f. 283
17,19	199 f	24,36—53	288
17,20	109	24,39	292
17,20 f	101 f. 108. 113 f	24,41	199
17,21	223	24,41—43.45 f	292
17,22	231. 264	24,46	295
17,22—37	105. 109	24,46—49	293
17,24	231	24,47	128. 289

24,49 293  
 24,50—53 289. 293  
*Johannes*  
 1,14.18 249  
 1,31 92  
 1,35 f 87  
 1,35 ff 80  
 1,38 75. 211  
 1,41 217  
 1,45 ff 74  
 1,46 72  
 1,49 211  
 2,1—11 189. 193  
 2,16—22 148  
 2,19 f 295  
 3,2 211  
 3,3 95  
 3,3 ff 67  
 3,5 95  
 3,14 227  
 3,16.18 249  
 3,22 80  
 3,26 211  
 4,25 217  
 4,31 211  
 5,19 f 251 f  
 6,14 f 194  
 6,25 211  
 6,27 67  
 6,42 74  
 6,69 217  
 7,41 74  
 7,49 178  
 7,52 72. 74  
 7,53—8,11 162  
 9,2 211  
 10,14 251  
 10,24 225  
 11 189. 193. 296  
 11,8.27 f 211  
 11,41 250  
 12,27 f 250  
 13,1 ff 243  
 13,13 f.16 211  
 13,34 154  
 14,16—26 298  
 15,16 212  
 15,20 211  
 17,1.5.11.21.24 f 250  
 18,1—19,42 272  
 18,22 f 166  
 18,28 262  
 19,11 274  
 19,12 273  
 19,36 262  
 20,1—13 288  
 20,1—29 287  
 20,8 296  
 20,14 292

20,15 295  
 20,16 211. 292  
 20,17 294  
 20,20 283. 292  
 20,21—23 293  
 20,22 260. 293. 297  
 20,25 283. 292  
 20,27 292  
 20,29 283  
 21 287. 289. 291  
 21,1 283  
 21,3 193  
 21,4 f 292  
 21,5—8 193  
 21,9.12 f 292  
 21,15 ff 260  
 21,15—23 293  
 21,23 107

*Apostelgeschichte*

1,1—14 287  
 1,3 283  
 1,4 292  
 1,6 276  
 1,7 f 293  
 1,8 289. 293  
 1,9—11 293  
 1,11 294  
 1,21 f 288  
 2—5 55. 282  
 2,1—13 297 ff  
 2,17 f 298  
 2,17—21 299  
 2,22 195. 282  
 2,22 ff 273  
 2,23 271  
 2,23 f 282  
 2,33 294  
 2,36 209. 216. 218. 286  
 2,38 88. 128. 182  
 2,42 268  
 2,44 f 132  
 2,46 147. 262. 268  
 3,1—8 205  
 3,13 f 273. 282  
 3,15 282  
 3,16 205  
 3,19 128  
 3,22 214  
 4,10 271. 282  
 4,29 ff 298  
 4,32.34 f 132  
 5,9 298  
 5,17 f 274  
 5,30 271. 282  
 5,31 294  
 5,34 274  
 6,14 148  
 7,2 283



7,22.25	214	10,9	200. 280 f
7,30.35	283	10,13	299
7,37 ff	214	10,20	283
7,52	271	11,4	255
7,55	297	11,25	222
7,55 f	289. 298	12,7	242
7,56	227 f	12,21	165
8,29	298	13,8—10	154
9,1—9	294	14,9	280 f
9,3—9	290	14,14	68
9,5	292		
9,17	283		
10,37—41	57	<i>1. Korintherbrief</i>	
10,39	271	1,20—24	224
10,39 f	282	1,22	196
10,40	283. 295	3,11	54
10,41	292	4,8	163
11,28	298	6,13	205
13,31	283	6,14	280
13,33	286	7,7	163
14,8—14	205	7,10	57. 68
15,5	254	7,10 ff	161
15,22	242	7,10—16	162
16,31	200	9,1	283 f. 294
17,30	128	9,5	259
20,23	237	9,14	68
20,35	68	10,16	267
21,4.11	237	10,21	242
21,20—26	147	11,23	273 f
21,21	155	11,23—25	261—270
22,6—11	290. 294	11,24 f	68
24,5	72	11,25	123. 235. 243
26,5	254	11,25 f	269
26,7	258	11,26	262 f
26,12—18	290. 294	12,5	242
26,16	283	13,2	199
		14,37	57
<i>Römerbrief</i>		15,1—3	261
1,3	215	15,1—5	54 f
1,3 f	73. 209. 216. 218. 285	15,3	244
1,18—32	129	15,3—5	258
1,24	224	15,3—7	260. 280—287. 296
3,9	186	15,4	295
4,1—25	49. 129	15,6 ff	293
4,17	280. 297	15,8	280. 283 f. 289. 293 f.
4,24	280. 287. 297		297
4,25	280	15,11	281
5,8	281	15,12.13—17.20	280
5,9 f	266	15,21	227
5,15	227	15,23—28	36 f
6,4	280	15,27	227
6,6	265	15,28	252
6,9	280	15,35 ff	124
6,12 f	265	15,35—44	296
7,4	280	16,2	295
7,15—24	138	16,22	96
8,11	280		
8,15 f	250	<i>2. Korintherbrief</i>	
8,34	280 f	1,8 ff	205
		1,9	280

3,3.6	155
3,17	297
4,6	289
4,14	280
5,15	280 ff
5,16	58. 63
5,20	278. 284
12,1	297
12,1—7	289
12,12	195. 205

*Galaterbrief*

1,1	280
1,15	256
1,15 f	283. 294
1,18	71. 261. 281
2,1	71. 261
2,7	293
2,11—14	143
4,6	250

*Philipperbrief*

2,8 f	286
2,10	299
2,10 f	230
3,21	227

*1. Thessalonicherbrief*

1,10	280
2,14 f	271
4,13 ff	107
4,14	280 f
4,16	68

*1. Timotheusbrief*

2,6	243
2,8	216. 280

*4. Frühchristliche Literatur**Barnabasbrief*

2,6	157
-----	-----

*Didache*

9 f	259
11,3—6	262

*Eusebius von Cäsarea*

KG 3,20	73
---------	----

*Ignatiusbriefe*

Eph 20,2	227
----------	-----

*Irenäus von Lyon*

haer IV, 14 f	157
haer IV, 15,1	157
haer IV, 16,3 f	157
haer IV, 25,1	157

*Hebräerbrief*

1,8	252
2,4	195
2,6	227
5,7	275
10,15 ff	155
11,17	249
11,19	280
12,2	203
13,7.17.24	242

*1. Petrusbrief*

1,21	280
2,13 f	273
2,21	243

*2. Petrusbrief*

3,4	110
-----	-----

*Offenbarung des Johannes*

1,10	297
1,12—20	289
1,13	230
1,13 f	227
1,13 ff	228
4,2	297
5,5	216
5,8—14	299
14,14	227 f. 230
21,1—5	119
21,14	258
21,22	148
22,16	216
22,20	96

*Justinus*

Dial 32,1	232
Dial 44,2	157
Dial 45,3 f	157
Dial 47,1 f	157
Dial 93,2	157

*Tertullian*

Praescr Haer	20
13.15.19.20—32	
de spec 30	295

*Thomasevangelium*

55	163
101	163

ZWEITER TEIL

Vielfalt und Einheit des  
apostolischen Christuszeugnisses



## Vorwort

Mit diesem zweiten Band liegt Leonhard Goppelts Entwurf der Neutestamentlichen Theologie nunmehr so vollständig vor, wie das unter den gegebenen Umständen möglich ist. Vollständigkeit konnte vor allem hinsichtlich des Gesamtaufresses erzielt werden; er dürfte im wesentlichen den Intentionen des Verfassers entsprechen. Nichts deutet darauf hin, daß Goppelt noch weitere Hauptteile und Kapitel vorgesehen hatte. Wenn einige neutestamentliche Schriften und Schriftgruppen ausgespart blieben, so dürfte dies daran liegen, daß Goppelt angesichts der seiner Meinung nach noch offenen Forschungssituation in diesen Fällen die Möglichkeit zu einer zusammenfassenden Darstellung und Beurteilung noch nicht gegeben sah. Dies gilt besonders für das Markusevangelium; die redaktionsgeschichtlichen Arbeiten der letzten Jahre konnten infolge ihrer methodischen und sachlichen Divergenzen Goppelt nicht davon überzeugen, daß die Rekonstruktion des theologischen Profils des ältesten Evangelisten unter den derzeit gegebenen Voraussetzungen im Rahmen einer Neutestamentlichen Theologie bereits ein sinnvolles Vorhaben sei. Diese dem Verfasser eigene Vorsicht des Urteilens hat ihn wohl auch davon abgehalten, den Deuteropaulinen ein eigenes Kapitel zu widmen. Zur Klärung sei hier nur angemerkt, daß Goppelt den Deuteropaulinen neben den Pastoralbriefen auch — entgegen seiner früheren Meinung — den Epheserbrief zurechnete, während er bis zuletzt an der paulinischen Verfasserschaft des Kolosserbriefes festhielt (vgl. § 28,1).

Dem Leser wird freilich nicht entgehen, daß trotz der Vollständigkeit des Gesamtentwurfs innerhalb einzelner Kapitel schmerzliche Lücken offen bleiben mußten. So sind die Darstellungen der paulinischen Rechtfertigungslehre (§ 39) und Ekklesiologie (§ 40) in ihrer Ausführung ebenso skizzenhaft geblieben wie das abschließende Kapitel über die johanneische Theologie (§ 49). Völlig unausgeführt geblieben sind zwei nach Goppelts Entwurf für den dritten Hauptteil vorgesehene Abschnitte über die paulinische Ethik und Eschatologie. In diesem Fall handelt es sich allerdings um keine gravierende Lücke, da beide Themen innerhalb des vierten Hauptteils relativ ausführlich zur Sprache kommen; so wird in den §§ 43 und 45 die paulinische Ethik als Vergleichsbasis für die Ethik des 1. Petrusbriefs und des Jakobusbriefs herangezogen, und ähnlich enthalten die Abschnitte über die Eschatologie der nachpaulinischen Schriften (§ 44,8; § 48,3; § 49,6) Ausführungen über die paulinische Eschatologie. Hierzu sei auf das Sachregister verwiesen.

Der unterschiedliche Zustand des vorliegenden Materials erforderte im zweiten Band ein stärkeres Eingreifen der Hand des Herausgebers als im ersten. Deshalb möchte ich dem Leser hier kurz Rechenschaft über Art und Ziel meiner Redaktionsarbeit geben. Der zweite und der dritte Hauptteil lagen zum größten Teil als von Goppelt ausgearbeitete Manuskripte vor. Hier konnte es neben einer glättenden Durchsicht lediglich darum gehen, noch vorhandene kleinere Lücken durch die Einfügung von Abschnitten aus thematisch verwandten Aufsätzen und Vorträgen des Verfassers zu schließen. Hingegen standen für den vierten Hauptteil nur ein Vorlesungsmanuskript sowie die Tonbandnachschrift einer im Sommersemester 1973 gehaltenen Vorlesung zur Verfügung. Hier war manches zu straffen, zu glätten und zu belegen, um dem Werk die nötige formale Einheitlichkeit zu geben. Mir ging es in alledem aber ausschließlich darum, Leonhard Goppelt selbst so klar wie möglich zu Wort kommen zu lassen.

Ich wollte mit der Übernahme dieser Arbeit nicht nur die Dankspflicht des Schülers gegenüber dem Lehrer erfüllen; vielmehr tat ich sie in der Überzeugung, daß Goppelts Stimme gerade in der gegenwärtigen theologischen Situation Beachtung verdient. Denn es ist dies eine Stimme, die uns dazu ermutigt, uns nicht mit der verwirrenden Vielfalt der theologischen Positionen von gestern und heute resignierend abzufinden, sondern hinter ihnen das apostolische Christuszeugnis zu suchen, um es als alleinige Norm christlichen Glaubens und Lebens verstehend auf gegenwärtige Wirklichkeit hin zu entfalten.

Die Fertigstellung dieses Bandes in relativ kurzer Zeit war nur möglich, weil mir von vielen Seiten bereitwillig und unter großen Opfern an Zeit und Kraft Hilfe gewährt wurde. So danke ich vor allem Frau Dora Goppelt für ihre engagierte Mitarbeit bei der Durchsicht und Redaktion des Materials, Freiin Marie-Cäcilie von Recum für die Anfertigung der Tonbandnachschriften, Herrn Hans Joachim Stark für das Mitlesen der Korrekturen sowie den Herren Dr. Hans Bald und Hans-Jürgen Vierzigmann für die Erstellung der Register.

Erlangen, im März 1976

Jürgen Roloff

# Inhalt

Vorwort . . . . .	317
-------------------	-----

## ZWEITER HAUPTTEIL:

### DIE URGEMEINDE (DIE KIRCHE UNTER ISRAEL)

§ 24: <i>Die Quellen und ihre Auswertung</i> . . . . .	325
1. Die Quellen . . . . .	325
2. Die Fragestellung der Quellen und der Darstellung . . . . .	326
§ 25: <i>Jesu Jüngerschaft als Kirche</i> . . . . .	327
1. Das missionarische Zeugnis . . . . .	328
2. Die Taufe . . . . .	330
3. Die <i>ekklēsia</i> . . . . .	334
4. Der neue Gottesdienst neben dem alten . . . . .	336
5. Die Veränderung der missionarischen Situation und die Anfänge des gesetzesfreien Heidendchristentums . . . . .	339
§ 26: <i>Die Anfänge der Christologie</i> . . . . .	341
1. Das Verhältnis zur Verkündigung Jesu . . . . .	342
2. Der Ansatz der Christologie . . . . .	343
3. Der Knecht Gottes . . . . .	344
4. Die Auferstehung als die Erhöhung zum messianischen Herrscher . . . . .	347
5. Maranatha! . . . . .	348
6. Zur Struktur der frühen christologischen Aussagen . . . . .	351

## DRITTER HAUPTTEIL:

### PAULUS UND DAS HELLENISTISCHE CHRISTENTUM

EINFÜHRUNG . . . . .	356
§ 27: <i>Das Problem des hellenistischen Christentums</i> . . . . .	356
1. Zur Diskussion . . . . .	356
2. Die Struktur des hellenistischen Christentums . . . . .	357
3. Folgerungen für die Darstellung der neutestamentlichen Theologie . . . . .	360
KAPITEL I: Die Voraussetzungen der paulinischen Theologie . . . . .	362
§ 28: <i>Der Weg des Paulus und die christlichen Traditionen</i> . . . . .	362
1. Vorbemerkung: Die Quellen . . . . .	363
2. Werdegang und Weg . . . . .	363
3. Die Übermittlung des Evangeliums an Paulus . . . . .	365
4. Paulus und Jesus . . . . .	367
5. Das hermeneutische Verfahren des Paulus mit der Jesusüberlieferung . . . . .	369

§ 29: <i>Interpretamente des Christugeschehens aus der Umwelt</i> . . . . .	372
1. Die alttestamentlich-jüdische Apokalyptik . . . . .	372
2. Der hellenistische Synkretismus . . . . .	374
3. Das Alte Testament . . . . .	375
§ 30: <i>Christugeschehen und Altes Testament nach Paulus</i> . . . . .	376
1. Die grundsätzliche Anerkennung des alttestamentlichen Kanons . . . . .	377
2. Die formale Hermeneutik . . . . .	379
3. Der hermeneutische Ansatz und seine Problematik . . . . .	381
4. Hermeneutische Prinzipien . . . . .	381
5. Schriftauslegung als Interpretament . . . . .	385
6. Christus und die Geschichte . . . . .	386
§ 31: <i>Der Aufriß der paulinischen Theologie</i> . . . . .	389
KAPITEL II: Jesus Christus (Die Christologie) . . . . .	391
§ 32: <i>Die Fragestellung</i> . . . . .	391
1. Die traditionsgeschichtliche Struktur der christologischen Aussagen bei Paulus . . . . .	391
2. Veränderungen gegenüber der palästinischen Urkirche . . . . .	392
3. Der Name „Jesus Christus“ . . . . .	393
§ 33: <i>Der Sohn Gottes</i> . . . . .	394
1. Der hellenistische Verstehenshorizont . . . . .	395
2. Übersicht über die Verwendung der Bezeichnung „Sohn Gottes“ . . . . .	398
3. Der Beginn des Sohneswirkens . . . . .	398
4. Die Entstehung der Präexistenzaussage . . . . .	399
5. Sendung und Inkarnation des präexistenten Sohnes . . . . .	400
6. Die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten . . . . .	403
7. Die bleibende Bedeutung der Präexistenzaussagen . . . . .	404
8. Das Wesen der Sohnschaft . . . . .	405
§ 34: <i>Der Kyrios</i> . . . . .	406
1. Das <i>kyrios</i> -Bekenntnis der hellenistischen Kirche . . . . .	407
2. Herkunft und Inhalt der hellenistischen <i>kyrios</i> -Vorstellung . . . . .	408
3. Die Funktion des <i>kyrios</i> für die Gemeinde . . . . .	414
§ 35: <i>Der Christusweg als Heilsoffenbarung: das Kreuz</i> . . . . .	415
1. Das Ganze des Christusweges . . . . .	415
2. Das Kreuz: Die Terminologie . . . . .	418
3. Die <i>hyper</i> -Formel . . . . .	420
4. Die Entfaltung der <i>hyper</i> -Formel . . . . .	421
5. Das Sein mit Christus ( <i>syn Christō</i> ) und die Taufe . . . . .	426
6. „In Christus“ . . . . .	433
KAPITEL III: Das Weiterwirken Jesu . . . . .	435
§ 36: <i>Das Verkündigungsgeschehen (das Evangelium)</i> . . . . .	435
1. Einleitung: Die Problematik . . . . .	435
2. Statistik der Verkündigungsterminologie . . . . .	437



3. „Evangelium“ als religiöser Begriff vor Paulus . . . . .	438
4. „Evangelium“ bei Paulus . . . . .	439
5. Verkündigung durch Handeln . . . . .	445
§ 37: <i>Das Wirken des Geistes</i> . . . . .	447
1. Zur religionsgeschichtlichen Analyse . . . . .	447
2. Die Geisterfahrung bei Paulus . . . . .	449
3. Die Deutung der Geisterfahrung . . . . .	450
§ 38: <i>Der Glaube</i> . . . . .	454
1. Zur Entwicklung des Glaubensbegriffs im Urchristentum . . . . .	454
2. Inhalt und Wesen des Glaubens . . . . .	456
3. Die Entstehung des Glaubens . . . . .	460
4. Glaube in der Paränese . . . . .	464
 KAPITEL IV: Die Heilswirkung des Christuserignisses: Das Evangelium als die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes . . . . .	
§ 39: <i>Rechtfertigung und Versöhnung</i> . . . . .	465
1. Zur Begrifflichkeit . . . . .	466
2. Die verschiedenen Aspekte der Heilswirkung . . . . .	466
3. Rechtfertigung und Versöhnung als spezifisch paulinische Begriffe . . . . .	467
4. Die Rechtfertigung im Ganzen der paulinischen Theologie . . . . .	470
 KAPITEL V: Die Gestaltwerdung des Evangeliums in der Kirche . . . . .	
§ 40: <i>Die Kirche</i> . . . . .	472
1. Der Ansatz . . . . .	472
2. Die Kennzeichen der Kirche . . . . .	474
3. Die Kirche als eschatologisches Gottesvolk . . . . .	474
4. Die Kirche als Leib Christi ( <i>sōma Christou</i> ) . . . . .	475
§ 41: <i>Das Herrenmahl</i> . . . . .	476
1. Die Herrenmahlsfeier der paulinischen Gemeinden . . . . .	476
2. Die Deutung des Herrenmahls durch Paulus . . . . .	478

VIERTER HAUPTTEIL:

DIE THEOLOGIE DER NACHPAULINISCHEN SCHRIFTEN

EINFÜHRUNG . . . . .	480
§ 42: <i>Die ausgehende apostolische Zeit</i> . . . . .	480
1. Die Ausgangssituation . . . . .	480
2. Die theologische und historische Problematik der ausgehenden apostolischen Zeit . . . . .	482
3. Versuch einer Bestimmung der nachpaulinischen Zeit . . . . .	483
4. Theologische Gruppierungen und literarische Formen der nachpaulinischen Zeit . . . . .	487

KAPITEL I: Die Christen in der Gesellschaft . . . . .	490
§ 43: <i>Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief</i> . . . . .	490
1. Vorbemerkung: Die Entstehungssituation . . . . .	491
2. Das Wesen des Christseins in der Gesellschaft . . . . .	493
3. Verantwortliches Verhalten in den Institutionen der Gesellschaft . . . . .	495
4. Die Leidenstheologie . . . . .	504
5. Die Christologie . . . . .	505
§ 44: <i>Die Christen in der nachchristlichen Gesellschaft der Endzeit nach der Offenbarung des Johannes</i> . . . . .	509
1. Vorbemerkung: Entstehungsverhältnisse, Inhalt und Auslegungsproblematik . . . . .	509
2. Gott und die Geschichte . . . . .	514
3. Die Erhöhung Christi als die Wende der Geschichte . . . . .	517
4. Das Evangelium und die Völkerwelt . . . . .	519
5. Politisches Antichristentum und die wahren Jünger (Offb 13) . . . . .	520
6. Die Wesenszüge der Endgeschichte (Offb 6—11 und 15—19) . . . . .	522
7. Die Vollendung . . . . .	524
8. Ansatz und Problematik der endgeschichtlichen Eschatologie . . . . .	527
9. Offenbarung und 1. Petrusbrief — zwei Aspekte . . . . .	528
KAPITEL II: Die Verkündigung des Jakobusbriefes und des Matthäus in der Kirche Syriens . . . . .	529
§ 45: <i>Der Jakobusbrief — eine paränetische Theologie der Empirie</i> . . . . .	529
1. Vorbemerkung: Zur Auslegungsproblematik . . . . .	529
2. Das „vollkommene Gesetz der Freiheit“ . . . . .	533
3. Glaube und Werke — das Programm einer Theologie der Empirie . . . . .	538
§ 46: <i>Die Deutung der Erscheinung Jesu durch Matthäus</i> . . . . .	543
1. Die Situation . . . . .	544
2. Das kerygmatische Ziel im Urteil der Forschung . . . . .	545
3. Der heilsgeschichtliche Aufriß . . . . .	547
4. Die Messianität Jesu . . . . .	548
5. Die Erfüllung des Gesetzes . . . . .	556
6. Die Ablösung Israels durch die Kirche . . . . .	561
KAPITEL III: Der weite Weg der Kirche in der Geschichte: Die Theologie des Hebräerbriefes und des Lukas . . . . .	569
§ 47: <i>Die Gemeinde unterwegs — Christus der vollendete Hohepriester (Der Hebräerbrief)</i> . . . . .	569
1. Vorbemerkung: Herkunft und Aufbau . . . . .	570
2. Schriftgebrauch und Schriftverständnis . . . . .	575
3. Der theologische Standort . . . . .	578
4. Die Hohepriester-Christologie . . . . .	580
5. Die Paränese . . . . .	590
6. Der Hebräerbrief und Lukas . . . . .	599

§ 48: <i>Lukas — der Theologe der Heilsgeschichte</i> . . . . .	600
1. Einführung: Entstehungsverhältnisse, literarische Eigenart und theologische Problematik . . . . .	601
2. Die lukanische Konzeption der Heilsgeschichte . . . . .	606
3. Die Eigenart der lukanischen Christologie . . . . .	615
4. Jesus — Israel — die Kirche . . . . .	619
 KAPITEL IV: Die Gegenwart des Eschatons in der Selbstoffenbarung des fleischgewordenen Logos (Der 1. Johannesbrief und das Johannesevangelium) . . . . .	 625
§ 49: <i>Die Struktur der johanneischen Theologie</i> . . . . .	625
1. Die Anonymität . . . . .	626
2. Die neue Sprache . . . . .	627
3. Die <i>ego-eimi</i> -Formel . . . . .	629
4. Jesus — der fleischgewordene Logos . . . . .	632
5. Das Herrenmahl . . . . .	637
6. Die Eigenart der johanneischen Eschatologie . . . . .	640
 Stellenregister Band II . . . . .	 644
Stichwortregister zu Band I und II . . . . .	665



## Zweiter Hauptteil

# DIE URGEMEINDE (DIE KIRCHE UNTER ISRAEL)

## § 24: Die Quellen und ihre Auswertung

Goppelt, Apostolische Zeit, § 1 (Forschungsbericht und ältere Literatur); §§ 5—11 (die Urgemeinde); Floyd Vivian Filson, Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit, 1967, 171—214; Hans Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, 1969. (1971<sup>2</sup>), 10—52; weitere Lit. s. Anm. 2.

### 1. Die Quellen

Über die Gruppen von Jesusjüngern, die sich nach Jesu Ausgang im Rahmen der jüdischen Theokratie Palästinas bildeten, schweigen die jüdischen Quellen — ebenso wie über Jesus — fast ganz<sup>1</sup>. Geschichtlich wertvoll sind hingegen wiederum die genauen Auskünfte, die diese Quellen über die Umwelt der ersten Gemeinde geben. Für diese selbst aber sind wir ausschließlich auf christliche Quellen angewiesen. Die ältesten literarischen Dokumente des Christentums, die paulinischen Briefe, sind zwischen 50 und 62 im Raum zwischen Kleinasien und Rom für die dortigen Gemeinden entstanden, also in einem erheblichen zeitlichen und räumlichen Abstand von den Anfängen in Palästina. Über die 20 „dunklen“ Jahre zwischen Jesu Ende und der Zeit der paulinischen Briefe können wir nur durch Rückschlüsse aus folgenden Quellen Nachrichten gewinnen:

a) Die *paulinischen Briefe* gehen gelegentlich in rückblickenden Berichten, vor allem in Gal 1 f, auf die Frühzeit ein. Vereinzelt zitieren sie Lehrtraditionen, die bis in die aramäisch-sprechende Urgemeinde zurückgehen können (1 Kor 11,23; 15,1—3). Weiterhin lassen sich in den Briefen mittels formgeschichtlicher Kriterien in erheblichem Umfang tradierte Formeln aus der vorpaulinischen Zeit ermitteln (§ 26,2).

b) Um 80, mithin 40—50 Jahre nach den Anfängen, schreibt Lukas in der westlichen Kirche die *Apostelgeschichte* als Bericht über den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, um das grundlegende Werden der Kirche darzustellen. Seinem ausführlichen Bericht über die Urgemeinde können, sofern man ihn traditionskritisch benutzt, wichtige Überlieferungen entnommen werden<sup>2</sup>. Ein wesentliches Kriterium wird dabei freilich der Vergleich mit den eigenen Angaben des Paulus sein müssen.

<sup>1</sup> Josephus, der jüdische Historiker der Epoche, bringt nur eine kurze Notiz über das Ende des Jakobus (ant 20,9,1), während ant 18,3,3 Interpolation ist. Lit.: Hermann Lebrecht Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910; H.-J. Schoeps, Aus frühchristlicher Zeit, 1950, 239—254; Bill. IV, 1241 (s. v. Jünger).

<sup>2</sup> Forschungsberichte: Erich Gräßer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR NF 26 (1960), 93—167; I. Howard Marshall, Recent Study of the

c) In der palästinischen Kirche wurden grundlegend die Überlieferungen über Jesu Erdenwirken konzipiert, die nach einer langen Traditionsgeschichte zwischen 65 und 85 in den *synoptischen Evangelien* niedergeschrieben wurden. Sie wurden immer auch für die Gemeindesituation formuliert. Daher spiegeln sich in der synoptischen Tradition Gemeindesituationen wider, für die sie entworfen, tradiert und schließlich redigiert wurde. In welchem Umfang sich in ihr Hinweise auf die frühen Stadien der palästinischen Kirche finden, ist freilich im einzelnen sehr unsicher und kontrovers. Wir können ihr solche Hinweise mit Hilfe der formgeschichtlichen Analyse nur dann in wissenschaftlich vertretbarer Weise entnehmen, wenn wir diese kritisch mit der aus Paulus und der Apostelgeschichte zu entnehmenden historischen Situation vergleichen (zur Diskussion vgl. § 3).

d) Diese drei Quellen werden durch *palästinische Traditionen* in der Offenbarung des Johannes und in der *Didache* sowie durch einzelne Nachrichten der Kirchenväter nur geringfügig ergänzt.

Angesichts dieser Quellenlage scheint das Bild der Urgemeinde und ihres Zeugnisses auf sehr zufällige Nachrichten gestellt zu sein. Aber es zeigt sich bei genauer Untersuchung, daß diese Nachrichten so zufällig nicht sind, sondern sich jeweils *aus einer* den sie enthaltenden Quellen eigenen *gezielten Fragestellung* ergeben.

## 2. Die Fragestellung der Quellen und der Darstellung

Die drei genannten neutestamentlichen Quellen wollen nicht wiedergeben, was von beliebigen einzelnen Gliedern der Urgemeinde geglaubt und vertreten wurde, sondern *was maßgebliche und gültige Verkündigung war*. Um diese weiterzugeben, nimmt Paulus Formeltraditionen der Urgemeinde auf, und dafür sucht er beim Apostelkonzil den Konsensus mit den Aposteln und den Vertretern der Gemeinde von Jerusalem (Gal 2,2.8 f; 1 Kor 15,1—5.11). Historisch gesehen freilich hat er die Traditionen dabei immer auch nach seiner eigenen theologischen Auffassung ausgewählt und interpretiert. Nach Lukas soll für immer in der Kirche richtungweisend sein, was erst von „den Aposteln“ in Jerusalem und dann von Paulus zwischen Jerusalem und Rom vertreten wurde (Lk 1, 1—4; Apg 1,21 f.42; 28,23—31) und was sich in der auf dieser Linie gewachsenen Gestalt der Kirche dokumentiert. Historisch betrachtet beschreibt er jedoch das Reden und Handeln „der Apostel“ wie des Paulus, indem er oft schmale Traditionen frei interpretierend reproduziert. Hinter den Hinweisen schließlich, die der *synoptischen Tradition* zu entnehmen sind, steht der andere Grundsatz, den auch Paulus und Lukas teilen: Maßgeblich ist letztlich, was von Jesus her zur Gemeindesituation

---

Acts of the Apostles, Expository Times 80 (1968/69), 292—296; ders., Luke: Historian and Theologian, 1970. Die Kommentare von Hans Conzelmann (Hdb. 5, 1972<sup>2</sup>) und Ernst Haenchen (Meyer-K III, 1968<sup>8</sup>) verstehen die Apostelgeschichte zu einseitig als Kerygma für die Gemeinde ihrer Zeit. Demgegenüber fragen Gustav Stählin (NTD 5, 1970<sup>4</sup>), Charles Stephen Conway Williams (A Commentary on the Acts of the Apostles, 1964<sup>2</sup>) sowie Kirsopp Lake-Henry Joel Cadbury (Beginnings I—V) primär nach dem von der Urgemeinde Berichteten.

zu sagen ist. Historisch ist daher im einzelnen zu fragen, ob diese interpretierende Gestaltung der Jesus-Überlieferung wirklich der Intention Jesu entspricht.

Diese Intentionen der ntl. Quellen sind trotz der notwendigen kritischen Rückfragen *grundsätzlich sachgerecht* und müssen daher nicht nur aus geschichtlichen Gründen bei unserer Darstellung berücksichtigt werden. Wir müssen also einerseits fragen: Welche theologischen Auffassungen wurden in der Verkündigung der palästinischen Urkirche, vor allem in der Urgemeinde von Jerusalem, *faktisch* vertreten? Aber zugleich ist zu fragen: Was galt nach den eben genannten Kriterien, die von unseren ntl. Quellen vertreten werden, als *maßgeblich*? Beide Fragen werden angesichts der dürftigen Nachrichten — anders als später für die hellenistische Kirche um Paulus — nur beschränkt beantwortet werden können. Die alles begleitende traditionsgeschichtliche Frage wird immer wieder von dem Verhältnis der Nachrichten dieser drei unterschiedlich orientierten Quellen zueinander ausgehen.

Inhaltlich setzt *die theologische Reflexion*, die aus den Äußerungen der ersten Gemeinde spricht, mit *zwei* durch die Situation gegebenen *Themen* ein: 1. mit dem Selbstverständnis der Gemeinde und ihrer eigenen gottesdienstlichen Handlungen im Rahmen der jüdischen Volksgemeinde; 2. mit der Deutung der Erscheinung Jesu auf dem Hintergrund der religiösen Traditionen Israels. Beide Themen sind aufeinander bezogen: Die Jüngerschaft sucht ihre Situation immer aufs neue von ihrem Meister her zu interpretieren und gewinnt dadurch auch seiner Erscheinung neue Seiten ab.

Wir haben bisher (§§ 6—23) wiedergegeben, was bis zum Pfingstereignis von Jesus her auf die Menschen zugekommen war. Nunmehr wollen wir damit einsetzen, daß wir, wenn auch in ganz knappen Umrissen, das Selbstverständnis der ersten Gemeinde nachzeichnen, um von da aus die christologische Reflexion zu verfolgen, die sie für ihre Situation entwickelte<sup>3</sup>.

## § 25: Jesu Jüngerschaft als Kirche

*Zu 1 und 5 a:* Adolf von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I—II, 1924<sup>4</sup>; Joachim Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, 1959<sup>2</sup>; Ferdinand Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, 1965<sup>2</sup>; Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, 1964; Heinrich Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission*, 1969; Martin Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*,

<sup>3</sup> Zur Rekonstruktion der geschichtlichen Situation vgl. Goppelt, *Apostolische Zeit*, §§ 5—8.

NTSt 18 (1971/72), 15—38. — *Zu 2*: Oscar Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 1958<sup>2</sup>; Joachim Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958; Georg Braumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, 1962; Otto Kuss, Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament, in: ders., Auslegung und Verkündigung I, 1963, 98—120; Gerhard Dellling, Die Taufe im Neuen Testament, 1963; Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in: Leiturgia V, 1964/65, 1—160; George R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe, 1968; Fritzeo Lentzen-Deis, Die Taufe Jesu nach den Synoptikern, 1970; Kurt Aland, Taufe und Kindertaufe, 1971. — *Zu 3*: Karl Holl, Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (SAB 1921), in: ders., Ges. Aufs. II, 1928, 44—67; Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932 (ältere Lit.); Nils Alstrup Dahl, Das Volk Gottes, 1941 (Neudr. 1963); Albrecht Oepke, Das neue Gottesvolk, 1950; Eduard Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, 1962<sup>2</sup>; Rudolf Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament, 1961<sup>2</sup>; Werner Georg Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943 (1968<sup>2</sup>). — *Zu 4 a*: vgl. § 21 Lit. und Goppelt, Die apostolische Zeit, § 7, 2 f; § 22; Gerhard Dellling, Der Gottesdienst im Neuen Testament, 1952; Gregory Dix, The Shape of the Liturgy, 1945 (1959<sup>7</sup>); Oscar Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1962<sup>4</sup>; Ferdinand Hahn, Der urchristliche Gottesdienst, 1970. — *Zu 4 c*: Marcel Simon, St. Stephen and the Hellenists of Acts, 1958; Johannes Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte, 1963. — *Zu 5 d*: J. Howard Marshall, Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comments, NTSt 19 (1972/73), 271—287.

### 1. Das missionarische Zeugnis

#### a) Die von Jesus ausgehende Bewegung

Jesus hatte sich nicht religiöser Meditation hingegeben, sondern dem Wirken unter den Menschen. Er hatte nicht einige Gleichgesinnte gesucht, sondern sich um ganz Israel bemüht und sich deshalb schließlich auf Jerusalem konzentriert. Ihm folgend schlugen daher die Jünger nach seinem Ausgang einen ganz anderen Weg ein als die in vielem vergleichbare essenische Bewegung. Sie emigrierten nicht aus der Gesellschaft, um als enthusiastische Apokalyptiker das nahe Erscheinen des Menschensohns zu erwarten. Die überwiegend aus Galiläa stammenden Jünger übersiedelten großenteils *nach Jerusalem*. Das setzt nicht nur die Apostelgeschichte voraus (1,4; 8,1); dort suchte auch Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung zwischen 35 und 40 ihre maßgeblichen Vertreter (Gal 1,18). Sie wollten in Jerusalem ganz Israel, das bei den Wallfahrtsfesten selbst aus der Diaspora dorthin kam, erreichen und das dort anbrechende Heil erwarten (Jes 2,1—4; 60; Mt 8,11 f par; Offb 21). Sicher aber wurde von Anfang an das Zeugnis auch außerhalb Jerusalems, in Judäa und Galiläa (Apg 9,31; Gal 1,22) wie in der Diaspora, weitergegeben. Schon bei seiner Bekehrung traf Paulus Jünger Jesu in dem fernen Damaskus an (2 Kor 11,32 f; Apg 9,1 f).



Hinter dieser Bewegung stand die Sendung, die in den Ostererscheinungen erfolgt war und durch den Geist bestärkt wurde. Sie wurde nach der Apostelgeschichte von den „Aposteln“ getragen<sup>1</sup>, weiterhin von Männern wie Stephanus und Philippus (Apg 6,8; 8), die später als Evangelisten bezeichnet werden (21,8), am umfassendsten aber von ungenannten Gemeindegliedern, den aus Jerusalem geflohenen Hellenisten (8,4; 11,19 ff). Diese schematischen und bruchstückhaften Angaben entsprechen weitgehend den historischen Vorgängen: Die *Mission* wurde zunächst von den in den Ostererscheinungen beauftragten Aposteln getragen, deren Zahl nach Paulus allerdings über die Zwölf hinausging (vgl. 1 Kor 15,7; Röm 16,7)<sup>2</sup>, bald auch von Wandermissionaren, die durch den Geist bzw. durch die Gemeinde beauftragt wurden und die man in Palästina ebenfalls Apostel nannte (Apg 14,4.14; 2 Kor 11,13), während sich im paulinischen Bereich für sie später die Bezeichnung Evangelisten entwickelte (Eph 4,11; 2 Tim 4,5). Die rasche Ausbreitung aber ist nur dadurch zu erklären, daß jeder Jünger für seine Umgebung missionarischer Zeuge wurde.

Die Mission vollzog sich in Jerusalem gemeinhin nicht, wie die Redaktion der Apostelgeschichte es darstellt (2,6.41; 4,4.33; 5,12—16.28), in großen öffentlichen Versammlungen, sondern durch Gespräche in kleinen Gruppen und von Mensch zu Mensch, wie sie sich aus den alltäglichen Kontakten ergaben. Eine paarweise Wandermission von Haus zu Haus, wie sie die Aussendungsreden der synoptischen Tradition umschreiben (Mk 6,7—11 par Lk; Lk 10,3—12 [Q]; Mt 10,5—16), wurde nach allem, was wir aus Paulus und der Apostelgeschichte erschließen können, weder in der Anfangszeit in Palästina, noch späterhin durchgeführt; 1 Kor 9,4 f gibt von den Reisen der Apostel nämlich ein ganz anderes Bild. Nach Did 11—13 wurden diese Weisungen erst später in Syrien auch buchstäblich aufgenommen.

## b) Das älteste missionarische Kerygma

Die Petruspredigten in Apg 2—5 sind, wie man dem Stil, der Verwendung der LXX u. a. entnehmen kann, von Lukas formuliert<sup>3</sup>. Er hat sie jedoch nicht, wie es von dem antiken Geschichtsschreiber erwartet wurde, von sich aus gestaltet, um die Situation zu kennzeichnen; er hat vielmehr Traditionen verarbeitet, um in einer seine Leser ansprechenden Weise auch hier das die Kirche begründende Geschehen zu bezeugen. So enthalten die Reden nicht wenige seiner Theologie fremde Elemente.

<sup>1</sup> Zur Diskussion um den Ursprung des Apostolats vgl. Jürgen Roloff, *Apostolat-Verkündigung-Kirche*, 1965, 9—37.

<sup>2</sup> Ebd., 57—64.

<sup>3</sup> Ulrich Wilkens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, 1974<sup>3</sup>.

Ihr Aufriß aber deckt sich in erstaunlicher Weise mit dem Urkerygma in 1 Kor 15,3—5 und erweist sich dadurch als im Ansatz historisch<sup>4</sup>. Im Mittelpunkt der missionarischen Verkündigung stand demnach zweifellos das Osterzeugnis: „Ihr habt Jesus getötet“ — „Gott aber hat ihn auf-erweckt“ (Apg 2,22 ff; 3, 13 ff; 4,11; 5,30 f) — „dies geschah gemäß der Schrift“ (2,25—31; 3,18; 4,11) — „dafür sind wir Zeugen“ (2,32—36; 3,15 b.16; 5,32). Auf Grund dieses Zeugnisses wurde ganz Israel gerufen, zu seinem Gott, der sich jetzt, die Weissagung erfüllend, endgültig seinem Volk zuwendet, umzukehren (2,38 f; 3,19; 4,12; 5,31 b). Zweifellos wurde dieser Ruf zur Umkehr ursprünglich stärker, als es die Apostelgeschichte erkennen läßt, durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Vollendung durch das Kommen des Messias Jesus unterstrichen (vgl. Apg 3,19 f und § 25,5). Die Erwartung eines nahen Weltendes wurde jedoch auch sonst in der Umwelt der Jünger vertreten, *das ihnen Eigene war hingegen das Osterzeugnis*. Mit den Widerfahrnissen von Ostern und Pfingsten war für sie das Endgeschehen angebrochen, das nun in kurzer Frist durch die Sammlung der Heilsgemeinde und das alles wandelnde Kommen „ihres Herrn“ zur Vollendung kommen sollte.

Das Ziel des in diesem eschatologischen Rahmen stehenden missionarischen Zeugnisses aber war von Anfang an die Taufe. In ihr sollte sich die geforderte und angebotene Umkehr und damit die Aufnahme in die Heilsgemeinde vollziehen (Apg 2,38).

## 2. Die Taufe

### a) Ihr Ursprung

*Von den ersten Anfängen an* wurde in der Jüngerschaft Jesu generell eine Taufe als Aufnahme- und Initiationsritus geübt. Diese Angabe der Apostelgeschichte (2,38.41; 8,12 f.36.38; 9,18 usw.) wird durch Paulus bestätigt. Er setzt voraus, daß bereits bei seiner Bekehrung generell getauft wurde (1 Kor 12,13) und daß in der ihm unbekanntem Gemeinde Roms alle getauft sind (Röm 6,3).

### b) Ihre Bedeutung

Nach Apg 2,38 wurde die Taufe missionarisch in folgender Umschreibung angeboten: „Kehrt um und lasse sich ein jeder von euch taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung eurer Sünden, so werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“ Dieser Satz ist, wie schon die Wendung „Jesus Christus“ verrät, spätere, wohl lukanische Formulierung, aber er enthält ältere Tradition. Es ist zu prüfen, wie weit die drei

<sup>4</sup> Goppelt, Apostolische Zeit, 24 ff.

hier genannten Elemente schon in der ersten Zeit mit der Taufe verbunden waren.

1. Zweifellos war die Taufe der Jünger gleich der des Johannes eine *Bußtaufe zur Vergebung der Sünden*, d. h. ein Wasserbad, das vom Bisherigen reinigte, also Vergebung und entsprechend Umkehr vermittelte. (Es wurde wohl von Anfang an teils als Taufbad, teils durch Übergießen vollzogen.)<sup>5</sup>

2. Aller Wahrscheinlichkeit nach war dieser Akt von Anfang an mit der *Anrufung des Namens Jesu* verbunden. Wie man nach Apg 3,6 bei Heilungen den Namen Jesu anrief, so erst recht bei der Taufe; denn Umkehr und Vergebung waren für die Jünger durch Jesus vermittelt. Der Name wurde über dem Taufakt, nicht über dem Wasser oder über dem Täufling, angerufen. Die Anrufung erfolgte durch den Taufenden, nicht etwa, wie aus Apg 22,16 gefolgert wurde<sup>6</sup>, als Gebet durch den Täufling; dieser sollte vielmehr der Anrufung durch ein Taufbekenntnis zustimmen (z. B. Röm 10,9; vgl. Apg 8,37). Die Anrufung des „Namens“ war wohl mit der hebräischen Wendung *l'schem* formuliert, die bei kultischen Handlungen die kausale wie die finale Beziehung ausdrückt<sup>7</sup>, so daß sie im Griechischen durch zwei Wendungen wiedergegeben wurde. Man taufte „im Namen Jesu“ (*en [epi] tō onomati Jesou*, Apg 10,48; 2,38) und wollte damit sagen: der Erhöhte solle durch die Taufe wirken, was sie zusagt, nämlich Vergebung und Umkehr. Häufiger wurde die Formel *eis to onoma*, auf den Namen hin, gebraucht<sup>8</sup>: Die Taufe eignet dem Erhöhten zu. Beides gehört zusammen: Die Taufe wirkt Umkehr und Vergebung, weil der Erhöhte den Täufling zu sich in Beziehung setzt.

3. Dem in dieser Weise Getauften wurde *der Geist verheißen*. *Rudolf Bultmann*<sup>9</sup> vermutet, dieses dritte Element, vielleicht auch das zweite, sei erst in der hellenistischen Kirche zugewachsen. Diese Vermutung ist unbegründet. Die Apostelgeschichte berichtet zwar, daß vereinzelt Taufe und Geistverleihung getrennt erfolgten: 8,12; 10,44.47 f; 11,15 f; 19, 2—6. Dies war jedoch durchweg durch besondere Situationen bedingt. Diese Berichte setzen also voraus, daß Taufe und Geistverleihung nor-

<sup>5</sup> *baptizein (baptisma)*, eigentlich „eintauchen“, steht in der LXX für *tabal (tebilah)*, das in jüdischer Zeit Terminus für die religiösen Tauchbäder ist, durch die Reinigung herbeigeführt wird (Alfred Oepke, ThW I, 532, 31 ff.). Zum formalen Vollzug vgl. Apg 8,36; Did 7,1—3 und Leonhard Goppelt, ThW VIII, 332, 29 ff.

<sup>6</sup> So z. B. Gustav Stählin, Die Apostelgeschichte, 1970<sup>4</sup>, 285; doch dagegen Gerhard Delling (§ 25,2 Lit.), 78.

<sup>7</sup> Hans Bietenhard, ThW V, 274 f.

<sup>8</sup> Apg 8,16; 1 Kor 1,13.15; vgl. Röm 6,3; Gal 3,27: *eis Christon*; 1 Kor 10,2: *eis ton Moysen*; Mt 28,19 erstmals trinitarisch entfaltet, ebenso weiterhin Did 7,1; Just Ap I, 61; vgl. Kretschmar (§ 25,2 Lit.), 32—36.

<sup>9</sup> Theol. § 6,3.

malerweise verbunden waren. Sicher war das Kommen des Geistes nie exklusiv an die Taufe gebunden, aber es war dem Getauften verheißen und wurde vielfältig von ihm erfahren, und zwar von Anfang an. Dies entspricht dem Sachzusammenhang: Wer dem Erhöhten zugeeignet wird, wird auch dem Wirken seines Geistes ausgeliefert<sup>10</sup>.

Die drei in Apg 2,38 genannten Elemente sind nicht theologische Ausdeutung des Taufvorgangs, sondern ein konstitutiver Sachzusammenhang. Von ihnen aus entwickelt sich die weitere Deutung der Taufwirkung, z. B. als Wiedergeburt, oder die Ausgestaltung der Anrufung Jesu zur trinitarischen Taufformel in Mt 28,19. Die entscheidende Frage aber ist: Wodurch sind die Jünger legitimiert, in dieser Weise zu taufen?

### c) Ihre Begründung

*Jesus* selbst hatte nicht getauft<sup>11</sup>, sondern Umkehr und Vergebung durch seine persönliche Zuwendung, vor allem durch Berufung in die Nachfolge, vermittelt (§ 13). War nach diesem Erleben der Jünger sachlich noch Platz für eine rituelle Vermittlung, wie sie Johannes der Täufer — im Grunde vergeblich — versucht hatte? Es reicht nicht aus, das Taufen der Jünger nach dem religionsgeschichtlichen Korrelationsprinzip mit der Bemerkung zu erklären: „Diesen Brauch hat die Kirche von Johannes dem Täufer übernommen.“<sup>12</sup> Zweifellos knüpft die Taufe der Urgemeinde an die Johannaufe an und steht gleich ihr im Strom der jüdischen Reinigungsriten (§ 5,3). Aber wodurch war ein Zurückgreifen auf sie sachlich motiviert? Schon in der alten Kirche wurden *zwei Motive* genannt; sie bedürfen jedoch grundlegender historischer und sachlicher Korrektur:

1. Nach *Mt 28,19 f* und dem unechten Markusschluß (Mk 16,15 f) war in den Ostererscheinungen ein „*Taufbefehl*“ an die Jünger ergangen. Diese Weisungen sind redaktionell der Taufpraxis ihrer Zeit gemäß formuliert. Traditionsgeschichtlich gesehen liegt den Sendungsworten in Mt 28,18 b—20 b; Lk 24,46—49; Mk 16,15—18 ein gemeinsames dreiteiliges Schema zugrunde, das die Bevollmächtigung Jesu durch die Erhöhung, sein Senden und die Verheißung seines Beistandes ausspricht. Das Senden geht nach 1 Kor 15,7 f zweifellos auf die Ostererscheinungen zurück. Fraglich aber ist, ob damit eine Weisung zu taufen verbunden war. Dies würde zwar gut erklären, warum von Anfang an allgemein getauft wurde; aber es ist traditionsgeschichtlich nicht aufweisbar. Theologisch käme dieser Weisung jedenfalls grundsätzlich kein höherer Stel-

<sup>10</sup> Vgl. Eduard Schweizer, ThW VI, 410; Goppelt, Die apostolische Zeit, § 10,1.

<sup>11</sup> Eine Historisierung der Bemerkung in Joh 3,22, die eine Gemeindesituation abbildet, wird schon durch Joh 4,2 verwehrt.

<sup>12</sup> Conzelmann, Theol. 64.

lenwert zu als dem Wiederholungsbefehl der Abendmahlseinssetzung (§ 21,6). Auf alle Fälle waren die Jünger durch die Sendung, das Apostolat, bevollmächtigt, „im Namen Jesu“ zu wirken, ihn also auch bei der Taufe anzurufen. Weiterhin hatte ihnen die Verheißung in der Nacht des Verrats als Analogie angekündigt, daß Jesu persönliche Zuwendung fortan durch eine Symbolhandlung erfolgen sollte.

2. Jesus selbst war durch die Johannestaufe in seine neue Existenz berufen worden. Konnte dies nicht als Stiftung der nachösterlichen Berufung in die Nachfolge verstanden werden? Daß *Jesu Taufe* so gesehen wurde, wird allerdings nicht im Neuen Testament, sondern erst bei Ignatius und dort in befremdlicher Weise ausgesprochen<sup>13</sup>. Jesus hatte sich von Johannes taufen lassen (Mk 1,9 ff) und damit auch durch sein Verhalten bekundet, daß er die Johannestaufe als das von Gott gegebene Zeichen der eschatologischen Umkehr anerkannte (Mk 11,30 par). In der synoptischen Überlieferung will die Perikope von Jesu Taufe (Mk 1,9 ff par) zunächst nur eine christologische Aussage machen (vgl. Joh 1,31); auch die redaktionelle Bearbeitung spielt nirgends auf die christliche Taufe an. Aber es kann weder den verschiedenen Bearbeitern dieser Perikope noch den Lesern entgangen sein, daß hier durch das Eintreten Jesu in die Bußtaufe des Johannes geschehen war, was die Taufe auf seinen Namen vermittelte; hier wie dort wurden Sohnschaft und Geist vermittelt<sup>14</sup>. Sieht man diesen Zusammenhang als gegeben an<sup>15</sup>, dann ist die Taufe gleich dem Abendmahl nicht ein zufällig entstandener bzw. gestifteter Ritus; sie wächst vielmehr gleich ihm aus Jesu personhaftem Eintreten in die Gemeinschaft der zur Umkehr gerufenen Sünder heraus.

Diese beiden sich ergebenden theologischen Begründungen der Taufe, die Ermächtigung zu einer Symbolhandlung im Namen Jesu und ihre „Stiftung“ durch Jesu eigenes Verhalten, sind von Jesus her gegeben, auch wenn unsicher ist, wie weit sie der Urgemeinde explizit bewußt wurden. Die Taufe ist demnach nicht einfach ein Rückfall in antiken Ritualismus. Auch Jesus hatte nicht nur allgemein zur Umkehr gerufen, sondern ihren Vollzug durch das Angebot der leibhaften Nachfolge herbeigeführt. In der Situation nach Ostern trat die universale Symbolhandlung der Taufe sachlich an die Stelle der auf wenige beschränkten Berufung in die Nachfolge.

<sup>13</sup> Ign Eph 18,2: „Er wurde geboren und getauft, um durch sein Leiden das Wasser zu reinigen“; Clem Al Paedagogos I, 6, 25 f; Ecloge prophet 7,1; Tert Bapt 4, 8, 9; Pseudo-Cyprian, De pascha computus 22; die Taufperikope wird allerdings anders als der Einsetzungsbericht nie als Stiftungswort in die altkirchliche Liturgie aufgenommen (Kretschmar, aaO, 89 ff).

<sup>14</sup> Die christliche Tauferfahrung hat wohl erheblich zur Gestaltung der Perikope beigetragen.

<sup>15</sup> So auch Kretschmar, aaO, 16 f.

Die Taufe verbindet den Getauften nicht nur mit dem Erhöhten, sondern zugleich mit den übrigen Getauften bzw. den Jüngern, die an Pfingsten ohne Taufe den Geist empfangen hatten, und hebt ihn von der übrigen jüdischen Volksgemeinde ab.

### 3. Die *ekklesiā*

Die Getauften bildeten, anders als einst die von der Taufe des Johannes Zurückkehrenden, im Rahmen der jüdischen Volksgemeinde *eine eigene Gruppe*. „Sie verharrten aber bei der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, beim Brotbrechen und bei den Gebeten“ (Apg 2,42). Die hier genannten Elemente sind bezeichnenderweise zugleich Strukturelemente der Lebensgemeinschaft dieser Gruppe wie auch des ihr eigenen Gottesdienstes.

*Wie verstand sich diese Gruppe?* Nach der Apostelgeschichte hat man den Eindruck, daß sie seit Pfingsten, geleitet von den Zwölfen, eigenständig als Kirche lebte und in der ersten Zeit im wesentlichen unangefochten mit erheblichem Erfolg in ihrer jüdischen Umwelt missionierte. Dazu erklärte seinerzeit 1904 *Ernst von Dobschütz*, es sei ein seit nahezu 100 Jahren feststehendes Ergebnis der historischen Forschung, daß die Urgemeinde nicht Kirche unter den Juden gewesen sei und dies auch nicht habe sein wollen. Sie sei vielmehr ein „Konventikel messiasgläubiger Juden“ gewesen, der in möglichst geräuschloser Propaganda Volksgenossen für sein Sonderbekenntnis geworben habe<sup>18</sup>. Diese Erklärung betont an sich zutreffend einen soziologischen Sachverhalt, den die Apostelgeschichte unbetont voraussetzt: Die Gruppe der Jünger Jesu lebte *soziologisch gesehen* innerhalb der jüdischen Volksgemeinde. Sie wurde von ihrer jüdischen Umwelt gleich den Pharisäern (Apg 15,5; 26,5) oder den Essenern (Jos bell 2,8,7) als *eine haireisis* bezeichnet (Apg 24,5.14; 28,22). *Hairesis*, hebr. *min*, ist eine religiös-politische Gruppe innerhalb des jüdischen Gemeinwesens; den Sinn „Häresie“ nimmt das Wort erst gegen Ende des 1. Jh. an. Kriterium für die Zugehörigkeit zum Judentum war die grundsätzliche Anerkennung des mosaischen Gesetzes; über die Enderwartung und über vieles andere konnte man verschiedener Meinung sein. Jesu Jünger aber hielten sich allen Anzeichen nach im Unterschied zu ihm selbst an das Gesetz, auch an die levitischen Reinheitsbestimmungen. Dies versichert Petrus in Apg 10,14, und die Bemerkung über den Zwischenfall in Antiochien, Gal 2,12, bestätigt diese Darstellung der Apostelgeschichte. Jesu Jünger nahmen nach Apg 2,46; 3,1 weiter am Tempelgottesdienst teil bzw. besuchten die Synagogen (Mt 10,17). Sie lebten enger in der jüdischen Volksgemeinde als die Essener. Die nächste soziologische Analogie zu ihnen ist die Gemeinschaft der Pharisäer.

Aber wie haben sie sich selbst verstanden? Ihr Selbstverständnis spricht aus *ihren Selbstbezeichnungen*. Bei Paulus wie in der Apostelgeschichte wird die Jerusalemer Gemeinde besonders betont „die Heiligen“ (*hoi hagioi*) genannt; sehr wahrscheinlich stammt diese Bezeichnung aus ihren eigenen Reihen (Röm 15,25 f.31; 1 Kor 16,1; 2 Kor 8,4; 9,1.12; Apg 9, 13.32.41; 26,10). Gleiches gilt wohl, wenn die synoptische Apokalypse

<sup>18</sup> Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, 28.

von „den Auserwählten“ redet (Mk 13,20.22.27 par Mt), und sicher, wenn das Petruswort, Mt 16,18, auf *ekklēsia*, das Volk Gottes bzw. Jesu verweist. Als „die Armen“, die Ebionäer, bezeichneten sich die Judenchristen in Palästina jedoch erst gegen Ende des 1. Jh. So weit ist die Forschung einig; kontrovers aber ist, wie diese Selbstbezeichnungen genauer gemeint waren.

*Bultmanns* Auffassung wurde präzisiert, als er im Vorwort seiner Theologie nach der Entdeckung der Qumranschriften erklärte: „Die bedeutsamste Analogie (scil. zur Qumrangemeinde) dürfte die sein, daß sich die christliche Urgemeinde ebenso wie die Qumran-Sekte als das wahre Israel der Endzeit verstand.“<sup>17</sup> In der Tat hat sich auch die Gruppe von Qumran exklusiv als die Heiligen, die Auserwählten, die *ekklēsia* (hebr. *qahal*) bezeichnet. Sie wollten das wahre Israel sein, das demnächst Israels Verheißungen erbt. Im Grunde erhoben auch die Pharisäer diesen Anspruch, wenn sie sich „die Heiligen“ nannten.

Verstand sich auch die Jüngerschaft Jesu als das „wahre Israel“, das sich vor dem Ende von der versagenden Masse der „Volkskirche“ Israel absondert, um Israels Heil zu erben? Fast alle ihre Selbstbezeichnungen könnten, gelöst vom Kontext ihrer Verkündigung, so verstanden werden; nur eine schließt dieses Verständnis aus. Nach Mt 16,18<sup>18</sup> nennt sie sich nicht mehr wie jene *ekklēsia* Gottes, sondern *ekklēsia* Jesu: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen werde ich meine *ekklēsia* bauen!“ *Ekklēsia* steht in der LXX für *qahal*. Der *qahal jabwä* (LXX = *ekklēsia keyriou*) ist das aufgebotene Volk Gottes<sup>19</sup>. Nennt sich die Gemeinde auf diesem Hintergrund *ekklēsia* Jesu, dann besagt dies: Sie ist das Volk des messianischen Herrschers Jesus; sie gehört Gott durch ihn. Sie ist Heilsgemeinde der Endzeit. Von ihr gilt, was der anschließende Relativsatz sagt: „die ‚Pforten des Totenreichs‘“ (Jes 38,10), die sich hinter jedem Menschen schließen, „werden sie nicht überwältigen“. Sie soll als der geistliche Tempel — mit ihm verglichen sich auch die Essener — auf Petrus, dem Felsen, erbaut werden. Petrus ist der Fels, weil er Jesus als den Christus bekannt hat und von ihm mit dem Schlüsselamt betraut wurde, weil er Apostel ist. Das Wort sagt von Petrus, was in Eph 2,20 und Offb 21,14 allen Aposteln zugeschrieben wird. Die Apostel sind gerade deshalb der Grund, weil die Kirche nach 1 Kor 3,11 auf Jesus erbaut ist; die Apostel vermitteln nämlich das Urzeugnis von Jesus. Sie sind Grund der Kirche, aber gerade nicht Basis für eine Reihe von Amtsträgern. So widerlegt dieses Wort, das auf der inneren Rundung der Peterskuppel in

<sup>17</sup> Theol. 3 VII.

<sup>18</sup> Eingehende Analysen dieses Wortes, das in der frühen palästinischen Kirche formuliert wurde, bei Oscar Cullmann, Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer, 1960<sup>2</sup>; und Anton Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13—23 par., in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, 1971, 137—170.

<sup>19</sup> Karl Ludwig Schmidt, ThW III, 533.

Rom steht, recht verstanden, den Anspruch des Papsttums; denn es nennt Petrus den Fels, auf den die *ekklēsia* — und nicht die römische Bischofsreihe — gegründet ist.

Nach all dem verstand sich die *ekklēsia* Jesu *nicht* wie Essener und Pharisäer als *das wahre Israel*, sondern als *das eschatologische Israel*, das bereits in die endzeitliche *basileia* des Messias und damit Gottes hineingenommen ist. Sie ist, um ein erst später entwickeltes Stichwort zu gebrauchen, *nicht das wahre Israel* innerhalb des entstellten, *sondern das neue Israel*, das das ganze Volk der Abrahamverheißung und des Sinai-bundes über die durch Jesu Verwerfung und Auferweckung gesetzte Grenze herüberruft in das Neue. Deshalb brauchen Jesu Jünger nicht wie die Essener aus Israel oder später aus der hellenistischen Gesellschaft zu emigrieren, sondern können in der Distanz des Schon und Noch-nicht mit ihnen zusammenleben.

#### 4. Der neue Gottesdienst neben dem alten

##### a) Das Brotbrechen

In Apg 2,46 wird innerhalb eines Sammelberichts als Tradition weitergegeben: „Täglich verharrten sie einmütig im Tempel, und, häuserweise das Brot brechend, nahmen sie Speise zu sich mit Jubel und Einfalt des Herzens.“ Sie besuchten den Tempel nicht nur, um Mission zu treiben, sondern um am Tempelgottesdienst teilzunehmen (Apg 3,1). Die parallel neben dem Tempelbesuch genannten Mahlzeiten hatten daher gottesdienstlichen Charakter. Sie waren der neue eigene Gottesdienst der Gemeinde.

Diese Mahlzeiten wurden als „Brotbrechen“ bezeichnet. Im Judentum war Brotbrechen ein Akt zu Beginn jeder Mahlzeit (§ 21,4). In der Gemeinde wurde es Terminus für ihre besondere gottesdienstliche Mahlzeit. Später, in Apg 20,7, nennt Lukas *die* gottesdienstliche Feier „Brotbrechen“, die Paulus in 1 Kor 11,20 als Herrenmahl bezeichnet. In der Gestalt der Feier bestehen schon zwischen der lukanischen und der paulinischen Darstellung Unterschiede. Aber die Feier ist beidemale konstituiert durch das sakramentale Essen und Trinken, das die liturgische Formel in 1 Kor 11,23 ff, der sogenannte Einsetzungsbericht, umschreibt. Gilt dies auch von dem „Brotbrechen“ der Jerusalemer Urkirche? Nach *Hans Lietzmann*<sup>20</sup> und *Rudolf Bultmann*<sup>21</sup> war die Mahlfeier der Urgemeinde ein anderer Mahltyp als das Herrenmahl der hellenistischen Gemeinde. Ersteres wurde nach Apg 2,46 „mit Jubel“ (über das endzeitliche Heil)

<sup>20</sup> Messe und Herrenmahl, 1926 (1953<sup>3</sup>), 238—244.

<sup>21</sup> Theol. § 6,4; 8,3.



als eschatologisches Freudenmahl gefeiert, letzteres verkündigte (nach der Deutung des Paulus in 1 Kor 11,26) den Tod des Herrn. Ein Freudenmahl ohne Beziehung auf die Einsetzungsberichte setzen die Mahlgebete in Did 9 f voraus. Und so nahm *Lietzmann* an, in ihnen lebe der palästinische Mahltyp weiter. Die erste Gemeinde habe nicht die (angebliche) Stiftung in der Nacht des Verrats aufgenommen, sondern die Tischgemeinschaft der Erdentage fortgesetzt. Sie habe den Auferstandenen unsichtbar in ihrer Mitte gegenwärtig gewußt, wie es die Emmausjünger vielleicht visionär erlebt hatten. Dieser Hypothese gegenüber ist inzwischen deutlich geworden: Die Mahlgebete Did 9 f beziehen sich von Hause aus auf das Sättigungsmahl, das mit dem sakramentalen Essen und Trinken verbunden war. Zugleich erweisen sich die Einsetzungsberichte in ihrem Kern als historisch (§ 21,1). Ihre Verheißung entsprach der Art, wie der Erhöhte nach Pfingsten tatsächlich wirksam wurde. Er war, wie die palästinische Tradition (Mt 18,20; 28,20; Offb 3,20) drastischer als Paulus und Johannes betont, in gottheitlicher Weise unter ihnen gegenwärtig, und zwar immer so, daß er durch seinen Geist in ihnen oder durch seinen Namen an ihnen wirksam wurde. So verbanden sie mit den täglichen gemeinsamen Mahlzeiten ein Essen und Trinken nach den Einsetzungsberichten, das in ihrer Umwelt einzigartig war wie alles, was durch das Ostergeschehen gegeben war.

#### b) Die sogenannte Gütergemeinschaft

Die gemeinsamen Mahlzeiten waren nicht nur durch die bedeutsame Tischgemeinschaft der Erdentage nahegelegt, sondern auch durch die soziale Situation bedingt. Viele der Jünger hatten ihre bisherige wirtschaftliche Existenz in Galiläa aufgegeben und sich in Jerusalem niedergelassen, das wirtschaftlich wenig Ersatz bot. Durch ein freiwilliges Spenden der wenigen Besitzenden, bei dem auch wirtschaftliche Existenzgrundlagen wie Häuser und Äcker aufgegeben wurden, wurde für alle das Notwendige beschafft. Die Sammelberichte Apg 2,44 f; 4,32.34 f erwecken den Eindruck einer Gütergemeinschaft. Nach den Einzelberichten Apg 4,36 f; 5,1—11 wurde jedoch nicht wie in Qumran<sup>22</sup> eine gesetzliche Kollektivwirtschaft eingeführt, sondern der Gemeinschaft durch freiwilliges Geben geholfen, das auch Lebensnotwendiges zur Verfügung stellte und weit über die erheblichen Spenden hinausging, die für die Armenversorgung der Synagogengemeinden aufgebracht wurden. Dieses *ungewöhnliche Spenden* war durch die besondere soziale Situation der

<sup>22</sup> Jos bell 2, 8, 3 f; ant 18, 1, 5; 1 QS 1,11—13; 5,2 f; 6,18—23; Dam 16; zur Armenpflege der Synagoge: Bill. II, 643 ff; Lit.: Hendrik Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939; Martin Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 1973, bes. 39—42.

Urgemeinde gefordert; es wiederholte sich daher weiterhin im frühen Christentum nirgends. Lukas berichtet es nicht als nachzuahmendes Vorbild, sondern als einen Erweis dessen, was Kirche ist. Es war ein Erweis des von Jesus begründeten Glaubens, der frei ist, dem Nächsten das Erforderliche zu geben, weil er das sorgende Rechnen aufgegeben hat (Mt 6,25).

### c) Das Evangelium und das Gesetz — Konflikt und Kompromiß

Die Gemeinde lebte demnach auf Grund des Kerygmas nach Jesu Bergpredigt und *beachtete doch zugleich noch das mosaische Gesetz*, das gleichzeitig Staatsgesetz war. Sie lebte nach der Regel: „Dieses soll man tun und jenes nicht lassen“ (Mt 23,23). Sie lebte, so merkwürdig dies auch klingen mag, eine Art Zwei-Reiche-Ethik. Als bald zeigte sich auch hier die Schwierigkeit, die Spannung zwischen beiden durchzuhalten. Die Spannung führte in den Konflikt und daher auch zu einem die Spannung einbennenden Kompromiß.

Der Konflikt ergab sich, als *Stephanus*, einer der „Hellenisten“ (Apg 6,5), im missionarischen Dialog den Vorrang des Neuen betonte. Wahrscheinlich wollten sich seine jüdischen Gesprächspartner dem radikalen Bußruf entziehen, indem sie auf Gottes gnädige Gegenwart im Tempel verwiesen. Jedenfalls stellte Stephanus Jesu Wort vom Ende des Tempels, das die palästinischen Jünger tradiert, aber nicht aktualisiert hatten, heraus (Apg 6,14; vgl. § 24,1): Gottes Heil ist endgültig nicht vom Tempel zu erwarten. Im übrigen hat Stephanus, soweit die dürftigen Überlieferungen dies erkennen lassen, die gesetzeskritischen Äußerungen Jesu nicht aufgenommen. Die Jerusalemer Hellenisten, die er repräsentiert, haben anscheinend noch nicht die Freiheit vom Gesetz vertreten; sie war in Jerusalem nicht akut.

Schon die kritische Äußerung zum Tempel genügte, um Stephanus aus der jüdischen Volksgemeinde auszustoßen. Seine Hinrichtung durch Volksjustiz löste weitere *Angriffe auf die Christen* aus. Alle Jünger, die seine Auffassung vertraten, mußten, wollten sie sich nicht ähnlichem Schicksal aussetzen, Jerusalem verlassen. Sie gehörten im wesentlichen der *Gruppe der Hellenisten* an, d. h. dem griechischsprechenden Teil der Gemeinde, der aus nach Jerusalem zurückgewanderten Diasporajuden hervorgegangen war. (So ist der Bericht in Apg 7,54—8,3 zu verstehen.) Diesen Jüngern war die Rückkehr in die Diaspora leicht, vor allem wenn Jesu Wort vom Ende des Tempels im Blick stand und die Vorstellung einer Heilsvollendung in Zion beiseite schob.

Die Vorgänge um Stephanus und die Hellenisten zeigen, wie sehr sich *die übrige Jerusalemer Gemeinde an das Gesetz hielt*. Sie dachte nicht daran, den Sabbat oder die Reinheitsgebote in der Weise zu durchbrechen, wie es die synoptische Tradition von Jesus berichtet (§ 10,2).

Perikopen wie Mk 2,21—28; 3,1—6 wurden nicht formuliert, um das Verhalten der Gemeinde zu rechtfertigen. Sie sollen vielmehr den einzigartigen Weg Jesu erklären<sup>23</sup>. So viel steht fest: Die nach der Abwanderung der Hellenisten in Jerusalem verbleibende Gemeinde band sich je länger desto mehr an das Gesetz. Darüber verlor sie den Vorrang des Rufes zum Neuen wie auch die Kritik Jesu am Alten aus dem Auge. Die spätere palästinische Kirche geriet in Gefahr, ihrer Struktur nach zu werden, was sie am Anfang nicht war, nämlich eine Jesus als Messias verehrende, nach einem radikalisierten Gesetz lebende jüdische *haireisis*. Diese Gefahr wurde für die palästinische Kirche als ganze zunächst abgewendet durch die Horizonterweiterung, die sich durch die Flucht der Hellenisten ergab.

### 5. Die Veränderung der missionarischen Situation und die Anfänge des gesetzesfreien Heidenchristentums

#### a) Die zentripetale Mission in Jerusalem

Überraschenderweise waren die Apostel während der ersten Jahre nach Jesu Ausgang in Jerusalem geblieben und nicht zur Wandermission ausgezogen. In Jerusalem suchte sie Paulus nach Gal 1,18 f auf. Entsprechendes berichtet die Apostelgeschichte (vgl. 8,1). Dieses Verhalten ist sachlich zu verstehen: Sie erwarteten, daß sich in kurzer Zeit Israel seinem Messias zuwenden und daß dann die Völker hinzukommen würden, d. h. sie erhofften eine der Tradition von der Völkerwallfahrt nach Zion (Jes 2,2—4) entsprechende Entwicklung. In diesem Sinn verstanden sie Jesu Wort: „Viele werden kommen von Ost und West und mit Abraham, Isaak und Jakob . . . zu Tisch liegen“ (Mt 8,10 f par).

#### b) Die Entstehung der Wandermission

Nach wenigen Jahren zeigte sich jedoch, daß die Botschaft der Apostel weder bei der Masse des Volkes noch bei den Repräsentanten Israels Gehör fand. Die Apostel und die Jünger in Palästina wollten dies zunächst nicht wahrhaben. So betete der Herrenbruder Jakobus nach dem legendarischen Bericht Hegesipps noch Jahrzehnte hindurch täglich im Tempel um die Bekehrung Israels<sup>24</sup>, bis ihm im Jahre 62 vom Hohenpriester der Prozeß gemacht und dadurch der Kontakt der Gemeinde mit dem Tempel abgebrochen wurde. Während sich die Jerusalemer

<sup>23</sup> Bultmann (Theol. § 8,2) meint zwar, die Jerusalemer Gemeinde habe eine freiheitliche Frühzeit gekannt, in der es anders war; aber dies ist ein durch keinerlei historische Hinweise verifizierbares Postulat.

<sup>24</sup> Eus KG 2,23,11—19.

Gemeinde weiter um Israel bemühte, leitete *die Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem* spontan eine Wandermission ein. So trat bereits ca. drei Jahre nach Jesu Ende neben die zentripetale Mission in Jerusalem eine zentrifugale Wandermission (Apg 8,4 f; 11, 19 f).

### c) Die Muttergemeinde des Heidenchristentums

Durch diese spontane Wandermission entstand nach kurzer Zeit *in Antiochien* am Orontes in Syrien, einer damals ca. 300 000 Einwohner zählenden hellenistischen Großstadt, eine überwiegend heidenchristliche Gemeinde, die insgesamt nicht mehr nach dem mosaischen Gesetz lebte (vgl. Gal 2,11 f). Sie wurde die Muttergemeinde des Heidenchristentums. Sie entstand nicht aufgrund eines theologischen Programms oder einer kirchlichen Planung, sondern durch die Dynamik des Evangeliums. Durch die Predigt der „Hellenisten“ in den Synagogen kamen unbeschnittene hellenistische Menschen, die hier wie allenthalben Kontakt mit den Synagogen hatten, zum Glauben, und man taufte sie, ohne die Beschneidung und damit die Unterwerfung unter das Gesetz zu fordern.

Dieser epochale Vorgang wird von Lukas in Apg 11,20 f nur kurz berichtet. Er versucht, ihn grundsätzlich als Entwicklung von Jerusalem her zu erklären, indem er vorher die Taufe des unbeschnittenen Cornelius durch Petrus und ihre Diskussion in Jerusalem ausführlich darstellt (Apg 10,1—11,18). Er läßt Petrus die Taufe des Unbeschnittenen vor der Gemeinde von Jerusalem mit den Worten rechtfertigen: „Wenn nun Gott ihnen dieselbe Gabe gegeben hat wie auch uns, als wir zum Glauben an den Herrn Jesus Christus kamen, wer bin ich, daß ich Gott hätte hindern können?“ (11,17). Durch diesen Satz wird die Empirie richtig beschrieben; auf diese Weise entsteht Kirche. Das auf diese Weise gewordene hellenistische Heidenchristentum konnte jedoch nur bestehen und als Kirche Gestalt gewinnen, wenn es theologisch geklärt wurde. Und theologisch war ungleich mehr zu klären, als in der Cornelius-erzählung an Fragen angesprochen wird. Die Begründung der Verkündigung und der Kirche unter Israel mußte weitergeführt werden zu der Gestaltwerdung der Kirche aus Juden und Heiden und einer sie sammelnden und tragenden Verkündigung und Theologie.

### d) Die Vorbereitung des Übergangs zum hellenistischen Christentum

Für die weitere Entwicklung, die sich von Antiochien aus vollzog, war es sehr wichtig, daß der *Übergang aus dem aramäischen in den griechischen Sprachbereich* bereits während der ersten Jahre in Jerusalem erfolgt war, so daß die Tradition der Urgemeinde von Hause aus zweisprachig war. Damit war auch ein erster Schritt aus der Denk- und Vorstellungs-

welt des palästinischen Judentums in die des Hellenismus vollzogen. Sicher war — das ist gerade durch die neuere Forschung sichtbar geworden — der Austausch zwischen Judentum und Hellenismus auch in Palästina seit langem im Gange<sup>25</sup>. Trotzdem war der Schritt aus dem einen in den anderen Bereich für das Christentum alles andere als unproblematisch. Schon in Jerusalem entstanden zwischen dem aus Palästina und dem aus der jüdischen Diaspora stammenden Teil der Urgemeinde erhebliche Spannungen. Selbst Lukas, der die Auseinandersetzungen der Frühzeit so sehr zurückdrängt und vereinfacht, berichtet von Streit zwischen diesen beiden Gruppen, den „Hebräern“ und den „Hellenisten“ (Apg 6,1—6). So ist zu prüfen, ob dieser Unterschied bereits an den spärlichen Lehrtraditionen aus der frühen palästinischen Kirche zu beobachten ist. Diese Frage wollen wir im Auge behalten, wenn wir nun nach der Mitte fragen, die Werden und Leben dieser Gemeinde trug und die weitere Entwicklung grundlegend vorbereitete, nämlich nach der Christologie, die aus ihrer Verkündigung, ihrem Bekennen und Beten spricht.

## § 26: Die Anfänge der Christologie

*Gesamtdarstellungen:* Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 1921<sup>2</sup> (1967<sup>8</sup>); Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, 1957 (1966<sup>4</sup>); Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1974<sup>4</sup>; Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, 1963 (1966<sup>3</sup>); Werner Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, 1963; Philip Vielhauer, *Ein Weg zur neutestamentlichen Christologie? Prüfung der Thesen Ferdinand Hahns*, *Ev. Theol.* 25 (1965), 24—72; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1974<sup>2</sup>. — *Zur Methodik:* Horst Robert Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, 1967; Ferdinand Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments*, *VF* 15 (1970), 3—41. — *Zu 2 und 6:* Ernst Haendchen, *Die frühe Christologie*, *ZThK* 63 (1966), 145—159; Wilhelm Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie*, *BZ NF* 11 (1967), 95—108; Josef Ernst, *Anfänge der Christologie*, 1972; Martin Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, in: *Neues Testament und Geschichte*, *Festschr. für O. Cullmann*, 1972, 43—67. — *Zu 3:* Adolf von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes“ und ihre Geschichte in der alten Kirche*, *SAB* 1926, 212—238; Joachim Jeremias, *pais theou*, *ThW V*, 698—703. — *Zu 5:* Karl Georg Kuhn, *maranatha*, *ThW IV*, 470—475; Siegfried Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*, *ZNW* 53 (1962), 125—144; Bjørn Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, 1970.

<sup>25</sup> Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973<sup>2</sup>.

## 1. Das Verhältnis zur Verkündigung Jesu

## a) Der Unterschied

Das älteste missionarische Kerygma lautet nach dem Schema, das den Petruspredigten in Apg 2—5 zugrunde liegt: Ihr habt Jesus getötet, Gott hat ihn auferweckt, daher kehrt um (§ 25,1 b)! Jesus aber hatte gepredigt: „Kehrt um; denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen!“ Der Unterschied ist evident: *Jesus ruft zur Umkehr im Blick auf das bevorstehende Kommen des Reiches, die Jünger im Blick auf seine geschehene Auferstehung.*

Adolf von Harnack brachte diesen Unterschied in seiner Vorlesung über „Das Wesen des Christentums“ (1900) auf die einprägsame Formel: Aus dem Evangelium Jesu ist das Evangelium von Jesus Christus geworden<sup>1</sup>. Bultmann formuliert: „Aus dem Verkündiger ist der Verkündigte geworden“<sup>2</sup>.

## b) Wie ist diese Verschiebung zu beurteilen?

Für Harnack und die liberale Theologie, der auch die Religionsgeschichtliche Schule theologisch folgte, war dieser Wandel *der große Bruch*, durch den das schlichte Evangelium Jesu preisgegeben wurde: „Nicht der Sohn, allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat.“<sup>3</sup> Das Osterkerygma und die von ihm aus entwickelte Christologie sind zu eliminieren. Bultmann dagegen erklärte den Unterschied mit der Formel „implizit — explizit“: „Jesu Entscheidungsruft impliziert eine Christologie, ... (nämlich) als Explikation der Antwort auf die Entscheidungsfrage, des Gehorsams, der in ihm Gottes Offenbarung anerkennt.“<sup>4</sup> Ähnlich urteilt Hans Conzelmann: Vor Ostern gehe es um „indirekte“, nach Ostern um „direkte Christologie“. Der historische Jesus habe sich als Sprecher von Gottes Botschaft, nicht aber als Mittler gewußt. Zum Mittler sei er erst nach Ostern in den Glaubensbekenntnissen geworden. Daher werde „die Einheit von vor- und nachösterlichem Jesus“ „ausschließlich in der Predigt des Glaubens sichtbar“<sup>5</sup>.

Uns wurde deutlich, daß bereits der irdische Jesus „Mittler“ ist: Er kündigt nicht nur das Kommen des Reiches an, sondern vermittelt Umkehr und Vergebung und damit Anteil am Reich (§ 7,3). Aber er vermittelt es nur vorläufig, selbst gebunden an Raum und Zeit, selbst erst unterwegs zur Vollendung seines Dienens in seinem Sterben und Aufstehen. Deshalb ist die Verkündigung Jesu *verhülltes und vorläufiges Heilsangebot*, die der Apostel nach Ostern dagegen *offenes und endgültiges*. In diesem Sinn vertritt Jesus eine Christologie als verhülltes Selbstzeugnis; die Apostel entfalten sie als offenes Bekenntnis und daher als dieses Bekenntnis explizierende Lehre.

<sup>1</sup> Neudr. 1950, 86 und 106.

<sup>2</sup> Theol. § 5,1.

<sup>3</sup> AaO (Anm. 1), 91.

<sup>4</sup> Theol. § 7,2.

<sup>5</sup> Jesus von Nazareth und der Glaube an den Auferstandenen, in: Hist. Jesus, 198.

## 2. Der Ansatz der Christologie

Sobald wir fragen, wo sich die in der palästinischen Urgemeinde für ihre Situation entwickelte Christologie finden läßt, melden sich schwierige *methodische und sachliche Probleme*.

### a) Zur Methodik

In den Traditionen aus der Urgemeinde finden wir christologische *Titel* und *Formeln*, aber keine zusammenhängenden Darstellungen. Daher gehen die Untersuchungen der Christologie teils von den Titeln, teils von den Formeln aus<sup>6</sup>. Dem ersten Weg folgte zuletzt *Ferdinand Hahn*, dem letzteren *Werner Kramer* (Christos Kyrios Gottessohn, 1963). Wie läßt sich der Sinn der Titel und der knappen Formeln ermitteln? Nach der Meinung der Religionsgeschichtlichen Schule, wie sie klassisch durch *Wilhelm Bousset* repräsentiert wurde, haben die Jünger auf den bleibenden Eindruck der religiösen Persönlichkeit Jesu mit dem Osterglauben reagiert und ihm in zeitgemäßer Weise Ausdruck verliehen, indem sie bereitliegende mythische Schemata, z. B. die Menschensohnerwartung der jüdischen Apokalyptik, auf Jesus übertrugen<sup>7</sup>. Inzwischen ist jedoch durch genaue Untersuchung seines Aussagegehaltes klar geworden, daß eben dieser Menschensohn-Titel in den Synoptikern grundlegend anders gebraucht wird als in der jüdischen Apokalyptik (§ 19). Entsprechendes gilt auch von anderen Titeln. Was durch *religionsgeschichtliche Analyse* über ihren Sinn in der Umwelt der Gemeinde zu ermitteln ist, kann also nicht einfach in die christlichen Aussagen eingesetzt werden; es muß vielmehr mit diesen konfrontiert und so *der christliche Sinn* des Titels wie der Aussage ermittelt werden. Dabei wollen die christlichen Formeln im Kontext des Lebensvollzuges der Gemeinde gesehen, d. h. auf ihren *Sitz im Leben* und auf ihre *sachliche Motivierung* befragt werden. Wie kam man dazu, bestimmte Titel auf Jesus anzuwenden und bestimmte Formelaussagen im Blick auf ihn zu machen? Während *Bousset* hier auf den Eindruck der Persönlichkeit Jesu verwies, sah *Bultmann* in den christologischen Titeln die existentielle Antwort auf seinen Entscheidungsruf (Theol. § 7,2), und für *Eduard Schweizer*, der in seiner Untersuchung „Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern“ speziell dieser Frage nachging, bildete die Nachfolgesituation, in die Jesus gestellt hatte, den Ausgangspunkt.

So wird die Christologie hier und weiterhin methodisch aus den ineinandergreifenden Fragen nach dem Aussagegehalt der Titel und der Formeln, ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund und ihrer sachlichen Motivation in der Gemeinde ermittelt werden müssen.

### b) Die sachliche Problematik

Bei der Rekonstruktion der Christologie der Urgemeinde aber ergibt sich die für sie charakteristische Gesamtproblematik aus der durch die

<sup>6</sup> Auf diese Formeltradition war Alfred Seeberg (Der Katechismus der Urchristenheit, 1903 [Neudr. 1965]) gestoßen, als er nach den ntl. Vorformen des Apostolikums suchte. Über ihre weitere Erforschung berichtet Klaus Wengst (§ 26 Lit.), 13—25.

<sup>7</sup> Auf Grund des Korrelationsprinzips des Historismus formuliert Bousset, Kyrios, 14: „Mit dem Titel (Menschensohn) aber hat die Urgemeinde — und damit stehen wir vor einer Tatsache von entscheidender Wichtigkeit — auch den gesamten Inhalt der mit ihm zusammenhängenden Vorstellungen übernommen.“

Quellen gestellten Frage: Wie verhält sich die Christologie der *Traditionen bei Paulus und in der Apostelgeschichte* zu der, die sich in den frühen Schichten der *synoptischen Überlieferung* spiegelt? Die von der Religionsgeschichtlichen Schule ausgehende Forschungsrichtung nimmt an, daß die Urgemeinde in der Christologie der synoptischen Menschensohnworte lebte und nach dem in naher Zukunft zur Parusie erscheinenden Menschensohn aussah. Wie verhält sich hierzu die Christologie der von Paulus und der Apostelgeschichte festgehaltenen Titel und Formeln, die vom Osterkerygma her den Blick auf den Erhöhten richten? Beruht diese Christologie auf einer einseitigen Auswahl von Traditionen? Lebte sie in anderen Gemeindekreisen oder Gemeinden als die synoptische Menschensohnvorstellung? Ist dieses Verhältnis nur durch ein historisches Nacheinander und Nebeneinander zu erklären oder doch durch eine sachliche Zuordnung zueinander?

#### c) Die Arbeitsweise

Bei dieser Problemlage dürfen wir die verschiedenen Überlieferungen nicht von vornherein in ein Nebeneinander auflösen, sondern müssen eine *Verhältnisbestimmung* versuchen. Wir gehen daher zunächst von den Nachrichten über die Christologie der Urgemeinde aus, die wir bei Paulus und in der Apostelgeschichte finden, und fragen dabei immer auch nach Entsprechungen in der synoptischen Überlieferung. In einem zweiten Schritt muß dann umgekehrt von der letzteren aus zurückgefragt und versucht werden, die Gesamtstruktur zu bestimmen.

#### d) Die christologischen Titel

In der paulinischen und lukanischen Tradition finden wir, unbeschadet der auch zwischen ihnen bestehenden Unterschiede, im wesentlichen *vier christologische Titel*, die in der Urgemeinde gebraucht, aber jeweils in sehr verschiedener Richtung angewendet wurden. Der Titel *Knecht Gottes* bezieht Jesu Weg auf die Gegenwart der Gemeinde, *Christus* und *Sohn Gottes* kennzeichnen das Wirken des Erhöhten, und die Bitte: *Unser Herr, komm!* blickt auf sein nahes Kommen zur Vollendung. Der erste und letzte Titel leben vor allem in Gebetsformeln, die beiden anderen in Kerygma- und Bekenntnisformeln. Wir untersuchen nun die spärlichen Überlieferungen im einzelnen, um soweit als möglich die Wurzel und die Struktur der ältesten Christologie in den Blick zu bekommen.

### 3. Der Knecht Gottes

#### a) Die Herkunft der Bezeichnung

In der viel altes Gut enthaltenden Erzählung Apg 3,1—4, 31 wird Jesus viermal als der „(heilige) Knecht Gottes“ bezeichnet (3,13.26; 4,27.30). Sonst wird er im Neuen



Testament nur noch einmal so genannt, nämlich in dem Reflexionszitat Mt 12,18—21 (= Jes 42,1—4), das in V. 18—20 c dem hebräischen Text und in V. 21 der LXX folgt, also eine längere Traditionsgeschichte hinter sich hat. In der nachkanonischen christlichen Literatur begegnet diese Bezeichnung für Jesus bis etwa 160 nur noch 17mal, und zwar stets liturgisch in Gebeten<sup>8</sup>. Sie wird in 1 Clem 59,4 und Mart Pol 14,1 f doxologisch, sonst immer in der Wendung „durch Jesus (Christus), deinen (geliebten) Knecht“ gebraucht, so in den Agapengebeten Did 9,2 f; 10,2 f und in dem großen Kirchengebet 1 Clem 59,2 f, weiterhin in den Gebeten Mart Pol 14,3; 20,2. Apg 3 f bringt sie in 4,30 mit derselben Wendung ebenfalls in einem Gebet, in 3,13.26 und 4,27 aber im Kerygma. Woher stammt sie? Die Verwendung in der Apostelgeschichte und in Mt 12 zeigt, daß es sich nicht lediglich um eine Gebetswendung handelt, die in Entsprechung zu jüdischen Aussagen über Gottesknechte wie David gebildet wurde<sup>9</sup>. „Knecht Gottes“ war wirklich Titel für Jesus. Als solcher aber wurde er ihm sicher nicht in der hellenistischen Kirche beigelegt; denn für sie war Jesus gegenüber Gott der Sohn, nicht der Knecht. Auch die Verwendung in Mt 12, die vom hebräischen Text ausgeht, und in Did 9 f legt eine Herkunft *aus der palästinischen Kirche* nahe. Die lukanische Erzählung enthält auch sonst Überlieferungsstoff aus dieser Kirche; mit ihm wurde wohl auch diese bei Lukas singuläre Wendung aufgenommen. Für diese Herkunft spricht entscheidend der Inhalt, der aus den formelhaften Wendungen zu entnehmen ist.

### b) Der Aussagegehalt

In den vier Aussagen der Apostelgeschichte spiegelt sich ein *Bild des Knechtes*, das sich auffallend mit dem des Reflexionszitats Mt 12,18—21 und der späteren liturgischen Tradition deckt. Zwei Züge treten hervor: 1. Jesus ist der „Knecht Gottes“, weil Gott durch ihn Heilungen (Apg 3,13; 4,30; Mt 12,15—21), überhaupt das der Gemeinde widerfahrende Heil (Did 9,2 f; 10,2 f; 1 Clem 59,2 f) vermittelt. — 2. Er ist dies — das gehört wohl von Hause aus zu der Benennung — als der, der von den Mächtigen verworfen wurde und nun seit Ostern von Gott durch das „in seinem Namen“ geschehende Heilwerden „verherrlicht“, d. h. als der ausgewiesen wird, der erhöht und zum verheißenen Messias gesetzt ist (3,13; vgl. 3,26; 4,26 f).

Ist dieser Inhalt in einer *Vorgeschichte der Bezeichnung* vorgezeichnet? 1. Die Grundzüge dieses Bildes entsprechen auffallend den alttestamentlichen Stellen, auf die in den Texten verwiesen wird, nämlich der Sendung des messianischen Propheten, die Deuterocesaja in 42,1—4 (Mt 12, 18—20 a) unter diesem Namen verheißt, und seiner in Jes 52,13 f (= Apg 3,13) angesagten Erhöhung aus unvorstellbarer Erniedrigung. Die Bezeichnung kann also von Hause aus im Sinne dieser Stellen auf Jesus angewendet worden sein. 2. Sie wurde jedoch nicht lediglich aus Schriftmeditation entwickelt; sie wurde vielmehr auch durch den verbreiteten titularen Gebrauch von „Knecht Gottes“ angeregt. In den

<sup>8</sup> Hahn, Hoheitstitel, 386 f, Anm. 2.

<sup>9</sup> Gegen Ernst Haenchen, Meyer-K III, und Hans Conzelmann, Hdb. zu Apg 3,13, Lukas selbst dürfte, gleich der weiteren liturgischen Tradition, *pais* nicht als „Sohn“, sondern als „Knecht“ verstehen.

Texten wird mehrmals David neben Jesus „Knecht Gottes“ genannt (Apg 4,25; Did 9,2). „Knecht Gottes“ war im atl.-jüdischen Bereich geläufiger Ehrentitel für Mandatsträger Gottes gegenüber seinem Volk, z. B. auch der Propheten (vgl. Offb 11,18; 22,9). Der Titel bot sich also für Jesus an, wenn man ihn gleich dem Lehrer der Gerechtigkeit von Qumran als den endzeitlichen Propheten verstand. Ihn so zu sehen; war durch sein Erdenwirken nahegelegt. Jesus selbst hatte sich insbesondere typologisch mit den alttestamentlichen Propheten verglichen (§ 18,2), und dieser Vergleich ist alsbald in der palästinischen Kirche weitergeführt worden: Hinter der Mosetypologie in Apg 7,22 b. 25.37—52a. 53 stehen Überlieferungen, die wohl auf das palästinische Judenchristentum zurückgehen<sup>10</sup>.

So spricht vieles dafür, daß man Jesus in der Urgemeinde den „Knecht Gottes“ nannte und damit allgemein *den verheißenen endzeitlichen Propheten meinte, sein Bild aber speziell nach Jes 42,1—4 und 52,13 f sah*<sup>11</sup>: Der Knecht Gottes bringt, im Verborgenen wirkend, Gottes Heil unter die Menschen, er ist der Niedrige, der erhöht wird. Keine Stelle über Jesus als den „Knecht Gottes“ enthält jedoch einen Hinweis auf eine Sühne und entsprechende liturgische Formeln wie „um Jesu willen“; Jes 53 stand demnach hier nicht im Blick<sup>12</sup>.

Der *Vorstellungshintergrund*, aus dem die Bezeichnung erwuchs, war *breiter* als ihre Verwendung und *breiter* auch als das, was sie aussagt. Die Jesu Weg programmatisch kennzeichnende Himmelsstimme bei der Taufe (Mk 1,11 par) und bei der Verkürung (Mk 9,7 par) nimmt wohl das Berufungswort an den Gottesknecht Deuterojesajas, Jes 42,1, auf<sup>13</sup>, aber entnimmt die *Anrede* dem Berufungswort an den messianischen König nach Ps 2,7: „Du bist mein Sohn“. Es ist nicht wahrscheinlich, daß ursprünglich das Wort *pais* stand und aufgrund seiner Doppelbedeutung später als „Sohn“ verstanden wurde<sup>14</sup>. Wie weit die umgekehrte Deutung von Ps 2,1 f auf den Knecht in Apg 4,27 traditions- geschichtlich zurückgeht, ist ungewiß.

Auf alle Fälle zeigt die Verwendung der Bezeichnung „Knecht Gottes“ in der Urgemeinde an, daß von ihrer Verkündung und ihren Gebeten eine Linie zu dem umfassenden Vorstellungskomplex führt, mit dessen

<sup>10</sup> Vgl. Hahn, Hoheitstitel, 380—385.

<sup>11</sup> So auch Cullmann, Christologie, 72 f; Joachim Jeremias, ThW V, 701 f; Schweizer, Erniedrigung, 71 ff. Dagegen beschränken Bultmann, Theol. § 7,5, und Conzelmann, Theol. 104, den Sinn auf den allgemeinen Ehrentitel und Hahn, Hoheitstitel, 380 f, auf den endzeitlichen Propheten wie Mose (Dtn 18,18).

<sup>12</sup> Jes 53 war auch sonst in der frühen christlichen Theologie nicht wirksam; das verkennt Joachim Jeremias, ThW V, 702—709; vgl. oben § 19,8 b.

<sup>13</sup> Die Anlehnung ist besonders deutlich, wenn man die Wiedergabe von Jes 42,1 nach dem masoretischen Text in Mt 12,18 vergleicht.

<sup>14</sup> Gegen Jeremias, aaO (Anm. 11), 699.

Hilfe Jesu Erdenweg, sei es durch ihn selbst, sei es durch die Zeugen, von den frühesten Schichten der synoptischen Überlieferung an als der des „Propheten“ oder auch des „Gerechten“ gedeutet wurde.

Das *Fehlen des* so naheliegenden *Hinweises auf Jes 53* zeigt an, daß man Jesu Sterben in der Urgemeinde zunächst im Sinne des missionarischen Kerygmas (vgl. Apg 3,13—15), der Passionsgeschichte und der Leidensankündigungen auf die Geschichte Israels bezog und nicht seine spezielle Heilsbedeutung für die Gemeinde entfaltete. Man begnügte sich damit, aus der Abendmahlstradition die *hyper*-Formel ins Kerygma einzufügen (1 Kor 15,3—5; Röm 4,25); wir nehmen diesen Traditionszusammenhang daher erst von Paulus her auf (§ 35,3). Heil erwartete man zunächst in der Weise, daß sich Gottes Heilswirken „durch seinen Knecht Jesus“ im ganzen nun von dem Erhöhten her fortsetzte. Daher bekannte man seine Erhöhung als seine Ermächtigung, nun als „der Christus“ bzw. als „der Sohn Gottes in Kraft“ geschichtlich wirksam zu werden.

#### 4. Die Auferstehung als die Erhöhung zum messianischen Herrscher

##### a) Die Belege

An *drei Stellen* findet sich im NT die auffallende Aussage, Jesus sei durch die Auferstehung messianischer Herrscher geworden. Apg 2,36: „Gott hat diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christus gemacht.“ Nach Apg 13,33 hat sich an Jesus durch die Auferweckung Ps 2,7 erfüllt: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.“ Als „Sohn Gottes“ wird in Ps 2 der messianische König bezeichnet, so daß hier inhaltlich dasselbe gesagt ist wie in Apg 2,36 und vor allem an der traditionsgeschichtlich zuverlässigsten Stelle, nämlich in der Formel Röm 1,3.4 a, deren Subjekt wohl ursprünglich Jesus war:

„(Jesus), der geboren wurde aus Nachkommenschaft Davids nach dem Fleisch,  
der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Kraft nach dem heiligen Geist seit der Auferstehung (von den) Toten.“

Nach diesen drei Stellen *wird Jesus durch die Auferstehung Christus* bzw. Sohn Gottes bzw. Herr.

##### b) Wie ist diese Christologie zu kennzeichnen?

Man bezeichnete sie immer wieder als „adoptianisch“. Das will nach *Bultmann*<sup>15</sup> sagen: Diese älteste Christologie sah Jesu Erdenwirken nicht

<sup>15</sup> Theol. § 4,1.

als messianisch an; für sie ist Jesus erst durch die Auferstehung Messias geworden. Diese für die adoptianische Christologie des späteren Judentums charakteristische Negation ist jedoch in diesen Formeln noch nicht enthalten. Sie lassen zumindest offen, was Jesus vorher war. Er wird in der Formel Röm 1,3 f vor seiner Erhöhung immerhin als Nachkomme Davids, d. h. wohl als der zum Messias Bestimmte, gekennzeichnet. Man könnte wohl auch folgern: Wenn er durch die Erhöhung Sohn Gottes in Kraft wurde, dann war er es vorher in Schwachheit. Entscheidend ist, daß die Formeln von der *Übertragung einer Funktion*, nicht von einer seinshafte Würde reden. Die Funktion des Auferstandenen ist auf alle Fälle anders als die des Irdischen. So wird man diese Aussagen als *Erhöhungschristologie* kennzeichnen; denn sie wollen die Funktion des Erhöhten aussagen. Dies geschieht mit Hilfe der drei Bezeichnungen: Christus, Sohn (Gottes) und Herr.

### c) Die Aussage

Der Erhöhte wirkt als „*der Christus*“. „Der Gesalbte“ war in der jüdischen Umwelt der erwartete davidische Heilskönig oder auch allgemein der endzeitliche Heilsmittler (§ 18,4). Da neben dem Christus-Prädikat entsprechende Interpretamente stehen — Herr (Apg 2,36), Sohn Gottes in Kraft (Röm 1,3 f) und Sohn (Apg 13,33 nach Ps 2,7), ist der Christus wohl als *der Herrscher über sein Volk* gedacht (vgl. Mt 16, 18), der seine Herrschaft in der Geschichte durchsetzen wird. Art und Inhalt seiner Herrschaft aber können nur der geschichtlichen Erscheinung Jesu entnommen werden. Durch sein Herrschen wird die Herrschaft Gottes, die *basileia*, aufgerichtet, die Jesus verkündigt hatte (§ 7).

Während die Bezeichnungen „Christus“ und „Sohn Gottes“ aus der atl.-jüdischen Vorgeschichte entwickelt sind, findet sich für „Herr“ keine Anknüpfung. Diese Kennzeichnung begegnet titular in der einzigen christologischen Formel der aramäischen Urgemeinde, die im Wortlaut erhalten ist, nämlich in dem Ruf *maranatha*.

## 5. *Maranatha!*

### a) Überlieferung und Sinn

In 1 Kor 16,22 und Did 10,6 findet sich in Ausschnitten aus der *Liturgie des Herrenmahls* der Ruf *maranatha*. Die hellenistische Kirche hat diese Formel sicher aus der aramäischen übernommen. Die Wendung besteht aus zwei Wörtern. Aufteilung und Übersetzung sind philologisch unsicher. Wahrscheinlich ist nach dem palästinischen Aramäisch zu teilen: *maran atha*, unser Herr ist gekommen, oder: *maran atha*, unser

Herr, komm! Letzteres könnte noch lauten: *marana tha*<sup>16</sup>. Der Kontext in Did 10,6 fordert den *Imperativ*. Ihn vertritt auch die älteste griechische Wiedergabe, nämlich Offb 22,20: „Ja, komm, Herr Jesu!“ Dieser Ruf meint in Offb 22,20 ebenso wie in Did 10,6 nicht ein gegenwärtiges Kommen zur Eucharistie<sup>17</sup>, sondern *das eschatologische Kommen zur Parusie*. Er dürfte von Hause aus seinen Platz in der Liturgie der Mahlfeier gehabt haben<sup>18</sup>; vielleicht wurde der Ruf mit durch das eschatologische Wort des Einsetzungsberichts angeregt (Mk 14,25; vgl. 1 Kor 11,26 b).

## b) Die Entstehung der Anrufung

1. Sie war durch die alttestamentlich-jüdische Messiaserwartung in keiner Weise vorbereitet; denn diese kennt weder eine Anrufung des Messias noch seine Bezeichnung als Herr. Auch sonst wird die Anrede *mari* (mein Herr) und die Bezeichnung *mare* (Herr) im aramäischen Sprachbereich nicht auf Gottheiten bezogen. Es ist vielmehr eine Höflichkeitsanrede; sie wird speziell für höhere Beamte in richterlicher Funktion gebraucht<sup>19</sup>. Eine vereinzelte religiöse Verwendung läßt sich in dem Genesis-Apokryphon von Qumran beobachten: Nach ihm wurde auch das aramäische *mari* (mein Herr) als Gebetsanrede verwendet, während man in der Synagoge den alttestamentlichen Gottesnamen gewöhnlich durch das hebräische *adonai* (Herr) wiedergab. Anders als dieser Sprachgebrauch der Umwelt bot Jesu Wirken sachliche und sprachliche Voraussetzungen für die Bildung des Rufes.

2. Die Bitte um *das eschatologische Kommen* Jesu ergab sich sachlich, *weil er selbst ein doppeltes Kommen angekündigt hatte*, nämlich das Kommen des Reiches Gottes und das Kommen des Menschensohns. Die Jünger beteten im Vaterunser um das Kommen des Reiches (Mt 6,10 par). Diese Bitte hatte für sie immer schon den Sinn, daß es durch Jesus kommen möge. Seit seiner Erhöhung verdichtete sich die Bitte personal auf das Kommen des Menschensohns (vgl. Lk 12,8). Aber die Bezeichnung Menschensohn wurde weder in das Gebet noch in das Bekenntnis oder in die Verkündigung übernommen; sie war schon sprachlich nicht hierfür, sondern für das verhüllte Selbstzeugnis Jesu geeignet<sup>20</sup>. Sie wurde ersetzt durch die Anrede „unser Herr“.

<sup>16</sup> Karl Georg Kuhn, ThW IV, 470—475; zur Diskussion vgl. Hans Conzelmann, Meyer-K zu 1 Kor 16,22.

<sup>17</sup> Gegen Sandvik (§ 26,5 Lit.), 13—36.

<sup>18</sup> Gegen Wengst (§ 26 Lit.), 49—54.

<sup>19</sup> Vgl. Schulz (§ 26,5 Lit.), 136 f; Martin Hengels (§ 26 Lit.) Einwände (56, Anm. 43) ändern dieses Gesamtbild nicht.

<sup>20</sup> Die Anrede „du Menschensohn“, wie sie dem Propheten Hesekiel gegenüber angewendet wird, ist im Munde Gottes, nicht jedoch in dem eines Menschen, sinnvoll.

3. Diese Anrede lag begriffsgeschichtlich nahe, weil man Jesus wahrscheinlich schon während seines Erdenwirkens nicht nur mit der Anrede *rabbi*, sondern auch mit *mari* (Herr) um sein helfendes Eingreifen gebeten hatte. Dies wird in Q allerdings nur in Mt 8,8 par vom Hauptmann von Kapernaum berichtet: „Herr, ich bin nicht würdig, daß du unter mein Dach kommst; aber sprich nur ein Wort . . .“, und bei Markus nur in 7,28 par Mt von der Kanaanitin. In der Anwendung auf Jesus verband sich die Höflichkeitsanrede *mari* gleich der Anrede *rabbi* mit der Vorstellung seiner *exousia*.

Hatte man den irdischen Jesus nur gelegentlich als „Herr“ angeredet, so wurde es wohl schon früh in der palästinischen Gemeinde üblich, *ihn rückschauend als „den Herrn“ zu bezeichnen*. Von „Brüdern des Herrn“ sprach man wohl zuerst dort, wo sie eine Rolle spielten (Gal 1,19; 1 Kor 9,5); dort entstand wohl auch das Reden von den „Worten des Herrn“ (1 Kor 7,10 u. a.).

Von dieser lediglich auf *exousia* reflektierenden Anrede und Bezeichnung des Irdischen aus konnte man den Erhöhten „einen Herrn“ nennen, um „den Christus“ als Herrscher zu kennzeichnen. Anderen Ton nahm die Bezeichnung an, als man mit der Anrede „unser Herr“ um sein eschatologisches Kommen bat und in diesem Ruf die Bitte um das von Jesus verheißene Kommen der *basileia* und damit die gesamte Heilserwartung zusammenfaßte.

### c) Der Inhalt der Anrede

Dieser Ruf nannte zwar *den zur Parusie Kommenden* „unseren Herrn“, aber er wollte *von dem Erhöhten* gehört werden. Er wies damit schon dem Erhöhten eine Funktion zu, die im jüdischen Vorstellungsbereich ohne Analogie ist. Dort wird nur Gott, aber nie der Messias angerufen. *Der Ruf nahm so unreflektiert Gebetscharakter an*.

Die auf diese Weise unwillkürlich an den Erhöhten herangetragene Vorstellung wurde schon früh mit Hilfe von Ps 110,1 geklärt und ausgestaltet: „Es spricht Jahwe zu meinem Herrn: *Setze dich zu meiner Rechten . . .*“ Dies war ursprünglich Heilswort eines Kultpropheten an den König. Die Stelle wurde nach Apg 7,55 und Mk 14,61 f schon in der palästinischen Kirche auf die Erhöhung Jesu zum messianischen Herrscher bezogen. Auf diese Weise wurde sein Verhältnis zu Gott mit Hilfe der bildlichen Wendung „zur Rechten“ geklärt: Er hat teil an der *basileia* Gottes; sie wird durch ihn aufgerichtet.

Die Perikope Mk 12,35—37 par erklärt dann entgegen der jüdischen Messianologie aus Ps 110,1: Jesus ist der Christus als „Herr“ zur Rechten Gottes, nicht lediglich als *ben-david* (§ 18,3). Diese Reflexion ist vom griechischen Text des Psalms aus leichter verständlich als vom hebräi-

schen. Daher könnte die Perikope im griechischsprechenden palästinischen Judenchristentum formuliert worden sein.

Sie macht „Herr“ ebenso wie die Formel in Apg 2,36 nicht zu einem Titel, sondern umschreibt damit nur Stellung und Funktion des Erhöhten. Titularen Charakter nehmen „der Herr“ als Bezeichnung des irdischen Jesus und „unser Herr“ in der liturgischen Akklamation an.

Diese durch Paulus überlieferten Formeln schlagen eine Brücke zu den synoptischen Worten vom Kommen des Menschensohns, so daß von hier aus das Schlüsselproblem der urgemeindlichen Christologie ein Stück weit geklärt werden kann.

### 6. Zur Struktur der frühen christologischen Aussagen

#### a) Die Christologie der frühen synoptischen Schichten in der Forschung

Bereits *Wilhelm Bousset* meinte in *den synoptischen Menschensohnworten die Christologie der palästinischen Urgemeinde* zu finden<sup>21</sup>. Erneut von der Fragestellung der Religionsgeschichtlichen Schule ausgehend, ermittelte neuerdings *Helmut Koester*<sup>22</sup> in der synoptischen Überlieferung vier religionsgeschichtliche Typen von Christologie: 1. Die früheste Gemeinde war eine enthusiastische apokalyptische Sekte; sie lebte nicht vom Osterkerygma, sondern von „prophetischen Worten und apokalyptischen Überlieferungen und in der kultischen Vorwegnahme dieser Zukunft“ und erwartete Jesus als „den Menschensohn“ und als „den Herrn“<sup>23</sup>. — 2. Weitere Christologien setzten ebenfalls schon bei der frühen Sammlung und Gestaltung synoptischer Stoffe ein, wurden aber erst bei ihrer Ausgestaltung im hellenistischen Christentum voll entwickelt: Auf Sammlungen von Wundererzählungen über Jesus wurde eine *theios-anēr*-Christologie aufgebaut, nach ihr wird Jesus Urbild wunderwirkender Wandermissionare, wie sie Paulus im 2. Korintherbrief bekämpft<sup>24</sup>. — 3. In Logiensammlungen erschien Jesus schon im palästinisch-syrischen Raum als der Gesandte der Weisheit. Als bald wurde er selbst von einer Sophia-Christologie mit Hilfe entsprechender Spruchsammlungen als die Weisheit propagiert. Gegen solche Schulbildungen von Weisheitslehrern wendet sich 1 Kor 1—4<sup>25</sup>. — 4. Am Osterkerygma aber war von der vorpaulinischen synoptischen Überlieferung nur die Passionsgeschichte orientiert; von ihr aus wurden dann allerdings die kanonischen Evangelien gestaltet, so daß die übrigen Tendenzen dabei zurückgedrängt wurden<sup>26</sup>. Hier wird Jesus als „der Christus“ bezeichnet und als der bekannt, der „durch sein Leiden die Versöhnung brachte, starb und auferweckt wurde“<sup>27</sup>. Diesem Bekenntnis entspräche das Selbstverständnis der Jünger als *ekklesia*<sup>28</sup>.

Diese phantasievolle Rekonstruktion sieht, auch wenn sie sich im einzelnen als weder historisch noch exegetisch haltbar erweist, richtig, daß schon am Anfang sicher keine Einheitschristologie bestand. Charakteristisch für *Koester* ist es, daß er wie einst

<sup>21</sup> Kyrios, 5—10; ebenso Conzelmann, *Theol.* 156.

<sup>22</sup> Köster-Robinson, *Entwicklungslinien*, 197—214.

<sup>23</sup> Ebd., 197—201.

<sup>24</sup> Ebd., 201—204.

<sup>25</sup> Ebd., 204—208.

<sup>26</sup> Ebd., 209.

<sup>27</sup> Ebd., 211.

<sup>28</sup> Ebd., 208—214.

*Boussset* und *Bultmann* die ntl. Aussagen in Typen aufteilt, die auf religionsphänomenologischen Abstraktionen beruhen. Unter ihnen erscheinen die beiden christologischen Entwürfe, deren Verhältnis zueinander für uns in Frage steht, die synoptische *Menschensohnerwartung* und die *Erhöhung zum Christus* nach paulinisch-lukanischer Tradition, als die beiden *extremen Flügel* eines breiten Nebeneinanders verschiedener Christologien, die von einander widersprechenden Gemeindegruppen vertreten wurden. Aber lassen sie sich nicht auch anders aufeinander beziehen?

#### b) Ein dialogisches Verhältnis verschiedenartiger christologischer Traditionen

Bei der Ableitung der *maranatha*-Formel wurde deutlich: Die Anrede „*unser Herr*“ und der Titel „*Menschensohn*“ wurden nicht nebeneinander in der Christologie der Gemeinde gebraucht. Die Menschensohnworte wurden der Gemeinde vielmehr als Selbstzeugnis Jesu, als Anspruch und Zuspruch gesagt, sie aber nahm diese Worte vom Kommen des Menschensohns (z. B. Lk 12,8) auf, indem sie um das Kommen ihres Herrn bat. Sicher sind die Menschensohnworte nun nicht einfach Sammlungen von Logien des Irdischen; sie wurden, wie oben gezeigt (§ 19,2), bearbeitet und vermehrt. Gerade die Tatsache ihrer Bearbeitung aber zeigt, daß sie nicht frei produzierte Prophetenworte, sondern ausgestaltete Jesusüberlieferung sind. So entwickelte sich *die Christologie* der ersten Gemeinde, entsprechend ihrer einmaligen Situation, gleichsam *auf zwei Gleisen*: Vom Osterkerygma aus wurde auf der einen Seite die Jesusüberlieferung christologisch bearbeitet und auf der anderen Seite eine Kerygma- und Bekenntnischristologie entwickelt. Beide Traditionen waren in der Frühzeit bei der Ausarbeitung ständig *dialogisch aufeinander bezogen*: Die Jesusüberlieferung wurde von der Gemeindecristologie her verstehend ausgeformt und für letztere blieb erstere Kriterium und Quelle, auch wenn sie durch die kerygmatische Verarbeitung neuer Situationen vorangetrieben wurde.

*Auch die beiden Titel „Christus“ und „Sohn Gottes“, die in der Urgemeinde die Funktion des Erhöhten umschrieben, wurden in der synoptischen Überlieferung nicht gleichartig, sondern in dialogischer Entsprechung gebraucht.*

Der Titel *Christus* erscheint in der Grundschrift der synoptischen Überlieferung nur in zwei einmaligen Situationen, nämlich als das antwortende Bekenntnis des Jüngers: „Du bist der Christus“ (Mk 8,29 par) und als die Frage der Vertreter des Judentums im Prozeß (Mk 14,61 par). In der Urgemeinde aber wurde generell so bekannt bzw. gefragt. In diesen synoptischen Stellen wird also nicht das Bekennen der Urgemeinde dargestellt und vorweggenommen; die Gemeinde wird durch sie vielmehr gefragt, in welchem Sinn der Irdische in ihrer Situation der Christus ist. *Das Bekenntnis der Gemeinde sagt nicht, wer Jesus war, sondern wer der Erhöhte für sie ist.*



Auch der Titel *Sohn Gottes* tritt in der synoptischen Grundschrift nur in exponierten Einzelsätzen hervor, die die Gemeindesituation nicht abbilden, sondern ansprechen. Gottessohnschaft wird Jesus bei der Taufe und bei der Verklärung durch die Himmelsstimme zugesprochen (Mk 1,11 par; 9,7 par). Sie wird ihm von keinem Jünger, sondern nur ver-fremdet durch den Leiter seiner Hinrichtung zuerkannt (Mk 15,39 par). Diese Stellen sind u. a. mit Hilfe des Gemeindebekenntnisses zum Erhöhten und seines atl. Hintergrundes formuliert, aber sie nehmen es nicht vorweg, sondern wollen es hervorrufen und inhaltlich definieren. Erst Redaktionen wie Mt 14,33 f bilden die Gemeindesituation ab.

Die Bezeichnung *Knecht Gottes* wurde im Rahmen von Aussagen über Jesu Ausgang geprägt. Sie wird in der Jesusüberlieferung nur als Reflexion über Jesu Weg laut (Mt 12,18) und soll, wie deutlich wurde, einen umfassenden Komplex dieser Überlieferung mit einer bestimmten Spitze zu der Gemeindesituation in Beziehung setzen.

*So ergibt sich:* Die Jesusüberlieferung wurde nicht als eine konkurrierende Christologie neben der Entfaltung des Osterkerygmas entworfen. Sie wollte vielmehr von Anfang an das heilsgeschichtliche Woher darstellen. Der Weg Jesu, sein Reden und Handeln, wird als Anspruch und Zuspruch berichtet, auf die Gemeinde vom Erhöhten her im Blick auf ihre Situation antworten soll. Dieses Antworten erschließt allerdings umgekehrt im dialogischen Zirkel die Möglichkeit, das Damals zu verstehen und darzustellen.

### c) Theologische Prinzipien

Die *dialogische Wechselbeziehung* zwischen der Gestaltung der Jesusüberlieferung und der Ausarbeitung des Osterkerygmas war das Prinzip von Verkündigung und Lehre in der Urgemeinde wie der sich darin vollziehenden theologischen Arbeit.

Die Urgemeinde hat die *Jesusüberlieferung* und das *Urkerigma* im Unterschied zu allen Späteren nicht vorgefunden; in ihr wurde beides *grundlegend gestaltet*. Mögen manche Logien und Gleichnisse schon in Jesu Erdentagen als Tradition weitergegeben worden sein, ein sammelndes Wiedergeben der Worte und ein Gestalten der Erzählungen über ihn setzte erst nach Ostern ein. Dieses Sammeln und Gestalten wie die Ausformung des Osterkerygmas waren durch die Flut religiöser Überlieferungen und Sprachmittel im palästinischen Judentum einerseits vielfach vorbereitet und ermöglicht, andererseits aber war es eine kaum zu überschätzende Leistung kritisch sichtender und verstehend darstellender theologischer Arbeit. Deren Mitte war wie im Judentum das Bemühen, die Gegenwart, das ist nun die Erscheinung Jesu wie das Werden der Kirche, im Licht *der Schrift* zu verstehen. Unsere Analysen ergaben immer wieder, daß in erstaunlichem Maße nicht lediglich Vorgegebenes über-

nommen, sondern in der Begriffssprache wie im Schriftverständnis wesentlich Neues geschaffen wurde. Diese theologische Arbeit, voran die Gestaltung der Jesusüberlieferung, wurde nicht einfach von „der Gemeinde“ als Kollektiv durchgeführt, sondern von „Aposteln, Propheten und Lehrern“ (1 Kor 12,28), voran von „den Aposteln“ in Jerusalem, die nach Gal 1,18 f in der ganzen Kirche als die maßgeblichen Zeugen galten. Sie haben diese Arbeit allerdings nicht als Chronisten, sondern missionarisch und katechetisch „lehrend“ und daher in ständigem Austausch mit der Gemeinde vollzogen (Apg 2,42; Röm 1,11 f). Die entscheidende Verstehenshilfe hatte ihnen Jesus selbst vermittelt (§ 19, 6—9). Die Jesusüberlieferung wurde als ein zentraler Inhalt des Lehrens in den Gemeinden weitergegeben und daher vorerst auch für ihr jeweiliges Verstehen weitergestaltet, aber sie wurde bis zur Redaktion durch Matthäus und Lukas als Bericht über das Damals verstanden, das die Gemeinde heute vom Osterkerygma her für ihre Situation zu beantworten hat. Sie ist bei aller Selbständigkeit der einzelnen Perikopen und Perikopensammlungen, wie die Übereinstimmung auch des Sonderguts in der Stilform anzeigt, als ein geschlossener Überlieferungskomplex gewachsen.

So entwickelte sich die älteste Christologie primär aus dem Dialog zwischen der Jesusüberlieferung und dem kerygmatischen Gemeindebekenntnis, und nicht, wie zuletzt *Helmut Köster* annahm, als ein Neben- und Nacheinander theologischer Entwürfe, die die Jesusüberlieferung kerygmatisch interpretierten. Sicher wurde dieser Dialog *schon in der palästinischen Urkirche in erstaunlicher Vielgestalt* geführt. Die Glieder der Gemeinde kamen aus verschiedenen jüdischen Traditionen und brachten so die große religiöse Mannigfaltigkeit des Judentums in die Gemeinde ein. Zudem führte die Stellungnahme zu den neu auf sie zukommenden Fragen, vor allem des Verfahrens bei der Mission und des Verhaltens gegenüber dem Gesetz und dem Tempel, zu weiteren Differenzierungen. Die Spannung zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ war sicher nicht die einzige (Apg 6,1). Auf die Vertreter der palästinischen Kirche beriefen sich nicht nur Paulus, sondern auch die Judaisten in Galatien (Gal 2,6—9) und die Pneumatiker in Korinth (1 Kor 1,12). Die je eigenen Standpunkte des Petrus und des Herrnbruders Jakobus strahlten bis nach Antiochien und darüber hinaus aus (Gal 2,11—13). Vor allem aber gingen von der palästinischen Kirche nicht nur die synoptische Jesusüberlieferung, sondern auch die ersten Ansätze der johanneischen aus. Entscheidend ist, daß diese theologische Vielgestalt *nicht*, wie seit *Ferdinand Christian Baur* weithin üblich, *nach dem Modell der jüdischen hairesis*, der Sonderrichtungen wie Pharisäer und Essener, und erst recht nicht nach dem Modell *hellenistischer Philosophenschulen* gesehen werden darf, denn solche Gruppen- und Schulbildung widerspricht

dem Wesen der Gemeinde. In ihr gilt nur das Dienen, das die verschiedenen Gaben anwendet.

Das machte Paulus im 1. Korintherbrief geltend (11,18 f; 12,4—6), als sich die Gemeinde von Korinth der Schul- und Gruppenbildung ihrer Umwelt anpaßte (1 Kor 1,12). Dies geht jedoch bereits aus der Jesusüberlieferung hervor (vgl. Lk 11,39—47; Mk 10,41—45).

Daher haben wir die unterschiedlichen christologischen Konzeptionen zunächst nicht nach jenen Modellen auf verschiedene Gemeinden und Gemeindegruppen aufzuteilen, sondern zu fragen, ob sie nicht als einander ergänzende Vielgestalt der Verkündigung in derselben Gemeinde verstanden werden können. Dadurch wird die Differenzierung nicht harmonistisch nivelliert, sondern der geschichtlichen Situation gemäß profiliert. Zugleich tritt die Frage nach der Grenze der Vielgestalt in den Blick, die durch die jüdisch-hellenistische Vorstellung der Schulrichtungen relativiert wird. Durch diese Fragestellung wird ein Strukturbild der palästinischen Urkirche gewonnen, das den Quellen entspricht; denn auch nach den Paulusbriefen war sie *eine spannungsreiche Dienstgemeinschaft*, die gerade nicht ein Nebeneinander von Gruppen werden sollte.

Das Bild der palästinischen Urkirche tritt demnach weithin erst durch ihre *Wirkungsgeschichte in der hellenistischen Kirche* in Erscheinung. Ob sich die Grundstruktur ihrer Christologie, die *dialogische Korrespondenz zwischen der Jesusüberlieferung und dem kerygmatischen Gemeindebekenntnis*, in der hellenistischen Gemeinde weiter durchhielt, das wird zunächst an der Frage „Paulus und die synoptische Jesusüberlieferung“ zu prüfen sein (§ 28,4). An dem breiten Material, das bei Paulus vorliegt, wird dann auch die Frage der Interpretamente, die bei der Ausarbeitung der frühchristlichen Theologie verwendet wurden, noch genauer geklärt werden müssen (§ 29).

### Dritter Hauptteil

## PAULUS UND DAS HELLENISTISCHE CHRISTENTUM

### Einführung

#### § 27: Das Problem des hellenistischen Christentums

Wilhelm Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, ZNW 13 (1912) 320—337 (Neudr. in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. Karl Heinrich Rengstorff, 1964, 124—143); Reginald H. Fuller, The Foundations of New Testament Christology, 1965; Horst Robert Balz, Methodische Probleme der neutestamentlichen Theologie, 1967 (bes. 129—137); J. N. Sevenster, Do You know Greek? 1968; Martin Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte, Festschr. f. O. Cullmann, hg. v. Heinrich Baltensweiler und Bo Reicke, 1972, 43—67; J. Howard Marshall, Palestinian and Hellenistic Christianity: Some Critical Comment, NTS 19 (1972/73) 271—287; Bultmann, Theol. § 9—15; Hahn, Hoheitstitel, bes. 11 f; Conzelmann, Theol. § 4.

#### 1. Zur Diskussion

a) *Wilhelm Heitmüller* trat 1912 mit der These hervor<sup>1</sup>: „Paulus ist von Jesus nicht nur durch die Urgemeinde getrennt, sondern noch durch ein weiteres Glied. Die Entwicklungsreihe lautet: Jesus — Urgemeinde — hellenistisches Christentum — Paulus“. Und das bedeutet nach *Heitmüller*: Paulus ist von Jesus und dem palästinischen Christentum viel weiter entfernt, als man bislang meinte. Er hat das Christentum nicht in Jerusalem, sondern in den hellenistischen Gemeinden von Damaskus und Antiochien kennengelernt. Seine Berührung mit Jerusalem beschränkt sich auf einen 14tägigen Besuch bei Petrus und Jakobus drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal 1,18). Im übrigen aber geht er vom hellenistischen Christentum aus. Die Traditionen, auf die er sich in 1 Kor 11,23 ff und 15,3 ff beruft, stammen nicht aus Jerusalem, sondern aus Antiochien. Das hellenistische Christentum aber war in seiner Struktur grundlegend anders als das palästinische.

Wie das hellenistische Christentum aussah, von dem Paulus ausging, versuchte erstmals *Wilhelm Bousset* zu rekonstruieren<sup>2</sup>, und zwar in der Weise, daß der Leser den Eindruck gewinnt, palästinisches und hellenistisches Christentum seien zwei verschiedene Religionen gewesen: Während die Christen in Jerusalem Jesus als den kommenden Menschensohn erwarteten, verehrten sie ihn in Antiochien als den himmlischen

<sup>1</sup> AaO, 330.

<sup>2</sup> Kyrios, bes. 75—104.

Kyrios. Während die Mahlfeier in Jerusalem ein eschatologisches Freudenmahl war, wurde sie in Antiochien als ein Mysterienmahl begangen.

b) *Rudolf Bultmann* pflichtete dieser Sicht der historischen Erscheinungen ausdrücklich bei und entwarf als erster im Rahmen einer Neutestamentlichen Theologie ein entsprechendes Gesamtbild des hellenistischen Christentums<sup>3</sup>. Und zwar rekonstruierte er das Kerygma der hellenistischen Gemeinden aus dem, was in der christlichen Literatur von den paulinischen Briefen bis zu den Apostolischen Vätern als allgemein verbreitete Auffassung vorausgesetzt wird. Freilich ist diese Rekonstruktion nicht nur hypothetisch, sondern abstrakt: In dieser Gestalt wurde das Kerygma nirgends vertreten. Diese Darstellung wird der Struktur des hellenistischen Christentums nicht gerecht.

## 2. Die Struktur des hellenistischen Christentums

In *Antiochien* war um 40 eine sich vom Gesetz lösende Gemeinde aus Juden und Heiden, die Muttergemeinde des „Heidenchristentums“ in der hellenistischen Welt, entstanden (Apg 11,20—26; Gal 2,3 ff.11 ff). Kaum zehn Jahre nach diesem Anfang, im Jahre 49, wies der Kaiser Claudius die Juden aus Rom aus, weil sie „auf Betreiben eines gewissen Chrestus (*impulsore Chresto*) in heftigen Aufruhr geraten“ waren<sup>4</sup>. Die Unruhe in den Synagogen war wohl entstanden, als Judenchristen, die im Zuge des Weltverkehrs nach Rom kamen, ein Christentum antiochenischer Prägung in den Synagogen vertraten. Der Römerbrief setzt in Rom dieselbe Gemeindesituation voraus wie die Apostelgeschichte in Antiochien. Was in Antiochien geschehen war, vollzog sich von dort aus oder in analoger Weise bald in vielen hellenistischen Städten. Welche *theologischen Probleme* brachte dieser Schritt von Jerusalem nach Antiochien mit sich?

a) Die Religionsgeschichtliche Schule sah hier vor allem den *Übergang von einem Kulturbereich in einen anderen*. Sie brachte damit einen wichtigen Aspekt in die Forschung ein, die vordem alle Differenzen immer nur auf die Auseinandersetzung zwischen Paulus, Petrus und Jakobus über das Gesetz zurückgeführt hatte. Das Evangelium wie die Existenz der Kirche mußten ja tatsächlich aus der Sprach- und Vorstellungswelt des palästinischen Judentums in die des Hellenismus übertragen werden. Wir sehen heute jedoch, daß die Grenze zwischen beiden Bereichen fließender war, als jene Forscher annahmen. Palästinisch-jüdische und hellenistische Kultur griffen gerade in den Kreisen, unter denen das Christentum Fuß faßte, sehr stark ineinander. Elemente hellenistischer Weltanschauung waren trotz aller Abwehr auch in das palästinische Judentum sehr erheblich eingedrungen<sup>5</sup>. Vor allem aber hatten sich schon in

<sup>3</sup> GluV I, 188 f; Theol. § 9—15.

<sup>4</sup> Sueton, Vita Claudii 25, zur Datierung s. Goppelt, Apostolische Zeit, 42, Anm. 4.

<sup>5</sup> Martin Hengel, Judentum und Hellenismus, 1973<sup>2</sup>.

Jerusalem fast gleichzeitig mit der aramäischen auch eine griechische Gemeinde aus Diasporajuden gebildet, so daß die christlichen Traditionen im Grunde von Anfang an zweisprachig formuliert wurden (§ 25,5 d). Außerhalb Palästinas aber entstanden und gestalteten sich die ersten Gemeinden an allen wichtigen Plätzen im Umkreis des Diasporajudentums; in den meisten von ihnen behielten die Judenchristen eine gewichtige Stimme. Wir können den Unterschied in dieser Hinsicht daher nur so umschreiben: In Jerusalem standen Evangelium und Kirche überwiegend in der Sphäre palästinisch-jüdischen Denkens, in Antiochien überwiegend in der hellenistischen Denkens. Mit dieser Einschränkung wollen die sich daraus ergebenden verschiedenen Gestaltungen der Verkündigung, des kirchlichen Lebens und der Theologie beachtet werden. Es ergibt sich in den Lebensäußerungen der Christen ein Spektrum, das von einem aramäischen Judenchristentum über ein hellenistisches zu einem hellenistischen Heidenchristentum reicht. *Dieses Spektrum stellt sich jedoch soziologisch gemeinhin nicht in einer zeitlichen und räumlichen Aufteilung auf Gemeinden und Gemeindegruppen dar, sondern in Strömungen, die weithin nebeneinander herlaufen*<sup>6</sup>. Sie waren, wie an den Parteien in Jerusalem (Apg 6,1) und in Korinth (1 Kor 1,11 f) sichtbar wird, vielfach am selben Ort wirksam. Sie traten außerdem so gut wie nie als „reine“ Typen auf. In dieser Perspektive gesehen aber kann die Unterscheidung dieser Typen der historischen Herleitung und Charakterisierung frühchristlicher Äußerungen dienen, wenn man die übrigen Aspekte der Strukturanalyse darüber nicht vernachlässigt.

Sachlich sind die Vorgänge, die sich bei dem ersten Übergang des Evangeliums von einem Kulturkreis in einen anderen vollzogen haben, für uns, die wir uns heute um eine theologisch angemessene Analyse und Gestaltung entsprechender Vorgänge in Asien und Afrika bemühen, von besonderem Interesse. Insbesondere ist es wichtig zu sehen, daß bei jenem ersten Grenzübergang das Evangelium nicht einfach in bereitstehende Gefäße umgegossen wurde, sondern *daß sich der neue Inhalt auch neue Gefäße, eigene Begriffssprachen und Lebensformen schuf*. Aus der neuen Verkündigungssituation ergaben sich neue Glaubensformeln und paränetische Schemata. Zugleich aber wurden grundlegende Traditionen aus der palästinischen Urkirche übernommen und festgehalten. Die helleni-

<sup>6</sup> Dies betonen nun mit Recht J. Howard Marshall (§ 27 Lit.), 272 f. 286, und Martin Hengel (§ 27 Lit.), 43—67. Letzterer erinnert vor allem daran, daß sich die Entwicklung von Jesu Ausgang bis zu der Christologie, die Paulus vertritt, in längstens 15 Jahren, vielfach sogar in noch kürzerer Frist, vollzog. Nun kann man freilich andererseits an der akuten Hellenisierung des Christentums, gegen die sich Paulus im 1. Korintherbrief wendet, sehen, wie rasch eine totale Verfremdung eintreten konnte; allerdings darf auch dieser Vorgang nicht verallgemeinert werden. — Jedenfalls verteilt noch Ferdinand Hahn (Hoheitstitel, bes. 11 f) die Entwicklung der christologischen Prädikate viel zu schematisch auf die genannten vier Strömungen.

stischen Gemeinden suchten nicht nur die hellenistischen Menschen zu gewinnen, sondern auch die Gemeinschaft mit den Gemeinden in Palästina zu halten. Sie wußten sich in der Lehre wie in der Lebensgestaltung füreinander verantwortlich. Dem dienten nicht zuletzt enge personale Kontakte. Palästinisches und hellenistisches Christentum haben sich daher nicht in der Weise auseinandergelebt, wie die weit auseinanderliegende Herkunft ihrer Begriffssprachen zunächst vermuten ließ.

b) Der Schritt von Jerusalem nach Antiochien war jedoch noch mehr als nur ein Übergang des Evangeliums von einem Kulturkreis in einen anderen, wie er sich bis heute ähnlich vielfach wiederholte. Er war *das einmalige und für alle Zeiten grundlegende Heraustreten aus dem Bereich des alten Bundesvolkes*. Die Judenchristen in Palästina waren von dem Gott des AT her zu dem Bekenntnis gekommen: Jesus ist der Verheißene. Sie riefen Israel zu der Verheißung seines Gottes. Sie lebten mit Israel zusammen im Rahmen des Gesetzes. Aber wer war Jesus für die unbeschnittenen Heidenchristen in Antiochien? Er mußte für sie eine hellenistische Erlösergottheit wie Serapis und Isis werden, wenn er nicht der Verheißene des AT blieb. Sollten also auch sie das AT als kanonische Schrift übernehmen? Aber sie beachteten ja, anders als die Judenchristen, den für die Juden entscheidenden Teil der Schrift, nämlich das Gesetz, nicht, — auch und gerade um ihres Glaubens willen. Es lag nahe, daß sie die kanonische Schrift der Judenchristen ganz beiseite ließen. In der gnostischen Bewegung, gegen deren Vorläufer sich Paulus im 1. Korintherbrief und im Kolosserbrief wendet, wurde Jesus von dem Gott des AT gelöst und als hellenistischer Erlöser mißverstanden, obgleich man vielfach atl.-jüdische Traditionen ebenso bereitwillig aufnahm wie hellenistische. Sollten die Heidenchristen nicht zu einer synkretistischen Religionsgemeinschaft werden, so mußte für sie die Erscheinung Jesu und das AT theologisch zu einer neuen Einheit verbunden werden. Das gleiche war mit anderen Vorzeichen aber auch für die Judenchristen Jerusalems nötig, sollten sie nicht zu einer jüdischen Sekte werden. Diese Aufgabe, Jesus und das AT theologisch zu verbinden und dadurch das Evangelium für *eine* Kirche aus Juden und Heiden zu gestalten, war das entscheidende kirchlich-theologische Problem jener Stunde<sup>7</sup>.

Um diese einmalige Aufgabe zu lösen, wurde, außerhalb aller Kontinuität, ein Mensch zum Apostel berufen, der Jesus nicht nachgefolgt war, der Diasporajude *Paulus aus Tarsus*. Er hat nicht als theologisches Schulhaupt das universalistische Christentum geschaffen (*Ferdinand*

<sup>7</sup> Dies wird in der Forschung vielfach nicht gesehen, weil man annimmt, die Erscheinung Jesu sei lediglich mit Hilfe atl.-jüdischer und hellenistischer Traditionen interpretiert, aber nicht ernsthaft als die Erfüllung der Schrift verstanden worden (vgl. § 30).

*Christian Baur*<sup>8</sup>. Er stand auch nicht als der unverstandene große Theologe über dem populären Heidenchristentum (*Adolf Harnack*)<sup>9</sup>, er hat auch nicht nur als führender Theologe das mythisierte hellenistische Christentum kritisch geklärt (*Rudolf Bultmann*)<sup>10</sup>. Er hat vielmehr im missionarischen und pastoralen Vollzug durch grundlegende theologische Lösungen das Evangelium für die Kirche aus Juden und Heiden entworfen. In diesem Sinn war er, was er sein wollte, Apostel Jesu Christi für die Heidenvölker (Röm 1,1.5).

Am Ende seines Wirkens im Osten legte er der unabhängig von ihm entstandenen Gemeinde der Welthauptstadt das Evangelium genau in der Gestalt vor, wie es durch die gesamtkirchliche Situation gefordert war, nämlich als das Evangelium, das Juden und Heiden durch Glauben rechtfertigt, „unabhängig vom Gesetz“ und doch „dem Gesetz und den Propheten“, d. h. der Schrift, gemäß (Röm 1,16 f; 3,21). Als Apostel in diesem Sinn wurde er in der Kirche zwischen Antiochien und Rom grundsätzlich anerkannt. Bereits für den 1. Clemensbrief (ca. 96 in Rom) und für Ignatius von Antiochien (ca. 110) waren seine Briefe normatives Christuszeugnis; das war nur möglich, weil sie inzwischen als solches bewahrt wurden. Geschichtlich entscheidend war nicht sein theologischer Einfluß — er war überraschend gering<sup>11</sup> —, sondern die grundsätzliche Anerkennung seines Evangeliums als verbindlicher Richtlinie.

### 3. Folgerungen für die Darstellung der Neutestamentlichen Theologie

Was folgt aus dieser Struktur des hellenistischen Christentums für die Darstellung der Neutestamentlichen Theologie? Ein Versuch, das Durchschnittskerygma der hellenistischen Kirche darzustellen, wie ihn *Bult-*

<sup>8</sup> „Der paulinische Lehrbegriff ist das bedeutendste Moment in der Entwicklungsgeschichte des Urchristentums . . . Ist nun das Christentum das, was es seinem wahren Wesen nach ist, erst im Unterschied vom Judentum, in dem bestimmten Bewusstsein seines vom Judentum verschiedenen Principis, so ist es erst durch den Apostel Paulus zu dieser selbstständigen absoluten Bedeutung erhoben worden . . .“ (Ferdinand Christian Baur, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. v. Ferdinand Friedrich Baur, 1864 [Neudr. 1963], 128).

<sup>9</sup> „ . . . die Lehrbildung in der Heidenkirche (knüpft) nicht an die Gesamterscheinung der paulinischen Theologie an, sondern lediglich an gewisse Grundgedanken, die dem Apostel nur teilweise eigentümlich waren. Sein Eigentümlichstes hat nicht anders als stossweise auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre eingewirkt“ (Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909<sup>4</sup>, 102).

<sup>10</sup> „Die geschichtliche Stellung des Paulus ist dadurch bezeichnet, daß er, im Rahmen des hellenistischen Christentums stehend, die theologischen Motive, die im Kerygma der hellenistischen Gemeinde wirksam waren, zur Klarheit des theologischen Gedankens erhoben, die im hellenistischen Kerygma sich bergenden Fragen bewußt gemacht und zur Entscheidung geführt hat und so . . . zum Begründer einer christlichen Theologie geworden ist“ (Bultmann, Theol. 188).

<sup>11</sup> Karl Hermann Schelke, Paulus, Lehrer der Väter, 1959<sup>2</sup>.



mann unternimmt, führt zu unhistorischen Abstraktionen. *Historische Realitäten waren immer nur Traditionen und die von ihnen ausgehende jeweilige Verkündigung und Lebensgestaltung samt ihrer theologischen Reflexion.* Historisch erfaßbar und vor allem wirkungsgeschichtlich und theologisch relevant aber waren Verkündigung und Theologie des Paulus. Sie aber werden nur dann ihrer eigenen Herkunft und Intention gemäß wiedergegeben, wenn zugleich die Traditionen, von denen Paulus ausgeht, und die Situation, mit der er sich auseinandersetzt, in den Blick gerückt werden. Wird beides dargestellt, so entsteht ein historisch vertretbares Bild der Verkündigungssituation in der frühen hellenistischen Kirche und des für alle Zeiten der Kirche richtungweisenden paulinischen Evangeliums.

## KAPITEL I

# Die Voraussetzungen der paulinischen Theologie

## § 28: Der Weg des Paulus und die christlichen Traditionen

*Zur Forschungsgeschichte:* Albert Schweitzer, Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1911; Rudolf Bultmann, Zur Geschichte der Paulusforschung, ThR 1 (1929), 26—59; 6 (1934), 229—246; 8 (1936), 1—22; A. M. Denis, S. Paul dans la littérature récente, EphTheol Lov 26 (1950), 383—408; Gerhard Delling, Zum neueren Paulusverständnis, NovTest 4 (1960), 95—121; Bédaride, Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung, 1964 (Lit!). — *Gesamtdarstellungen von Leben und Werk des Paulus:* Wilhelm Bousset, Der Apostel Paulus, 1906; William Wrede, Paulus, 1904 (1907<sup>2</sup>); Adolf Deissmann, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze 1911 (1925<sup>2</sup>); Paul Feine, Der Apostel Paulus. Das Ringen um das geschichtliche Verständnis des Paulus, 1927; Karl Pieper, Paulus, seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit, 1929; Arthur Darby Nock, Paulus, 1940; Elis Gideon Gulin, Paulus, 1945; Walther von Loewenich, Paulus. Sein Leben und Werk, 1949<sup>2</sup>; John Knox, Chapters in a Life of Paul, 1950; Guseppe Ricciotti, Der Apostel Paulus, 1950 (umfassender Überblick über den zeitgeschichtlichen Hintergrund und über die ältere Forschung!); Martin Dibelius — Werner Georg Kümmel, Paulus, 1951 (1970<sup>4</sup>); Erich Fascher, Paulus, in: PW, Suppl. VIII, 1956, 431—466; Josto Perez de Urbel, S. Paul, Sa vie et son temps, 1956; Günther Bornkamm, Paulus, RGG<sup>3</sup> V, 166—190; Günther Bornkamm, Paulus, Urban TB 119, 1969 (1970<sup>2</sup>); Otto Kuss, Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche, 1971. — *Darstellungen der paulinischen Theologie:* Ernst Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, 1929; Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1930; Hans-Joachim Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, 1959; D. E. H. Whiteley, The Theology of St. Paul, 1964; Robert C. Tannehill, Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology, 1967; Ernst Käsemann, Paulinische Perspektiven, 1969 (1972<sup>2</sup>); Herman Ridderbos, Paulus. Ein Entwurf seiner Theologie, 1970; Georg Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriss, 1972. — *Zu 1:* Werner Georg Kümmel, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929 (Neudruck in: ders., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, 1974); Hans Windisch, Paulus und das Judentum, 1935; Wilfred Lawrence Knox, St. Paul and the Church of the Gentiles, 1939; Eduard Pfaff, Die Bekehrung des H. Paulus in der Exegese des 20. Jahrhunderts, 1942 (ältere Lit.); Philippe-H. Menoud, Révélation et Tradition. L'influence de la conversion de Paul sur sa théologie, Verbum Caro 7 (1953), 2—10; Johannes Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, 1954; H. G. Wood, The Conversion of St. Paul: Its Nature, Antecedents and Consequences, NTS 1 (1954/55) 276—282; Ulrich Wilkens, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem, ZThK 56 (1959), 273—293 (= ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien,

1974, 11—32. — *Zu 2—4*: Otto Michel, *Paulus und seine Bibel*, 1929; Hans Windisch, *Paulus und Christus. Ein biblisch-religionsgeschichtlicher Vergleich*, 1934; Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, 1964 (1972<sup>4</sup>); Josef Blank, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*, 1968.

### 1. Vorbemerkung: Die Quellen<sup>1</sup>

Allgemein anerkannt sind als authentische Quellen für Paulus der Großteil der dreizehn Briefe, die im Neuen Testament unter seinem Namen überliefert werden, nämlich Röm, 1. 2. Kor, Gal, Phil, Phlm, 1 Thess. Ihnen dürfte trotz mancher Eigenarten auch der *Kolossierbrief* und der *2. Thessalonicherbrief* zuzuzählen sein; jedoch ist bei ihnen die innere Einheit der paulinischen Aussagen besonders sorgfältig zu prüfen. Der dem *Kolossierbrief* verwandte *Epheserbrief* hebt sich in Sprache und Darstellungsweise so stark von den bisher genannten Briefen ab, daß sich seine Aussagen im Rahmen einer Darstellung der paulinischen Theologie immer nur mit Abstand vermerken lassen. Die *Pastoralbriefe* schließlich sind nach Begriffssprache und theologischem Inhalt eindeutig der späteren Paulusschule zuzuweisen und bedürfen einer eigenen Darstellung. Erst recht stammen die Paulusreden der Apostelgeschichte nicht von ihm, sondern von Lukas und seinen Traditionen<sup>2</sup>. Bei den biographischen Angaben der Apostelgeschichte ist ein ständiger kritischer Vergleich mit den Selbstaussagen der Paulusbriefe nötig<sup>3</sup>. Die *apokryphe Paulus-Literatur* hat keinerlei zuverlässige Überlieferungen festgehalten.

Die Beobachtung terminologischer und inhaltlicher Differenzen innerhalb der Briefe führt zu den Fragen: Wie weit beruhen sie auf der Verarbeitung fremder Tradition? Müssen wir mit Entwicklungen innerhalb der paulinischen Theologie rechnen<sup>4</sup>? Waren die Mitarbeiter des Apostels an der Abfassung der Briefe beteiligt?

### 2. Werdegang und Weg

Auf die Biographie des Paulus können wir hier nicht im einzelnen eingehen<sup>5</sup>; wir halten nur fest, was für das Verständnis seiner Theologie wichtig ist.

a) Aus dem *Werdegang des Apostels*<sup>6</sup> ist dreierlei für seine Theologie wichtig geworden:

1. Paulus wurde als „Hebräer von Hebräern“, d. h. in einer den Traditionen der Väter verpflichteten Familie, wohl um die Zeitwende in der

<sup>1</sup> Die folgende Beurteilung der Quellen stimmt im wesentlichen mit der Auffassung von Werner Georg Kümmel (Einleitung, §§ 12—24) überein.

<sup>2</sup> Martin Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung*, in: ders., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1953<sup>2</sup>, 120—162.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu zuletzt Christoph Burckard, *Der dreizehnte Zeuge*, 1970.

<sup>4</sup> Zur Diskussion: Charles Buck — G. Taylor, *Saint Paul. A Study of the Development of his Thought*, 1969; Werner Georg Kümmel, *Das Problem der Entwicklung in der Theologie des Paulus*, *NTSt* 18 (1972), 457 f.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Günther Bornkamm, *Paulus*, 1969, 27—120.

<sup>6</sup> Die Fragen um die vorchristliche Vergangenheit des Paulus wurden zuletzt von Josef Blank (aaO [§ 28 Lit.] 238—249) und Christoph Burckard (aaO [Anm. 3]) untersucht.

hellenistischen Stadt Tarsus in Cilicien geboren (Phil 3,5 f; Apg 21,39; 22,3). Er war also Diasporajude und kannte als solcher von Jugend auf die hellenistische Welt, soweit sie einem gesetzestreuen Juden zugänglich war.

2. Seine Bindung an das Judentum wurde durch ein Studium der Schriftgelehrsamkeit in Jerusalem vertieft (Apg 26,5). Wenn Paulus in Gal 1,22 bemerkt, er sei den christlichen Gemeinden Judäas nicht persönlich bekannt gewesen, so nötigt dies keineswegs dazu, einen Aufenthalt des Paulus in Jerusalem in seiner vorchristlichen Zeit überhaupt zu bestreiten<sup>7</sup>, mag auch an den Angaben der Apostelgeschichte über seine Tätigkeit als Verfolger einiges abzustreichen sein<sup>8</sup>. Paulus war demnach vor seiner Bekehrung Rabbinenschüler pharisäischer Richtung; das letzte betont er in Gal 1,14 selbst, das erste erklärt am besten die intensive und kunstvolle Auswertung der Schrift in seinen Briefen.

3. Diesem Weg entspricht, was er in Gal 1,13 f über seine vorchristliche Einstellung zu der Jesusbewegung sagt: Er eiferte für das Gesetz und verfolgte die Gemeinde des gekreuzigten Christus! Das Damaskuserlebnis war für ihn nicht der lösende Abschluß einer seelischen Entwicklung, sondern der unerwartete harte Bruch mit dem Bisherigen (Phil 3,6). Er konnte in ihm nur eine von außen auf ihn zukommende Selbstoffenbarung des Auferstandenen sehen, die er grundsätzlich den Ostererlebnissen der Urapostel an die Seite stellte (1 Kor 15,8; 9,1; Gal 1,15 f; vgl. Apg 9,1—9; 22,3—11; 26,9—18). Sie galt ihm zugleich als Berufung zum Glauben und zum Apostolat. So erschienen ihm auf Grund seines eigenen Weges der Eifer für das Gesetz und der Glaube an den Gekreuzigten als den Messias als ausschließliche Gegensätze. Hier liegt der Ansatz seiner christlichen Existenz wie seiner Theologie.

b) Der *Weg des Paulus als Apostel* verlief in folgenden Phasen: 1. Eine vorbereitende Zeit begrenzten Wirkens im Nabatäerreich und in Cilicien währte wohl von 32/34 bis gegen 40 (Gal 1,15—24; 2 Kor 11,32 f; Apg 9,19—30). In sie fiel eine bemerkenswerte Begegnung mit den Vertretern der Jerusalemer Urgemeinde drei Jahre nach seiner Bekehrung (Gal 1, 18 f). 2. Die eigentliche Aufgabe wurde ihm eröffnet, als er in die Muttergemeinde des Heidenchristentums nach Antiochien geholt wurde (Apg 11,25—30). 3. Von hier aus begann mit der sogenannten *ersten Missionsreise* ein weit gespanntes missionarisches und pastorales Wirken, durch das historisch gesehen die Kirche im kulturellen Zentrum der damaligen Welt, der griechischen Welt Kleinasiens und Griechenlands, begründet

<sup>7</sup> So Bultmann, Theol. 188; Hans Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, 1969, 46 f; doch dagegen Martin Hengel, aaO (§ 27 Lit.), 49.

<sup>8</sup> Burchard, aaO (Anm. 3), 40—50.

wurde. Höhepunkte dieses Wirkens waren das Apostelkonzil in Jerusalem (Gal 2,1—10; Apg 15,1—35) und die Kollektenreise nach Jerusalem, die mit seiner Verhaftung endete (Röm 15,25—32; Apg 21,15—36). Diese Phase, durch die der Apostel wurde, was er war, umfaßte das knappe Jahrzehnt von 46—56. 4. Die letzte Phase, die Gefangenschaft in Cäsarea und Rom, währte von ca. 56 bis ca. 62/63. Sie endete mit dem Martyrium in Rom (1 Clem 5,4—7; 2 Tim 4,16); vielleicht war er in der Zwischenzeit kurz freigekommen und hat die Gemeinden im Osten besucht (Eus KG 2,22,2 ff nach 2 Tim 4,13).

### 3. Die Übermittlung des Evangeliums an Paulus

#### a) Der Ansatz und das Problem

Woher kannte Paulus auf Grund seines Werdegangs das Evangelium, das zu vertreten drei Jahrzehnte hindurch sein Lebensinhalt war?

Auf diese Frage gibt Paulus in Gal 1 und in 1 Kor 15 einander äußerlich widersprechende Antworten, deren Widerstreit das hier vorliegende grundsätzliche Problem erkennen läßt. Gal 1,11 f: „Ich tue euch, Brüder, kund das Evangelium . . ., denn ich habe es nicht (als Tradition) von Menschen übernommen und gelehrt erhalten, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi“. Und 1 Kor 15,1.3: „Ich tue euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch verkündigt habe . . .; denn ich habe euch zuerst (als Tradition) überliefert, was ich auch (als Tradition) übernommen habe, daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift und begraben wurde . . .“. So ist das Evangelium nach Gal 1 die Offenbarung, daß der Gekreuzigte der Vertreter Gottes sei, und nach 1 Kor 15 eine Tradition, die heilsgeschichtliche Vorgänge aus Glauben bezeugt (§ 36,4).

Wie verhalten sich diese beiden Bestimmungen des Evangeliums zueinander? Die Antworten der Exegeten sind ein Spiegelbild verschiedener theologischer und kirchlicher Richtungen.

Nach *Rudolf Bultmann* ist Gal 1 eine genuine, 1 Kor 15 aber eine inkonsequente Äußerung des Apostels<sup>9</sup>. Das Evangelium ist seinem Wesen nach pneumatisch-kerygmatische Tradition; es kann nicht in Lehrformeln festgelegt, sondern immer nur durch Verkündigung weitergegeben werden, die wieder Verkündigung erzeugt. Gegenüber dieser Sicht der Kerygmtheologie legen der Katholik *Heinrich Schlier* und der anglikanische Patristiker *J. N. D. Kelly* den Akzent auf 1 Kor 15, indem sie betonen, Evangelium sei die Anwendung einer feststehenden Tradition auf die jeweilige Situation<sup>10</sup>.

War Paulus also inkonsequent, hat er sich mit den beiden Äußerungen zu sehr von der Situation bestimmen lassen? Sicher, er betont in Gal 1 gegenüber einem sich historisch legitimierenden Judentum die *Unmittel-*

<sup>9</sup> Theol. § 54, 2 f.

<sup>10</sup> Heinrich Schlier, *Die Zeit der Kirche*, 1956, 216 f.; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 1952<sup>2</sup>, 11 f.

barkeit der Offenbarung von oben und in 1 Kor 15 gegenüber einem geschichtslosen Pneumatikertum die *geschichtliche Tradition*. Er vermag beides gleichermaßen zu betonen, weil es für ihn zusammengehört. Es hatte sich in seinem eigenen Weg verbunden: Vor Damaskus wurde ihm die Erhöhung des Gekreuzigten zu Gott und damit der Sinn der geschichtlichen Erscheinung Jesu erschlossen. Das war jedoch nur möglich, weil er die geschichtliche Erscheinung als solche durch die christliche Tradition bereits kannte. Und er kannte nicht nur die pure Behauptung, ein Gekreuzigter sei der Messias, sondern auch das Osterkerygma und wohl einiges aus der Jesusüberlieferung, etwa den Grundbestand der Missionspredigt (§ 25,1). An dieser seiner eigenen Erfahrung aber wird grundsätzlich deutlich: Das *Evangelium ist seinem Wesen nach immer geschichtliche Tradition und pneumatisches Kerygma zugleich*. Sofern es nämlich Nachricht von Jesu Weg, Werk und Person, also von auch geschichtlichen Vorgängen ist, kann es nur als formulierte geschichtliche Tradition weitergegeben werden. Evangelium, Heilsbotschaft von Gott her, aber wird diese Tradition nur, wenn sie als kerygmatische Anrede begegnet. So hat Paulus ja auch in 1 Kor 15 die Tradition nicht nur rezitiert, sondern im Verlauf des Kapitels kerygmatisch interpretiert. Ebenso wird die traditionelle christologische Umschreibung des Evangeliums in Röm 1, 2—4 sogleich in den Themasätzen des Römerbriefes (1,16 f) soteriologisch interpretiert und in diesem Sinn weiterhin bis zum Ende des Briefes kerygmatisch entfaltet<sup>11</sup>.

Demnach geht die paulinische Theologie inhaltlich von der Tradition des Osterkerygmas und dem Damaskuserlebnis zugleich aus. Die unmittelbare Offenbarung erschloß ihm den verstehenden Zugang zu der Tradition. Es widerfuhr ihm dabei jedoch grundsätzlich nichts anderes als jedem, der vom pneumatischen Kerygma getroffen wird. Deshalb macht Paulus in Röm 1 wie in 1 Kor 15 die kerygmatische Entfaltung des tradierten Osterkerygmas und nicht das Damaskuserlebnis zum Prinzip seiner Theologie.

#### b) Die hinter dem paulinischen Evangelium stehenden Traditionen

Ausdrückliche Hinweise und formgeschichtliche Analysen lassen in den Briefen *drei verschiedene Arten von Traditionen* erkennen:

1. Grundlegend sind sichtlich *Lehr- und Bekenntnisformeln*<sup>12</sup>, die Jesu Sterben und Auferstehen christologisch und soteriologisch umschreiben. Sie gehen teils auf die palästinische Kirche zurück (1 Kor 15,3—5; Röm 1,3 f; 4,25; vielleicht auch 3,25 f u. a.), teils auch auf die hellenistische (1 Kor 12,3; Röm 10,9 u. a.). Letztere sind in 1 Thess 1,9 f; 1 Kor 8,6

<sup>11</sup> Peter Stuhlmacher, *Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts*, *EvTheol* 27 (1967), 374—389.

<sup>12</sup> Werner Kramer, *Christos*, bes. §§ 2—29.

durch Gottesbekenntnisse ergänzt und in Phil 2,6—11; Kol 1,15—20 zu Liedern entfaltet.

2. Daneben entnimmt Paulus der kirchlichen Überlieferung *paränetische Tradition*. Die Paränese in Röm 12 f berührt sich z. B. mehrfach mit der in 1 Petr 2,11—3,22. Diese Berührungen beruhen, wie man heute allgemein sieht<sup>13</sup>, nicht auf literarischer Verwendung, sondern auf gemeinsamer mündlicher Überlieferung. So erklären sich die z. T. wörtlichen Berührungen zwischen Röm 12,17 und 1 Petr 3,9 wie zwischen Röm 13,1—7 und 1 Petr 2,13—17.

3. Nur viermal verweist Paulus in seinen Briefen auf „Worte des Herrn“, das sind für ihn *Logien des irdischen Jesus*. Er hebt diese Worte besonders hervor: Während er alle seine pneumatischen Voten und Weisungen dem in der Gemeinde wirksamen Geist zur Diskussion ausliefert (1 Kor 14,37), sind die Herrenworte umgekehrt Kriterien des Geistes (1 Kor 7,10). Dennoch bilden sie keinen eigenen Überlieferungskomplex; sie stehen vielmehr innerhalb paränetischer (1 Kor 7,10; 9,14), liturgischer (1 Kor 11,23 ff) oder apokalyptischer Tradition (1 Thess 4,15). Vor allem in dem ersten Traditionskomplex, in der Paränese, läßt sich über die unmittelbaren Zitate hinaus durch traditionsgeschichtliche Analyse die stillschweigende Aufnahme weiterer Jesuslogien beobachten; genannt seien hier nur Röm 12,14.17; 13,7.10; 14,14; 1 Kor 4,12; 6,1 ff.7.

So wird bei Paulus die Jesusüberlieferung, die in den beiden Jahrzehnten nach dem Ende des Apostels in den synoptischen Evangelien niedergelegt wurde, als solche nirgends angesprochen oder wörtlich aufgenommen. Um diese seltsame Tatsache verständlich zu machen, bedarf es einer umfassenden Klärung des Verhältnisses zwischen Paulus und Jesus.

#### 4. Paulus und Jesus

##### a) Hat Paulus Jesus persönlich gekannt?

Nach den biographischen Angaben der Apostelgeschichte könnte er als Rabbinenschüler in Jerusalem Jesu Ende miterlebt haben (Apg 22,2 ff; 26,4). Selbst äußert er sich zu dieser Frage nur an einer einzigen Stelle: In 2 Kor 5,16 erklärt er Gegnern, die sein Apostolat in Frage stellen und sich ihm gegenüber auf den irdischen Jesus berufen: „Wenn wir auch Christus nach dem Fleisch gekannt haben, so kennen wir ihn jetzt nicht mehr.“ Die Wendung „dem Fleische nach“ (*kata sarka*) gehört grammatikalisch und sachlich zum Verb wie zum Objekt<sup>14</sup>. Der Satz besagt dem-

<sup>13</sup> Ernst Käsemann, Hdb. zu Röm 12,1.

<sup>14</sup> Josef Blank, aaO (§ 28 Lit.), 304—326 (dort eingehende Auseinandersetzung mit verschiedenen Auslegungsversuchen).

nach, daß das bloß menschliche Kennen des bloßen Menschen Jesus für Paulus abgetan ist. Irrelevant wäre also für ihn etwa der äußere Eindruck, wie ihn Pilatus oder Kaiphas von Jesus hatten. Ob Paulus selbst Jesus einmal in solcher äußeren menschlichen Weise kennengelernt hat, ist dem Satz nicht zu entnehmen; denn er kann realer, aber auch irrealer Konditionalsatz sein. Das Perfekt spricht zwar mehr für ersteres, doch muß die Frage letztlich offen bleiben<sup>15</sup>. Ungleich wichtiger ist nun allerdings eine weitere Frage:

b) Was bedeutet Jesu Erdenwirken für den Christen Paulus und für seine Theologie?

*Rudolf Bultmann* bezog in 2 Kor 5,16 „dem Fleische nach“ in der Sache ausschließlich auf „Christus“ und vertrat von da her mit Nachdruck die These, daß der irdische Jesus nach Paulus für den Glauben nicht mehr von Belang sei. Diese These war richtig, soweit *Bultmann* sie gegen den historischen Jesus seiner liberalen Lehrer richtete, der ja das Produkt eines bloß historischen Kennens, also eines Kennens „nach dem Fleisch“ war<sup>16</sup>. Aber ihre generelle Anwendung ist keineswegs berechtigt.

Zwar scheint sie auf den ersten Blick durch alles gedeckt zu werden, was Paulus direkt vom irdischen Jesus aufnimmt. Man kann, sieht man auf die erwähnten Daten, sicher zu Recht feststellen: „Aus der Geschichte Jesu ist für ihn bedeutsam nur die Tatsache, daß Jesus als Jude unter dem Gesetz geboren war und gelebt hatte (Gl 4,4) und daß er gekreuzigt worden war (Gl 3,1; 1.Kor 2,2; Phl 2,5 f usw.).“ „Tod und Auferstehung Jesu ist . . . im Grunde das Einzige, was für Paulus an der Person und dem Schicksal Jesu wichtig ist, — einbegriffen ist dabei die Menschwerdung und das Erdenleben Jesu als Tatsache, d. h. in ihrem *Daß*; — in ihrem *Wie* nur insofern, als Jesus ein konkreter, bestimmter Mensch, ein Jude, war . . . Dagegen spielen die Lebensführung und das Wirken Jesu . . . keine Rolle, sowenig wie seine Verkündigung“<sup>17</sup>. Dieser Befund stellt zugespitzt die Frage: Interessiert sich Paulus wirklich nur für das „Daß“ — der Gesandte Gottes wurde gekreuzigt, Gott aber hat ihn erhöht —, oder liegt ihm auch an dem „Wie“? An dieser Stelle kann ein inhaltlicher Vergleich zwischen der Verkündigung Jesu und der Theologie des Paulus zu einer weiterführenden Klärung helfen.

c) Die Theologie des Paulus und die Verkündigung Jesu

Lassen wir uns durch die Diskussion an die heute anstehende Frage heranführen! 1905 trat *William Wrede*, für die Religionsgeschichtliche Schule sprechend, mit der provozierenden These hervor: Paulus ist der zweite Stifter des Christentums. Er hat

<sup>15</sup> So auch *Blank*, ebd., 313—325.

<sup>16</sup> Theol. § 22,3. Letztlich widerspricht *Bultmann* mit dieser Interpretation seiner eigenen philologischen Analyse von 2 Kor 5,16.

<sup>17</sup> Theol. §§ 16; 33,1.



„das Christentum zur Erlösungsreligion gemacht“. Nach Paulus soll der Mensch an Erlösungstaten glauben, nach Jesus aber soll er sich Gott hingeben. „Jesus weiß von dem, was für Paulus das ein und alles ist, — nichts.“<sup>18</sup> Diese sachliche Distanz erklärte *Wilhelm Heitmüller* historisch mit der bereits erwähnten These, daß zwischen Jesus und Paulus nicht nur die Urgemeinde, sondern auch das hellenistische Christentum stehe (vgl. § 27,1). Und dieses erscheint denn auch in der Rekonstruktion durch *Wilhelm Bousset* als eine andere Religion.

*Rudolf Bultmann*, der dieses historisch-religionsgeschichtliche Bild übernahm<sup>19</sup>, gelangte jedoch zu dem völlig anderen theologischen Urteil, daß Paulus in der Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung sachlich mit Jesus übereinstimme<sup>20</sup>. Diese Übereinstimmung sei allerdings nicht durch einen historisch-traditionsgeschichtlichen Zusammenhang, sondern durch den gleichen Denkansatz zu erklären: Jesus wie Paulus sähen die Situation des Menschen durch Gottes eschatologisches Eingreifen bestimmt<sup>21</sup>.

Demgegenüber beruht die grundsätzliche sachliche Übereinstimmung zwischen Paulus und Jesus nach *Adolf Schlatter*<sup>22</sup> und *Julius Schniewind*<sup>23</sup> auf der Verarbeitung der Jesusüberlieferung unter dem Vorzeichen, daß der Erhöhte mit dem Gekreuzigten personengleich sei. Letzterer faßte seine Beobachtungen in dem hermeneutischen Programm zusammen: „Man kann kein Wort der Evangelien lesen, es sei denn von Paulus her.“ Und: „Wir verstehen kein Wort des Paulus, es sei denn von den Evangelien her.“<sup>24</sup> Beide aber vermochten nicht aufzuweisen, wie sich diese Verarbeitung eigentlich vollzog. So gelangt die letzte Untersuchung unserer Frage zu dem Schluß, daß *Schlatter*, *Schniewind* und *Bultmann* die drei Lösungen der Frage Paulus und Jesus repräsentierten, die heute ernsthaft diskutabel seien; letzterem sei jedoch der Vorzug zu geben, weil er einen klaren hermeneutischen Schlüssel biete<sup>25</sup>.

Von daher ergibt sich folgender Befund: Paulus stimmt anscheinend in wesentlichen Aussagen sachlich mit Jesus überein; eine Verwertung der Jesusüberlieferung ist jedoch nicht auszumachen. Das Problem spitzt sich also auf die hermeneutische Frage zu: Kann Paulus trotz seines äußeren Schweigens die Jesusüberlieferung gekannt und verarbeitet haben?

### 5. Das hermeneutische Verfahren des Paulus mit der Jesusüberlieferung

a) Kann Paulus die Jesusüberlieferung gekannt haben, obgleich er sie nicht erwähnt?

<sup>18</sup> Paulus, 1907<sup>2</sup>, 103.94. — In der selben Zeit wurde die bittere Pauluskritik in Paul de Lagardes Deutschen Schriften (1886), in Friedrich Nietzsches Antichrist (1888) und bei Houston Stewart Chamberlain (Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 1899) laut, zu deren Propagandisten nach 1933 Alfred Rosenberg (Der Mythos des 20. Jahrhunderts) wurde (vgl. Martin Dibelius, Paulus, 1964<sup>3</sup>, 6 f). — Repräsentativ für eine philosophische Pauluskritik von neomarxistischem Standpunkt ist Ernst Bloch, Atheismus im Christentum, 1969, 177.221—224.

<sup>19</sup> Theol. § 16.

<sup>20</sup> GluV I, 191—202.

<sup>21</sup> Geschichte und Eschatologie, 1964<sup>2</sup>, 53.

<sup>22</sup> Theol. II. 389—397; vgl. das Referat bei Erhardt Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966, 373—383.

<sup>23</sup> Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 16—37.

<sup>24</sup> Ebd., 22.29.

<sup>25</sup> So Güttgemanns, aaO. 372—412, nach einem eingehenden Forschungsbericht (329—372). Unter anderem Aspekt steht der Forschungsbericht bei Blank, aaO, 61—132.

Untersucht man die übrige frühchristliche Literatur außerhalb der Evangelien unter einer analogen Fragestellung, so zeigt sich: Sie zitiert die Evangelienüberlieferung genauso wenig wie Paulus, obgleich ihr diese zweifellos bekannt war. Lukas z. B. weist in keiner Missionspredigt der Apostelgeschichte auf Inhalte seines Evangeliums zurück; das einzige Jesuswort, das er in der Apostelgeschichte zitiert (Apg 20,35), ist ein Agraphon! Genauso wenig führt der Verfasser des 1. Johannesbriefes das 4. Evangelium an. Selbst der 2. Clemensbrief, eine gegen Mitte des 2. Jh. niedergeschriebene Homilie, verwendet die ihm zweifellos bekannte Evangelienüberlieferung kaum. Demnach kann auch Paulus die später in den synoptischen Evangelien niedergelegte Jesusüberlieferung gekannt haben, obgleich er sie nicht zitiert. Dies ist um so wahrscheinlicher, als sich der Grund des Nichtzitierens ermitteln läßt.

#### b) Ein individueller Erklärungsversuch

Der Grund wird neuerdings von einer Richtung der Forschung in der individuellen sachlichen Ablehnung von Vorstufen der synoptischen Überlieferung durch Paulus gesucht. In 2 Kor 10—13 lehne Paulus jüdische Wandermissionare ab, die Jesus als wunderwirkenden Heros, als *theios anēr*, darstellten, und so eine Vorform der synoptischen Wundererzählungen entwickelten, die Markus dann allerdings vom Passionskerygma her zurechtgerückt habe<sup>26</sup>. Im gleichen Sinn wird weiter vermutet, die Weisheitslehre, gegen die sich 1 Kor 1,18—3,23 wendet, habe eine Q nahestehende Logienüberlieferung vertreten; deshalb greife Paulus im 1. Korintherbrief selbst einige Jesuslogien auf, lehne aber diese Sammlung von Weisheitsrede ab<sup>27</sup>. Demnach hätte Paulus die Ausgestaltung der synoptischen Überlieferung in seiner Zeit weithin aus sachlichen Gründen abgelehnt, weil sie Jesus als wundertätigen Heros oder als Weisheitslehrer darstellte. Selbst wenn diese Hypothesen bescheidene Wahrheitsmomente enthalten (§ 15,3), vermögen sie das eigentliche Problem nicht zu erklären, warum Paulus gleich der gesamten frühchristlichen Briefliteratur die Evangelienüberlieferung nicht aufnimmt.

#### c) Der hermeneutische Grund

Das generelle Schweigen der Briefliteratur erklärt sich sachlich aus der Beobachtung, daß das Wirken des irdischen Jesus strikt auf seine besondere eschatologische Situation bezogen ist und auf alle Fälle mit seinem geschichtlichen Ende die sachliche Mitte, nämlich seine Person, verliert. Es kann als solches nicht in die Gemeindesituation übernommen werden, die für alle Richtungen vom Ostergeschehen ausgeht.

Dies wird besonders eindringlich an jenen Stücken des Erdenwirkens Jesu deutlich, die relativ unmittelbarer und häufiger übernommen wurden als andere, nämlich an den Weisungen. Sie wurden in der paränetischen Tradition durchweg in anderer Gestalt weitergegeben als in der

<sup>26</sup> Helmut Köster, in: Köster-Robinson, Entwicklungslinien, 175—177, unter Berufung auf Dieter Georgi.

<sup>27</sup> Heinz Wolfgang Kuhn, Der irdische Jesus bei Paulus, ZThK 67 (1970), 295—320 unter Berufung auf die in Anm. 25 Genannten.

synoptischen Überlieferung. Das Gebot der Feindesliebe z. B. hat in den untereinander nahe übereinstimmenden Fassungen Röm 12,17 a; 1 Thess 5,15 a und 1 Petr 3,9 a eine typisch andere Gestalt als in Lk 6,27 a und Mt 5,44 a: In den Evangelien ist es schroffer Ausdruck des eschatologischen Umkehrrufs Jesu. In der Paränese wird es *Menschen* gesagt, *die bereits in der eschatologischen Umkehr stehen*. Als Orientierungshilfe für den Vollzug eschatologischer Existenz in der Geschichte wird es mit geschichtserfahrener Spruchweisheit verbunden, aber so, daß es Auswahlkriterium für jene bleibt. Es wird so gerade nicht „Buchstabe“, buchstäblich reziertes sittliches Ideal oder neues Gesetz. Auch Jesu Verbot der Ehescheidung wird zwar in 1 Kor 7,10 als letzte Instanz der Entscheidung angeführt, aber es wird nicht Gesetz. In 1 Kor 7,15 gibt Paulus die Scheidung religionsverschiedener Ehen frei, wenn der nichtchristliche Partner darauf drängt: Die Weisung wird dem Kerygma, das in das Heil ruft, eingefügt. Dagegen ist es in den Evangelien eschatologischer Umkehrruf, — zugespitzt formuliert: vorösterliche Form des Kerygmas selbst!

Selbst die Weisungen des Irdischen konnten also nicht direkt in die paulinische Verkündigung übernommen werden; sie mußten in eine nicht nur geschichtlich, sondern heilsgeschichtlich andere Situation transponiert werden! Die Evangelien aber wollen primär das vergangene Wirken Jesu darstellen; die Anwendung auf die Gemeindesituation wird in ihrer Redaktion meist nur angedeutet. Eine der paulinischen vergleichbare Transformation erfolgte nur im Johannesevangelium, allerdings so, daß, anders als bei Paulus, die Überlieferung als Text stehen blieb. In Joh 6,1—15 z. B. wird zunächst die wunderbare Speisung erzählt, während ihre Bedeutung für die nachösterliche Situation in der nachfolgenden Lebensbrotrede Joh 6,26—58 entwickelt wird.

Unsere Frage nach der Stellung des Paulus zur Jesusüberlieferung kann daher nur dann zutreffend beantwortet werden, wenn wir untersuchen, wie weit die paulinischen Aussagen von einer solchen Transformation der Jesusüberlieferung ausgehen. Dies im einzelnen zu prüfen, wird sich als fruchtbares hermeneutisches Prinzip für die Erklärung der paulinischen Theologie erweisen und umgekehrt zeigen, daß die auf diese Art verarbeitete Jesusüberlieferung in einem bisher kaum wahrgenommenen Ausmaß hinter der paulinischen Theologie steht<sup>28</sup>.

Diese Fragestellung aber ist nur durchführbar, wenn man die Interpretamente sieht, die Paulus bei dieser Transformation mit verwendet hat, unter denen das Osterkerygma und die jeweilige Gemeindesituation voranstehen.

<sup>28</sup> D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, bemüht sich, einen breiten Einfluß der Jesusüberlieferung auf Paulus aufzuzeigen, aber er entwickelt nicht die präzise Fragestellung. Ähnliches gilt auch von Björn Fjärstedt, *Synoptic Traditions in 1 Corinthians*, 1974.

## § 29: Interpretamente des Christusgeschehens aus der Umwelt

Zu 1: Ulrich Wilckens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Christentums, in: *Offenbarung als Geschichte*, hg. v. Wolfhart Pannenberg, 1961 (1963<sup>2</sup>); Rudolf Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? in: *Apophoreta*. Festschrift für E. Haendchen, 1964, 64—69; Ernst Käsemann, Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in: ders., *Exeg. Vers. II*, 1964, 105—131; Harold Henry Rowley, Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit, 1965<sup>3</sup>; Peter Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 1965 (1966<sup>2</sup>); Hans Dieter Betz, Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik, *ZThK* 63 (1966), 391—409; Johann Michael Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, 1969 (Lit. I.); Jürgen Becker, Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie, *EvTheol* 30 (1970), 593—609; Klaus Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, 1970; Walter Schmithals, Die Apokalyptik, 1973. — Zu 2: Richard Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Hauptgedanken und Wirkungen, 1927<sup>4</sup> (Neudr. 1973); Carsten Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, 1961; Carsten Colpe, *Gnosis*, RGG II<sup>3</sup>, 1648—1652; Günter Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6,1—11, 1962; Hans Dieter Betz, Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition. Eine exegetische Untersuchung zu seiner „Apologie“ 2 Korinther 10—13, 1972.

In einer langen Kette von Untersuchungen ging die Forschung den Beziehungen der Theologie des Paulus zu der Fülle religiöser Traditionen in seiner nichtchristlichen Umwelt nach. Angefangen vom pharisäischen Rabbinitismus, der Apokalyptik und dem Essenertum Palästinas über das hellenistische Judentum verschiedener Prägungen bis zu den Erscheinungen des hellenistischen Synkretismus, den Kyrios-Kulten, den Mysterien, der Gnosis und der Populärphilosophie, wurde alles überprüft<sup>1</sup>. Dabei zogen zwei Bereiche besondere Aufmerksamkeit auf sich: die alttestamentlich-jüdische Apokalyptik und der hellenistische Synkretismus.

### 1. Die alttestamentlich-jüdische Apokalyptik

#### a) Die Diskussion

Nach dem Vorgang von *Albert Schweitzer*<sup>2</sup> vertraten je in verschiedener Weise *Hans Joachim Schoeps*<sup>3</sup>, *Ernst Käsemann*<sup>4</sup> und *Ulrich Wilckens*<sup>5</sup> die Auffassung, die Apokalyptik sei „die Mutter“ der paulinischen Theologie. Dabei versteht *Schoeps* die Apokalyptik religionsgeschichtlich als die in ntl. Zeit herrschende jüdische Eschatologie,

<sup>1</sup> Einen guten Überblick über die Forschung gibt Hans Joachim Schoeps, *Paulus*, 1959, 3—42.

<sup>2</sup> *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930.

<sup>3</sup> *Paulus*, 1959.

<sup>4</sup> *Exeg. Vers. II*, 105—131.

<sup>5</sup> *AaO* (§ 29 Lit.); die gleiche Auffassung wurde zuletzt vertreten in der „Streitschrift“ von Klaus Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, 1970.

die von den jüdischen Apokalypsen und den Rabbinen im wesentlichen übereinstimmend vertreten wurde. Für *Wildkens* dagegen ist die Apokalyptik ein theologisches System, in das die atl. Theologie ausläuft, eine Schau der Gesamtgeschichte vom Ende her, wie sie die klassischen Apokalypsen (Daniel, äthiopischer Henoch, 4. Esra, syrischer Baruch) bieten. Bei *Käsemann* schließlich ist die Apokalyptik systematische Bezeichnung für eine von der Naherwartung geprägte futurische kosmische Eschatologie. Ebenso wird von den drei genannten Entwürfen die Art, in der Paulus die Apokalyptik als Interpretament verwendet, unterschiedlich gesehen<sup>6</sup>.

## b) Was ist Apokalyptik?

Im Rahmen eines orientierenden Überblicks läßt sich zu dieser Frage folgendes sagen:

1. Das vieldeutige Wort Apokalyptik bezeichnet eigentlich die eigentümliche theologische Sicht von Geschichte und Kosmos, die trotz aller Variationen in folgenden atl.-jüdischen Schriften gemeinsam zutage tritt: Jes 24—27, Daniel, äthiopischer und slavischer Henoch, 4. Esra und syrische Baruch-Apokalyptik. Nach dieser Sicht, die in Dan 7 klassisch ausgeprägt ist<sup>7</sup>, führt eine universale Endgeschichte einem nahen kosmischen Ende entgegen, dem eine neue Welt folgt. Über diesen totalen Bruch hinweg wird nur die Gemeinde der Auserwählten gerettet, die sich in der Endgeschichte bewährt hat. Die Endgeschichte verläuft als *determinierte Abfolge von Zeiten und Perioden*, deren — durchweg fiktive — Weissagung ein Errechnen der Weltstunde ermöglicht. Durch solches geheimes Wissen werden die Frommen im Durchhalten des Gesetzsegehorsams und im Ertragen von Verfolgungen um seinetwillen bestärkt. Über dem so dem Ende entgegenlaufenden Geschehen in der Zeit steht eine obere Welt, in der vorentschieden und festgehalten wird, was in der unteren geschieht. Diese obere Welt entspricht weithin der kommenden neuen Welt, dem kommenden Äon<sup>8</sup>.

2. Diese apokalyptische Vorstellungswelt und ihre Terminologie waren Paulus teils direkt als jüdische Tradition (jedoch über das AT hinaus nicht literarisch), teils durch Vermittlung frühchristlicher Tradition, die sie in eine christliche Apokalyptik umgeprägt hatte (§ 44,1), bekannt.

3. Paulus übernahm aus der atl.-jüdischen bzw. der frühchristlichen Apokalyptik neben dem geschichtlichen und kosmischen *Vorstellungsrahmen*, in dem er die Erscheinung Jesu, das Werden der Kirche und damit auch seinen eigenen Weg sah, auch die entsprechende *Terminologie*.

4. *Kriterium* bei dieser Übernahme war das Christuskerygma. Das bedeutet, daß um seinetwillen wesentliche Elemente aus diesem Vorstellungsrahmen ausgeschieden wurden: es entfiel die ausmalende Kosmo-

<sup>6</sup> Referat und Stellungnahme bei Goppelt, *Christol.* 237—244.

<sup>7</sup> Vgl. äth Hen 89,59 ff; syr Bar 36—40; 4 Esr 11 f.

<sup>8</sup> Äth Hen 91,16; Sib 5,420; syr Bar 32,6.

logie wie die Periodisierung des Geschichtslaufes. *Paulus redet insbesondere nie vom „kommenden Aon“<sup>9</sup>*; denn das Eschaton ist für ihn nicht mit einer kommenden neuen Welt identisch. Es ist nicht mehr an Raum und Zeit gebunden, es ist vielmehr mit Christus bereits erschienen und steht mit ihm noch aus.

5. Demgemäß treten in den apokalyptischen Vorstellungsrahmen neue Aspekte ein und die Terminologie ändert ihren Inhalt. Der Begriff „Auferstehung“ z. B. ist nun von Ostern her gefüllt, und der kommende Welt-richter heißt nicht nur Jesus, sondern handelt auch anders als in der jüdischen Apokalyptik. Diese Veränderungen übernimmt Paulus z. T. aus einer bereits entwickelten frühchristlichen Apokalyptik.

### c) Die Bedeutung der Apokalyptik für Paulus

Nach allem läßt sich die Verwendung der atl.-jüdischen Apokalyptik als Interpretament insgesamt so charakterisieren: Sie gibt Paulus einen *geschichtlichen und kosmischen Rahmen* wie auch Begriffe an die Hand, um die eschatologische Situation auszusagen. Aber sie vermag das Entscheidende, nämlich die Art der Gegenwart des durch Christi Sterben und Auferstehen bereits angebrochenen Eschatons, nicht zu artikulieren; denn sie kennt ein *Eschaton* nur als *Ende der Geschichte*, nicht wie Paulus *in der Geschichte*. Für die Aussagen über die neue Präsenz des Göttlichen in der Geschichte scheint Paulus Interpretamente ganz anderer Herkunft zu verwenden. Der Skopus des Judentums aber, das für Paulus die alttestamentliche Tradition in der Gegenwart repräsentierte, war für ihn nicht speziell durch die Apokalyptik, sondern durch den Pharisäismus gegeben: es war die Existenz unter dem Gesetz. Er kam, wie er nachdrücklich betonte, ja selbst aus dem Pharisäismus her (Phil 3,5)<sup>10</sup>.

## 2. Der hellenistische Synkretismus

### a) Der Verlauf der Forschung

In der ersten Welle der religionsgeschichtlichen Analyse paulinischer Vorstellungen vom Hellenismus her fand — um einige markante Beispiele zu nennen — der Altphilologe *Richard Reitzenstein*<sup>11</sup> in dem Neuwerden des Menschen bei Paulus das Wieder-

<sup>9</sup> Sonst im NT nur Eph 2,7; Mk 10,30 par Lk 18,30.

<sup>10</sup> Vgl. Apg 23,6; 26,5. Dem Nachwirken pharisäischer und rabbinischer Denkformen bei Paulus sind nachgegangen: Jaques Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse Paulinienne*, 1939; William David Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 1955<sup>2</sup>; David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956; H. Müller, *Die Auslegung alttestamentlichen Geschichtsstoffes bei Paulus*, Diss. Halle 1960 (masch.), 64—179.

<sup>11</sup> Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927<sup>3</sup>; (Auszug bei Rengstorff, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 1964, 246—303); vgl. Bultmann, *Theol.* § 13,3.

geburtsmysterium der Mysterienreligionen und der hermetischen Traktate. *Wilhelm Bousset*<sup>12</sup> leitete darüber hinaus die Verehrung des Erhöhten als Kyrios aus den Kyrios-Kulten ab, und *Rudolf Bultmann*<sup>13</sup> gewann das Schema der Präexistenzchristologie aus einer vorchristlichen Gnosis, deren Erlöser aus der Lichtwelt herabsteigt und die Erlösten als seinen Leib dorthin zurückführt. Im letzten Jahrzehnt zeigte freilich die fortschreitende religionsgeschichtliche Einzelforschung, daß weithin ein konkreter historischer Nachweis dieser Vorstellungskomplexe, deren direkte Adaption durch das Christentum man angenommen hatte, nicht möglich ist, weil es sich bei ihnen um *religionsphänomenologische Abstraktionen* handelt. So wies *Carsten Colpe*<sup>14</sup> nach, daß *Bultmanns* Bild der Gnosis von den Quellen nicht gedeckt wird, daß insbesondere der von ihm postulierte gnostische Erlösermythos vorchristlich nicht nachweisbar ist, und *Günter Wagner*<sup>15</sup> zeigte auf, daß die Deutung der Taufe als Mitsterben zum Mitleben nicht direkt aus den Mysterien ableitbar ist.

### b) Die Bedeutung des hellenistischen Synkretismus für Paulus

Wir sehen heute, daß die Zusammenhänge der paulinischen Theologie und der ihr vorhergehenden Traditionen der hellenistischen Kirche mit der religiösen Welt des Hellenismus viel differenzierter sind, als die Pioniergeneration dieser Forschung annahm. Es wurden nicht einfach mythische Schemata übernommen. Der Glaube hat sich vielmehr auswahlweise bereitliegender Begriffe und Vorstellungen bedient, um seine Inhalte für eine neue Verkündigungssituation zu entfalten. Dabei wurden Paulus diese Vorstellungen der hellenistischen Welt auf verschiedenen Wegen vermittelt, durch direkte Berührungen mit hellenistischen Menschen, durch das hellenistische Judentum und durch das hellenistische Christentum.

In welcher Weise die jüdische und die hellenistische Umwelt jeweils für die Theologie des Paulus und für die ihr vorausgehenden kirchlichen Traditionen Anregungen, Vorstellungs- und Sprachhilfen vermittelt haben, das wird bei der Analyse der einzelnen Themen sichtbar werden. Ganz anderer Art als die Beziehung des Paulus zu diesen beiden Bereichen ist die zu einem dritten Interpretament, dem Alten Testament.

### 3. Das Alte Testament

Während Paulus sich gegen Judentum und Hellenismus bewußt abgrenzt, bezieht er seine Aussagen betont auf jenes Dokument, das er zuerst als „das Alte Testament“ bezeichnet hat (2 Kor 3,14). In 1 Kor 10,1—11 setzt er einem hellenistischen Mißverstehen von Taufe und Abendmahl den Gott des AT entgegen: In den Sakramenten begegnet

<sup>12</sup> Kyrios, 91—101.

<sup>13</sup> Theol. § 12,3; vgl. auch § 15.

<sup>14</sup> Die Religionsgeschichtliche Schule I, 1961; ders., Gnosis, RGG II<sup>3</sup>, 1648—1652.

<sup>15</sup> Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1—11, 1962.

derselbe Gott wie in der Wüstenzeit Israels, unentrinnbar und doch unverfügbar. Entsprechend beruft er sich in Gal 3,6—18 gegen judaistisches und in Röm 4,1—25 gegen jüdisches Mißverstehen des Heilsweges auf das alttestamentliche Zeugnis von der Rechtfertigung Abrahams. So scheint das AT für Paulus das entscheidende Interpretament des Christusgeschehens zu sein.

Die historische Schriftforschung erkannte nun freilich schon im 19. Jh. grundsätzlich richtig, daß die exegetische Methode des Apostels formal der des zeitgenössischen Judentums entspricht<sup>16</sup>. Daraus folgerte jedoch eine breite Strömung dieser Forschung seit 150 Jahren<sup>17</sup>, *Paulus habe gleich den Rabbinen und Philo seine Theologie nicht aus der Schrift gewonnen, sondern sie nachträglich aus ihr begründet*. Ihr Verhältnis zu Judentum und Hellenismus einerseits und zum AT andererseits sei daher genau umgekehrt, als es Paulus selbst darstelle. Die paulinische Theologie habe ihre Gestalt mit Hilfe jüdischer und hellenistischer Traditionen gewonnen und sei dann nachträglich auf das AT bezogen und d. h. in dieses eingetragen worden. Die Hinweise des Apostels auf das AT seien daher für seine Theologie sachlich irrelevant. Demgegenüber versuchte seit der Mitte des 19. Jh. eine andere Richtung historischer Schriftforschung<sup>18</sup> unter den zeitgebundenen Auslegungsformen des Apostels inhaltliche Prinzipien einer Auswertung des AT zu ermitteln, die sachlich relevant waren und sind. Abgesehen von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Paulus und Jesus liegt hier *das Schlüsselproblem schlechthin* für das Verständnis der paulinischen Theologie. Wir müssen deshalb im folgenden noch genauer darauf eingehen.

## § 30: Christusgeschehen und Altes Testament nach Paulus

Zu 1—3: N. J. Hommes, *Het Testimonialboek. Studien over O. T. citaten in het NT*, 1935; William David Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948; Charles Harold Dodd, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, 1952; Earle E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957; Philipp Vielhauer, *Paulus und das Alte Testament*, in: *Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation*, Festschrift f. Ernst Bizer, 1969, 33—62. — Zu 4: Leonhard Goppelt, *Typos*, 1939 (Neudr. 1963); ders., *Apokalyptik und Typologie bei Paulus*, in: *Christologie und Ethik*, 1968, 234—267; Rudolf Bultmann, *Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer*

<sup>16</sup> Goppelt, *Typos*, 8—10.

<sup>17</sup> Sie wird repräsentiert von Ferdinand Christian Baur, Adolf Harnack und Rudolf Bultmann; vgl. hierzu § 1, II—III.

<sup>18</sup> So Johann Christian Konrad von Hofmann, Johann Tobias Beck, Adolf Schlatter, Julius Schniewind; vgl. hierzu § 1, V und Goppelt, *Typos*, 11—18.



Methode, ThLZ 75 (1950), 205—212; Jean Danielou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, 1950; Samuel Amsler, *L'Ancien Testament dans l'église. Essai d'herméneutique chrétienne*, 1960; Klaus Galley, *Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus*, 1965; Werner Georg Kümmel, *Schriftauslegung*, RGG V<sup>3</sup>, 1517—1520; Julius Schniewind — Gerhard Friedrich, *epangellō* usw., ThW II, 573—583; Leonhard Goppelt, *typos*, ThW VIII, 246—260 (Lit.!). — *Zu 5*: Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, 1945 (1962<sup>3</sup>); ders., *Heil als Geschichte*, 1965; Ulrich Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*, 1968; Günter Klein, *Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte*, in: *Rekonstruktion und Interpretation*, 1969, 145—169; Ulrich Wilkens, *Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4*, in: ders., *Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien*, 1974, 33—49; ders., *Zu Römer 3,21—4,25. Antwort an G. Klein*, ebd., 50—76; Otto Michel *oikonomia*, ThW V, 154 f.

### 1. Die grundsätzliche Anerkennung des alttestamentlichen Kanons

#### a) Die Übernahme

Paulus nennt das AT gewöhnlich „die Schrift“ (*hē grafē*) und verwendet oft die Zitationsformel: „Es steht geschrieben“ (*gegraptai*). Dadurch kennzeichnet er das AT nach jüdischem Sprachgebrauch als Kanon<sup>1</sup>. Der Umfang des Kanons wurde zwar erst 50 Jahre nach Paulus durch das Synedrium von Jabne abgegrenzt, aber die Geltung der wesentlichen Schriften stand praktisch seit langem fest<sup>2</sup>. Paulus zitiert gleich dem übrigen NT (abgesehen von Jud 14 ff) nichts als Schrift, was über die bei Josephus (Ap I, 40) aufgezählten 22 Bücher, die übrigens auch in Qumran galten, hinausging<sup>3</sup>. Die — wohl seit dem 16. Jh. so genannten — Apokryphen, die in LXX-Handschriften über den hebräischen Kanon hinaus überliefert werden, wurden auch bei Philo nicht als kanonisch verwertet.

#### b) Die neue Perspektive

Und doch hat Paulus das AT nicht lediglich als formale Autorität übernommen. Vielleicht gibt bereits die Verschiebung der Terminologie einen Hinweis auf seine neue Sicht: Während das AT im jüdischen Sprachgebrauch gewöhnlich als „die Heiligen Schriften“ und nur gelegentlich als „die Schriften“ oder „die Schrift“ bezeichnet wird, ist bei

<sup>1</sup> Die Rabbinen und Philo kennzeichnen die atl. Bücher mit den Wendungen „die heiligen Schriften“, „die Schriften“ als verbindliche Offenbarungsurkunden. Gelegentlich erscheint dafür bei den Rabbinen auch die Wendung „die Schrift“ (Gottlob Schrenk, ThW I, 750—754).

<sup>2</sup> Otto Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1956<sup>2</sup>, 703—706.

<sup>3</sup> Die Zitate in 1 Kor 2,9 und 15,45 b (Eph 4,8; 5,14) sind nicht direkt aufzuweisen; sie dürften freie Wiedergaben atl. Texte darstellen und nicht aus Apokryphen entnommen sein (Ellis, aaO [§ 30 Lit.], 34—37).

Paulus umgekehrt „die Schrift“ die herrschende Bezeichnung, und er meint damit das ganze Buch als Einheit<sup>4</sup>. Er nennt es, abgesehen von Röm 1,2, nicht „heilig“ und hebt nie eine Inspiration der einzelnen Aussagen hervor, während dies später von den Pastoralbriefen (2 Tim 3, 16) und vom 2. Petrusbrief (1,20 f) wieder wie im Judentum betont wird. Paulus weiß jedenfalls, daß die Schrift als solche auch „Buchstabe“ (*gramma*), „der tötet“, sein kann (2 Kor 3,4—11). Für ihn hatte sich nämlich die innere Struktur der Schrift gegenüber dem Judentum grundlegend verändert. Seit dem Deuteronomium, das den Grundstein des atl. Kanons bildet, waren Toragehorsam und prophetisch gedeutete Geschichtserfahrung die aufeinander bezogenen Pole der Schrift<sup>5</sup>. Nach Paulus aber ist für den Glaubenden Christus und nicht mehr die Tora Grundlage der Existenz (Röm 10,5). Daher ist für ihn das AT nicht mehr primär Tora, sondern Verheißungsgeschichte (Röm 4,13—15; Gal 3,17 f). Auch die Tora ist zwar „heilig“ (Röm 7,12), aber die Schrift ist primär das von Gott selbst veranlaßte verbindliche Zeugnis über sein geschichtsbezogenes Reden und Handeln mit Israel, das auf die jetzt anbrechende Endzeit hinweist (1 Kor 10, 11). Diese Struktur der Schrift wie ihr Sinn erschließen sich freilich erst für den, der sich im Glauben Christus zuwendet (2 Kor 3,12—18). Vielleicht bezeichnet Paulus das AT auch deshalb singularisch als „die Schrift“, weil ihm „die Schriften“ von dem neuen Standort aus als Einheit in diesem Sinn erscheinen. Jedenfalls ist das AT für ihn demnach keineswegs die überkommene Autorität, aus der er in apologetischem Interesse seine Theologie belegt. Er sieht es in einer neuen Perspektive.

### c) Die neue Autorisierung

Aber gerade in dieser neuen Sicht bejaht er es, weil ihm der Gott des AT in neuer Weise als sein Gott begegnet war. Die Berufung zum Glauben war für ihn nicht der Übergang von der jüdischen zur christlichen Religion, sondern eine neue Offenbarung des Gottes der Schrift, der immer schon sein Gott war. Er stellt diese Wende in Anlehnung an den atl. Bericht über die Berufung Jeremias so dar: „Als es dem, der mich von Mutterleib an ausgesondert und durch seine Gnade berufen hat, gefiel, mir seinen Sohn zu offenbaren . . .“ (Gal 1,15). Das Evangelium ist für ihn nicht wie für Marcion die Heilsbotschaft eines bis dahin unbekanntes Gottes, sondern die in Jes 52,7 verheißene endgültige Proklamation: „dein Gott ist König geworden“ (Röm 10,15). Auch sein In-

<sup>4</sup> Nicht nur wie die Evangelien, die Apostelgeschichte und das Johannesevangelium die einzelne Schriftstelle! Dies zeigt Schrenk, aaO, 752 ff, vor allem an der Personifizierung der Schrift in Gal 3,8.22 auf.

<sup>5</sup> Johann Maier, Geschichte der jüdischen Religion, 1972, 20—30.

halt ist, wie Paulus bereits mit dem Urkerygma 1 Kor 15,3—5 annimmt, „gemäß den Schriften“. In Röm 1,2 macht sich Paulus diese gesamt-kirchliche Auffassung gegenüber der fremden Gemeinde in Rom ausdrücklich (traditionell redend) zu eigen: „... das Evangelium Gottes, das er durch seine Propheten in den heiligen Schriften vorher verheißen hat“. Aber wie kann Paulus das Evangelium von Jesus Christus im AT angekündigt finden?

## 2. Die formale Hermeneutik

An dem formalen Umgang des Apostels mit der Schrift zeichnen sich *charakteristische Züge* seiner Einstellung ab.

a) Die Statistik der Zitate<sup>6</sup> zeigt, daß die Hinweise auf die Schrift *inhaltlich* vom jeweils behandelten Thema her und nicht von dem Bedürfnis nach *formaler* Anlehnung an eine Autorität bestimmt sind. Es finden sich mit Abstand die meisten Zitate im Römerbrief, nämlich 52, davon 28 in Röm 9—11, wo es Paulus um sein existentielles Problem und nicht um schriftgelehrte Apologetik geht. Der fast gleichlange 1. Korintherbrief enthält nur 16, der 2. Korintherbrief nur 9, dagegen der wesentlich kürzere Galaterbrief 10 Zitate. In den übrigen Paulusbriefen sind wohl Anspielungen, aber keine ausdrücklichen Zitate zu finden.

b) Als *Zitationsformeln*<sup>7</sup> verwendet Paulus die üblichen jüdischen Wendungen: „es steht geschrieben“ (Röm 1,17; 2,24; 3,4.10; 4,17; 8,36; u. a., 29mal), „die Schrift sagt“ (Röm 4,3; 9,17; 10,11; 11,2; Gal 4,30; vgl. 1 Tim 5,18), „David sagt“ (Röm 4,6; 11,9), „Jesaja sagt“ (Röm 10,16. 20; 15,12), „Mose sagt“ (Röm 10,19), „das Gesetz sagt“ (Röm 3,19; 1 Kor 14,34), „Gott sagt“ (2 Kor 6,16; vgl. Röm 9,15; 2 Kor 6,2; Röm 11,4) oder „er sagt“, wobei Gott (oder die Schrift) zu ergänzen ist (Röm 15,10; Gal 3,16). Man kann diesen Zitationsformeln trotz Röm 10,20 f nicht entnehmen, daß Paulus den Unterschied zwischen Gottes Offenbarung und den menschlichen Autoren hervorheben wolle, wohl aber zeigt die große Variabilität seiner Zitationsformeln, daß er nicht wie Philo<sup>8</sup> von einer Inspirationstheorie ausgeht, sondern der Schrift formal in großer Beweglichkeit gegenübersteht und das Entscheidende für ihn der Inhalt der einzelnen alttestamentlichen Aussagen ist.

c) Entsprechendes ist der *Gestalt der Zitate* zu entnehmen. Hier folgt er wie Philo der LXX — auch dann, wenn sie vom hebräischen Text

<sup>6</sup> Eine zuverlässige Übersicht geben die Tabellen bei Ellis, aaO, 150—188.

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden Ellis, aaO, 22—25.48 f.

<sup>8</sup> Spec Leg 4 p 49.

abweicht (z. B. Röm 4,3.7 f). Aber mehr als ein Drittel seiner Zitate entfernt sich von jedem verifizierbaren Text<sup>9</sup>. Dies beruht nicht nur auf Gedächtnisfehlern — er schrieb ja, anders als Philo und die Essener, auf Reisen —, sondern auf intuitivem Auswählen und Interpretieren. Daher ist auch die Häufung von Mischzitaten, die Texte ineinanderfließen lassen, geradezu ein paulinisches Spezifikum<sup>10</sup>. Ein Vergleich mit den atl. Zitaten in anderen ntl. Schriften ergibt nur eine gelegentliche Übereinstimmung in der Zusammenordnung von Zitaten, die sich jedoch nicht auf den Wortlaut bezieht<sup>11</sup>. Daraus ist zu folgern, daß das Frühchristentum, anders als die Qumranekte, nicht mit Florilegien arbeitete, sondern lediglich jeweils ähnliche Zitate und Zitatengruppen als Tradition benutzte<sup>12</sup>.

d) Für *Verfahren und Methode* bei der Auslegung ist es charakteristisch, daß sie bei Paulus weit weniger einheitlich sind als bei den Rabbinen oder bei Philo. Paulus verfährt bald so, daß er die atl. Sätze ohne Zitierung einflicht (z. B. Röm 12,20) oder ohne Auslegung als Beleg zitiert (Röm 1,17), bald in der Weise, daß er Worte und Vorgänge aus dem AT exegetisch breit entfaltet (Röm 4 und 1 Kor 10,1—11).

Methodisch kann er bei diesen Entfaltungen gelegentlich auch zwei der sieben Regeln, die Hillel für die rabbinische Exegese entworfen hatte<sup>13</sup>, anwenden, nämlich den *Schluß a minore ad maius* (Röm 5,15.17) und den Analogieschluß (Röm 4,3—8). Andererseits kann er auch einmal in der Weise Philos eine allegorische Auslegung begründen (1 Kor 9,9 f). Ebenso verbindet er rabbinische und hellenistisch-jüdische Auslegungstraditionen: Er kann in 1 Kor 10,4 mit dem palästinischen Midrasch sagen, daß der wasserspendende Fels in der Wüste Israel begleitete, und ihn dann in gleicher Weise auf den präexistenten Christus deuten, wie ihn das hellenistische Judentum auf die Sophia oder den Logos bezog.

Insgesamt läßt sich nur konstatieren, daß er mehr der palästinisch-rabbinischen als der hellenistisch-jüdischen Auslegungsmethode und -tradition verpflichtet ist; entscheidend aber ist, daß er im Unterschied zu den Rabbinen wie zu Philo *keiner bestimmten Auslegungsregel und*

<sup>9</sup> Röm 2,24; 3,10—12.14.15—17; 9,9.17.25.26.27. f. 33; 10,6—8 usw.; vgl. Ellis, aaO, 150—152.

<sup>10</sup> Röm 9,32 f; 11,26 f. 34 f; 1 Kor 15,45.54 f; 2 Kor 6,16—18. Von ihnen sind die Zitatensreihen Röm 9,12 f. 25—29; 10,5—8. (11—13.) 19 f; 11,8—10; 15,9—12 zu unterscheiden.

<sup>11</sup> Z. B. finden wir in 1 Petr 2,6—8 dieselbe Zitatensverbindung wie in Röm 9,32 f; vollständige Übersicht bei Ellis, aaO, 187.

<sup>12</sup> Diskussion bei Vielhauer, aaO (§ 30 Lit.), 39.

<sup>13</sup> Ellis, aaO, 41.

-tradition folgt, sondern eklektisch vorgeht. Dieses Verfahren mußte schon für zeitgenössisches Denken als nicht stichhaltig erscheinen, wenn hinter ihm nicht vertretbare *sachliche hermeneutische Prinzipien* standen.

### 3. Der hermeneutische Ansatz und seine Problematik

a) Paulus sieht selbst, daß er seine Schriftdeutung keinem Juden andemonstrieren kann: „Bis zum heutigen Tag liegt dieselbe Hülle auf der Verlesung des Alten Testaments, so daß nicht offenkundig wird, daß es durch Christus aufgehoben ist“. Aber „so oft er sich dem Herrn zuwendet, wird die Hülle weggenommen“. Diese Sätze aus 2 Kor 3,14 und 16 besagen, daß der eigentliche Sinn des AT erst vom Glauben an Christus her erkannt werden kann.

b) Wie ist dieser Ansatz zu beurteilen? 1. *Philipp Vielbauer*<sup>14</sup> erklärt im Sinne der von *Rudolf Bultmann*<sup>15</sup> vertretenen Forschungsrichtung, diese Auslegung des AT durch Paulus sei nicht nur selbstverständlich für die historische Schriftforschung nicht nachvollziehbar, sie halte vielmehr auch die Regeln der zeitgenössischen Exegese nicht ein. (In dieser hatten die einzelnen Richtungen zwar das AT jeweils auf ihr traditionsbedingtes Verständnis der Situation bezogen, aber Willkür dabei durch exegetische Regeln und durch die Bindung an die Auslegungstradition ausgeschlossen.) Bei Paulus zeige eine Überprüfung, „was er 2 Kor 3,14 indirekt angesprochen hat, daß Paulus die ‚Sache‘ immer schon vorherweiß und nicht aus dem AT gewinnt, sondern daß er in den Text einlegt, was er nachher auslegt“. Das einzige hermeneutische Prinzip sei die Gewißheit, daß der Gott des AT mit dem der Christen identisch sei, nämlich der Gott, der den Gottlosen gerechspricht<sup>16</sup>. Dies allein könnten auch wir als Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament festhalten<sup>17</sup>. Diese Gewißheit aber werde allein aus dem Christusgeschehen gewonnen; das AT trage umgekehrt nichts zum Verständnis des Christusgeschehens bei<sup>18</sup>.

2. Die gegensätzliche Auffassung vertritt *Gerhard von Rad*. Nach ihr interpretieren sich Altes und Neues Testament gegenseitig, damals wie heute! Und zwar ist für *von Rad* das AT seiner eigenen Intention gemäß letztlich auf Jesus Christus hin auszulegen, und umgekehrt ist das NT letztlich als Erfüllung des AT zu begreifen<sup>19</sup>.

Um Paulus gerecht zu werden, muß demnach untersucht werden, ob er seinen Ansatz in vertretbaren hermeneutischen Prinzipien entfaltet.

### 4. Hermeneutische Prinzipien

Der hermeneutische Ansatz, den Paulus in 2 Kor 3 entwickelt, bleibt nicht ein pneumatisches Postulat; er wird nach klaren hermeneutischen Prinzipien angewendet, für die Paulus z. T. eine eigene Terminologie entwickelt.

<sup>14</sup> AaO, 51.

<sup>16</sup> AaO, 51 f.

<sup>18</sup> Ebd., 56.

<sup>15</sup> Theol. § 11,3 b. c.

<sup>17</sup> Ebd., 61.

<sup>19</sup> Theol. II, 339—356.

## a) Die Verheißung

Paulus trägt nicht etwa wie Philo ein philosophisch-religiöses System mit Hilfe allegorischer Auslegung als ewige Wahrheit in das AT ein. Dieses enthält für ihn gerade nicht das Evangelium, sondern *Verheißung* (*epangelia*) und *Gesetz* (*nomos*). Dieses schematisierende Strukturbild des AT ist von der Glaubenserkenntnis aus gewonnen, daß Christus das Ja zu allen Verheißungen Gottes (2 Kor 1,20) und zugleich das Ende des Gesetzes (Röm 10,4) ist. Paulus faßt diese Sicht des AT in dem paradoxen Schlüsselsatz zusammen, mit dem die Entfaltung des Evangeliums von der Rechtfertigung einsetzt: „Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, die bezeugt wurde vom Gesetz und den Propheten“ (Röm 3,21). „Gesetz und Propheten“ ist eine Umschreibung für „die Schrift“<sup>20</sup>. Die Schrift selbst verweist also auf den Heilsweg der Rechtfertigung durch Glauben, der das Gesetz aufhebt und den Mosebund zum „alten Bund“ macht. Sie ist, soweit sie das durch Christus widerfahrende Heil ankündigt, *epangelia*.

Erst kurz vor der ntl. Zeit war das Wort *epangelia* im griechisch sprechenden Judentum gelegentlich für atl. Zusagen verwendet worden; die LXX gebraucht es nur im herkömmlichen griechischen Sinn: „das Ankündigen“, „das Versprechen“. Erst Paulus aber gab dem Wort prägnante theologische Bedeutung<sup>21</sup>. „Die Verheißungen“ bzw. „die Verheißung“ — Plural und Singular wechseln synonym — sind die Zusage des eschatologischen Heils, die allen voran Abraham gegeben wurde (Gal 3,16.18; Röm 4,13). In Röm 4 und Gal 3 führt Paulus aus, daß diese Verheißung Beschneidung und Gesetz übergreift und unabhängig von ihnen gilt, so daß sie sich an denen erfüllt, die in Entsprechung zu Abraham glauben (Röm 4,23 f). In Röm 9,8 f wird, ähnlich wie in Gal 4,21—31, unterstrichen, daß die Verheißung nur den von Gott Erwählten, nicht einfach der leiblichen Nachkommenschaft Abrahams gegeben ist. Wahrscheinlich denkt Paulus, wenn er ohne ausdrückliche Beziehung auf Abraham von Verheißungen oder Verheißung spricht, auch an die übrigen Heilszusagen des AT (Röm 9,4; 15,8; 2 Kor 1,20; 7,1). So macht er „Verheißung“ zu einer Sammelbezeichnung für Heilszusagen, die deren Inhalt über das an den einzelnen atl. Stellen Gemeinte hinaus überhöht; als Inhalt der Verheißung wird das Leben (Gal 3,21; Röm 4,17), die Gerechtigkeit (Gal 3,21), der Geist (Gal 3,14; vgl. Eph 1,13), die Sohnschaft (Röm 9,8 f; Gal 4,22 ff), kurz das eschatologische Heil genannt. Die Verheißung hat den Charakter einer *diathēkē*, einer verbindlichen testamentarischen Verfügung (Gal 3,17; vgl. Eph 2,12).

<sup>20</sup> Vollständig werden die drei Bestandteile der Schrift in Lk 24,44 ebenso wie schon im Prolog zu Sirach (ca. 130 v. Chr.) genannt: „Im Gesetz des Mose und in den Propheten und in den Psalmen.“

<sup>21</sup> Julius Schniewind — Gerhard Friedrich, ThW VII, 576.

So wird die auf Christus hinführende Linie des AT nicht als Weissagung, sondern als Zusage verstanden. Wesentlich ist nicht, daß die Verwirklichung von Vorhersagen apologetisch aufgewiesen werden kann, sondern daß Gott seine Zusage wahrgemacht, daß er Verheißungstreue erwiesen hat (Röm 15,8). Das Christusgeschehen wird entsprechend als das „Ja“ Gottes (2 Kor 1,20; vgl. Röm 15,8) oder als das „Festwerden“ der Verheißung (Röm 4,16) gekennzeichnet, nicht wie bei Matthäus als „Erfüllung“<sup>22</sup>. Damit wird für die gesamte im AT berichtete Geschichte Israels das Vorzeichen „Verheißung“ gesetzt, aber nicht nur dies, sie wird selbst Verheißung.

#### b) Der Typos

In Röm 4 wird erst der Bericht über Abrahams Rechtfertigung exegetisiert (V. 1—8), dann, entgegen der jüdischen wie der historischen Sicht des AT, festgestellt, daß diese Gerechterklärung unabhängig von Beschneidung und Gesetz gelte (V. 9—12.13—17), und schließlich in V. 18—25 der Bogen von der Rechtfertigung Abrahams zu der der Christen gezogen: Beide sind *nicht durch die Kontinuität der Geschichte verbunden*, — solche Kontinuität war durch Beschneidung und Gesetz gegeben und wird mit beiden beiseite geschoben. Abraham ist mit den Christen durch die Gleichartigkeit des Rufs zum Glauben verbunden, der dort von der Verheißung ausging (V. 18—22) und hier von ihrer Realisierung (V. 23—25): „Es wurde aber nicht allein seinetwegen geschrieben, daß er (der Glaube) ihm zugerechnet wurde, sondern auch wegen uns, denen er zugerechnet werden soll, die wir an den glauben, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat“ (4,23 f). An der ähnlich lautenden Stelle 1 Kor 10,11 führt Paulus den Terminus ein, mit dem er das hier gemeinte Verhältnis zwischen atl. und ntl. Geschehen aussagt: „Und dies (nämlich die Vorgänge der Wüstenzeit) ist vorbildhaft (*typikōs*) geschehen für jene, aufgeschrieben aber zur Ermahnung an uns, über die das Ende der Zeiten gekommen ist.“ Die Vorgänge der Wüstenzeit sind, wie kurz vorher gesagt wird, verheißende Vorbilder der Heilszeit (*typoi*). In Röm 5,14 nennt Paulus Adam *typos tou mel-lontos*, Vorabbildung des kommenden (Adam): Adam ist die antithetische Vorankündigung des zweiten Adam, Christi.

Das bedeutungsreiche griechische Wort *typos* bedeutet von Hause aus das prägende Vorbild, etwa die Prägung eines Siegels, die abgedrückt wird. Paulus macht dieses Wort zum hermeneutischen Terminus<sup>23</sup> für eine Weise, atl. Geschichte zu deuten, die der atl. Tradition seit Deuterotelesaja

<sup>22</sup> Vgl. Gerhard Dellling, ThW VI, 293 ff; zu *plērōma* in Gal 4,4; Eph 1,10 s. ebd. 303 f.

<sup>23</sup> Leonhard Goppelt, ThW VIII, 251—257.

geläufig war: Ereignisse der vergangenen Erwählungsgeschichte wurden als Ankündigung des eschatologischen Eingreifens Gottes verstanden. Der erste Exodus wird Ankündigung des zweiten, der herrlicher sein wird (Jes 43,18 f), David wird Hinweis auf den davidischen Heilskönig (2 Sam 7,12; Jes 11,1) und Mose auf den endzeitlichen Propheten (Dt 18,18)<sup>24</sup>. Jesus hatte diese Auswertung der Erwählungsgeschichte für die Erwartung der Endzeit als erster nicht auf die eschatologische Zukunft, sondern auf seine Gegenwart bezogen (§ 7,3). In dieser Betrachtungsweise folgt ihm Paulus. *Die typologische Auswertung des AT ist keine exegetische Methode, wohl aber eine klar definierte Betrachtungsweise, die meditativ angewendet wird: Vom Christusgeschehen aus zurückblickend, nimmt Paulus in atl. Personen, Einrichtungen oder Vorgängen ankündigende Vorausdarstellungen von Gottes Handeln in der Endzeit wahr. Diese Typen sind nicht etwa geschichtliche Analogien; es sind vom AT bezeugte Beziehungen Gottes zum Menschen, die eine entsprechende, aber zugleich eschatologisch gesteigerte, vollendete Gottesbeziehung ankündigen, positiv oder antithetisch. Der Ankündigungscharakter beruht auf der Verheißungstreue Gottes. Deshalb ist die Typologie von der Historizität der atl. Geschichtsdarstellung ein erhebliches Stück weit unabhängig. Das Gottesverhältnis Abrahams z. B., das aus Gen 15,6 spricht, ist ein prophetischer Entwurf, der auch unabhängig von der historischen Religiosität Abrahams gilt.*

Wie gewinnt Paulus atl. Typen? Aufgrund der schon im AT einsetzenden typologischen Deutetradition geht sein Blick zwischen dem Christusgeschehen und der atl. Geschichte hin und her, um beides aus einander zu deuten. Auf diese Weise ergibt sich die Adam-Christus-Typologie im Röm 5,12—21 (vgl. 1 Kor 15,21.44—49), welche die ganze Menschheitsgeschichte umspannt, und die Abraham-Typologie in Röm 4,1—25; Gal 3,6—18, die die Erwählungsgeschichte durchleuchtet. Auf diese Weise kann einmal auch punktuell in 1 Kor 10,1—11 durch die Wüstenzeit-Typologie ein Mißverstehen der Sakramente abgewehrt und eine Aufhellung ihrer ethischen Implikation gegeben werden. Es kann also wirklich keine Rede davon sein, daß lediglich aus apologetischem Interesse ntl. Einsichten in das AT eingetragen würden.

Die Typologien machen zwar unter den zahlreichen Hinweisen des Apostels auf das AT numerisch nur einen kleinen Teil aus<sup>25</sup>, aber sie sind

<sup>24</sup> v. Rad, Theol. II, 339—356.

<sup>25</sup> Sonstige Typologien sind bei Paulus nicht scharf abgrenzbar, weil er diese Betrachtungsweise nicht nur in der Gestalt ausgeführter Vergleiche entwickelt, sondern in Anspielungen auf atl. Texte (z. B. 1 Kor 5,7) bzw. in Bezeichnungen wie „Israel Gottes“ (Gal 6,16) oder „die Beschneidung“ (Phil 3,3; Kol 2,11) hineinnimmt. — Die Ausführung über das Verhältnis zwischen Ismael und Isaak (vgl. Gen 21,2,9) in Gal 4,21—31 ist eine Typologie, die zu erheblichem Teil in Allegorie übergeht. Der Hinweis auf den



zusammen mit dem Hinweis auf „die Verheißung“ für seinen gesamten Schriftgebrauch charakteristisch und setzen für ihn das Vorzeichen: Paulus sieht die ganze Schrift in einem von diesen beiden Stichworten „Verheißung“ und „Typos“ gegebenen Rahmen als Einheit, und zwar als das „Alte Testament“ (2 Kor 3,14).

### 5. Schriftauslegung als Interpretament

Von dieser Sicht aus ist nach der theologischen Bedeutung des AT als Interpretament zu fragen. Was erbringt die Auswertung des AT für das Verständnis des Christusgeschehens?

a) Die *Korrespondenz zwischen Verheißung und Erfüllung* und die typologische Entsprechung zwischen atl. und ntl. Geschehen wie auch die allgemeine Beziehbarkeit atl. Worte auf die christliche Situation, die in diesem Rahmen steht, bekunden die Selbigkeit von Gottes Handeln. Diese Selbigkeit wehrt einem Mißverstehen des Christusgeschehens von hellenistischen oder auch judaisierenden Gottesvorstellungen her (vgl. 1 Kor 10,1—11; Gal 3,1—5). Sie verhindert, daß sich die eschatologische Heilsbotschaft aus dem Horizont von Schöpfung und Geschichte löst und zur schwebenden Utopie wird. *Der Gott, der sich durch Jesus erschließt, bleibt der Schöpfer und der Herr der Geschichte*, so daß z. B. auf die Proklamation der Liebe in Röm 12,9—21 die Verpflichtung gegenüber der politischen Macht in Röm 13,1—7 folgen kann. Der Charakter seiner Offenbarung als Anrede durch Menschen in effektiver Beziehung auf die jeweilige geschichtliche Situation wird durch das in grundsätzlich geschichtlicher Perspektive gesehene AT drastisch in den Blick gerückt, so daß z. B. die Kreuzesoffenbarung nicht so leicht durch ein sich selbst tragendes System spekulativer Weisheit verdrängt werden kann (1 Kor 1,19.31; 2,16; 3,19 f)<sup>26</sup>. Durch die Selbigkeit von Gottes Handeln wird schließlich das Christusgeschehen intern für den Glauben verifiziert: Nach der Abraham-Typologie z. B. ist die Rechtfertigung allein aus

---

Gesetzesbund und sein Amt in 2 Kor 3,4—18 kann als antithetische Typologie verstanden werden. Wenn Paulus die Gemeinde (1 Kor 3,10—17; 2 Kor 6,16 vgl. Eph 2,20 ff) oder auch einzelne Christen (1 Kor 6,19) als den wahren Tempel Gottes bezeichnet, dann ist dies eine bildliche Ausdrucksweise, deren typologischer Hintergrund nicht mehr im Blick steht. Dagegen ist Röm 3,25 eine echte und für Paulus wichtige Typologie: Der Karfreitag ist der eschatologische Versöhnungstag (§ 35,4 a). Vgl. zum Ganzen Goppelt, *Typos*; Ellis, aaO, 126—134.

<sup>26</sup> Bultmann (Theol. § 11,3 b) hebt zu Recht hervor, daß durch das Festhalten des AT seit dem frühen Christentum die grundsätzliche Erkenntnis vermittelt worden ist, daß „der Mensch nicht durch freischwebende Erkenntnis, sondern durch die geschichtlichen Begegnungen Gottes und seines eigenen Wesens inne wird“.

Glauben nicht ein willkürlicher Einfall, sondern die Grundlinie von Gottes Erwählungshandeln (Röm 4,23 f). Im gleichen Sinn wird die Rolle des Gesetzes intern einsichtig.

b) Die *typologische Überbietung der atl. Gottesbeziehung* und der Charakter des Christusgeschehens als Erfüllung der Verheißung aber bekunden: Hier ist das Eschaton in der Gestalt der *kainē diathēkē*, des neuen Bundes (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6), die endgültige heile Gottesbeziehung, durch die alles heil wird! Sie steht auf dem Geist, nicht auf dem Buchstaben, Gottes Wille begegnet nicht mehr als Satzung, sondern erfaßt den Menschen von innen, er ist nicht mehr auf „steinerne Tafeln“, sondern „ins Herz“ geschrieben (2 Kor 3,3). Das Eschaton ist präsent geworden, auch wenn die Geschichte weiterläuft; aus der Beziehung des Christusgeschehens auf das AT folgt, was aus der Apokalyptik nicht ableitbar ist, nämlich daß das Eschaton für den Glauben gegenwärtig ist (2 Kor 5,17), — zwar noch nicht als konstatierbare Weltveränderung für das Schauen, aber doch als das universale leibhafte Neuwerden, das aus der Schöpfung folgt (Röm 8,18—30). Daher kann Paulus die Gegenwart mit dem großen „Jetzt“ (*nyn*) von dem Bisherigen absetzen: „Jetzt ist die vollkommene Zeit, jetzt ist der Tag des Heils“ (2 Kor 6,2). Dieses Jetzt ist nicht lediglich ein chronologischer Zeitpunkt oder Zeitabschnitt. Es ist vielmehr seit der Auferstehung Jesu immer gegeben, wenn die Botschaft von ihm verkündigt und aufgenommen wird. Diesen kerygmatisch-zeitlichen Sinn hat das *nyn* vielleicht schon in Röm 3,21, obgleich es hier auch nur adversativ „nun aber“ sein kann, auf alle Fälle aber in Röm 3,26 (*en tō nyn kairō* = „in der jetzigen Zeit“; ebenso 11,5; 2 Kor 8,14; Röm 5,9.11; 6,19; 8,1; 11,30; 13,11; (16,26); 2 Kor 5,16; Gal 2,20; 4,9.29<sup>27</sup>).

### 6. Christus und die Geschichte

An der Frage, wie Paulus das Christusgeschehen zum Ablauf des Weltgeschehens in Beziehung setzt, scheidet sich das Gesamtverständnis der paulinischen Theologie in der Forschung. Und zwar lassen sich die verschiedenen Auffassungen schematisch an der Auslegung von Röm 4 darstellen und kritisch befragen: Wie werden sie der Weise gerecht, in der Paulus in Röm 4 das Christusgeschehen zu der von Abraham ausgehenden Geschichte in Beziehung setzt?

a) *Oscar Cullmann* kennzeichnet in seinen Büchern „Christus und die Zeit“ (1945. 1962<sup>3</sup>) und „Heil als Geschichte“ (1965. 1967<sup>3</sup>) die Erscheinung Christi als „die *Mitte der Zeit*“. Christus sei der Schnittpunkt, auf den hin alle Linien der Bekundungen

<sup>27</sup> Über den Charakter dieses *nyn* hat Gustav Stählin, ThW IV, 1106—1117, Wesentliches gesagt. Hingegen geht Peter Tachau, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament, 1972, lediglich der Herkunft dieses Schemas nach.

Gottes in der Geschichte zusammenlaufen, um wieder universal von ihm auszugehen. Für Paulus aber sind die typologischen Entwürfe in Röm 4 und Röm 5,12—21 nicht Ausschnitte aus einem universalen Heilsplan; sie lassen sich nicht ineinander schieben. Paulus prägt die Begriffe *epangelia* und *typos* aus, aber er entwickelt keinen Begriff für „Heilsplan“ oder „Heilsprozeß“. Das Wort *oikonomia*, eigentlich „Hausverwaltung“, nimmt erst in Eph 1,10 und 3,2,9 ansatzweise die Bedeutung „Heilsratschluß, Heilsplan, Heilsveranstaltung“ an<sup>28</sup>, in der es in der Theologie des 2. Jh.s gebraucht wird (Ign Eph 18,2; 20,1). Erst bei Irenäus wird es Leitbegriff für den heilsgeschichtlichen Prozeß, in dem Christus, ähnlich wie bei Cullmann, als „die Mitte der Zeit“ steht<sup>29</sup>. Der apokalyptische Begriff *mysterion* (Geheimnis) aber bedeutet bei Paulus den geheimen Ratschluß Gottes für die Endzeit, nicht aber einen Geschichtsplan<sup>30</sup>.

b) So entspricht es noch weniger der Meinung des Paulus, wenn Ulrich Wilckens<sup>31</sup> bei ihm das Christusgeschehen in eine *apokalyptische Universalgeschichte* eingezeichnet findet. Paulus habe die Auferstehung Jesu, die Sammlung der Gemeinde und die Parusie als ein einziges apokalyptisches Endgeschehen zusammengesehen; so habe er es in 1 Kor 15,20—28 dargestellt. Nach Röm 4 aber wachse dieses Endgeschehen in Kontinuität aus der Geschichte der Erwählungstraditionen heraus; denn Christus sei das Ende des Gesetzes als seine Ablösung.

c) Dagegen begegnet Christus nach Rudolf Bultmann<sup>32</sup> nur im Kerygma, und zwar als *eschatologischer Entscheidungsruf an die Geschichte*, der in ihr dem einzelnen ein neues Selbstverständnis vermittelt. Der apokalyptische Rahmen zeige durch die Nähe des Endes lediglich den eschatologischen Charakter der Botschaft an; dasselbe bringe die Einkleidung der Christologie in den gnostischen Erlösermythos zum Ausdruck, in dem sie Christus aus der dualistisch anderen, oberen Welt in diese Welt eintreten und wieder dorthin zurückkehren lasse. Weil Bultmann Christus als Entscheidungsruf versteht, kann er in dem, was ihm im AT vorherging, nur eine Geschichte „des Scheiterns“, nämlich der Ablehnung von Gottes Ruf sehen, so wichtig ihm das AT als Hinweis auf den geschichtlichen Charakter der Offenbarung ist. In dieser Linie interpretiert Günter Klein<sup>33</sup> in Auseinandersetzung mit Ulrich Wilckens Röm 4: Abraham sei hier mit Christus lediglich „unter dem zeitlosen Aspekt des Beispiels“ verbunden, aber „unter dem geschichtlichen Aspekt des chronologischen Abstands“, der „die Geschichte Israels entheiligt und paganisiert“ und „den Glaubenden von der Macht der Geschichte“ befreit, vor ihm getrennt.

d) Paulus hat jedoch, wenn er das Christusgeschehen mit dem AT zusammenbringt, m. E. weder eine heilsgeschichtliche oder universalgeschichtliche Gesamtschau noch lediglich einen mythisch umschriebenen Entscheidungsruf im Blick, sondern die Korrespondenz zwischen Ver-

<sup>28</sup> Diskussion bei Eduard Lohse, Meyer-K zu Kol 1,25, und Otto Michel, ThW V, 154 f.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu John Reumann, *Oikonomia*-Terms in Paul in Comparison with Lucan Heilsgeschichte, NTSt 13 (1967), 147—167.

<sup>30</sup> Röm 11,25; 1 Kor 2,1.7; 13,2; 14,2; 15,51; Kol 1,26 f; 2,2; 4,3; vgl. Eduard Lohse, Meyer-K z. Kol 1,26.

<sup>31</sup> Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 33—49.

<sup>32</sup> Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: GluV III, 91—106 (106); ders.: Weissagung und Erfüllung, in: GluV II, 162—186 (183 ff); speziell zu Röm 4: ders. in ThLZ 75 (1950), Sp. 210.

<sup>33</sup> AaO (§ 30,5 Lit.); weitere Diskussion, auch zwischen Hans Conzelmann und Gerhard von Rad, in EvTheol 24 (1964).

*heißungs- und Erfüllungsgeschehen.* Beide aber sind für ihn nicht nur Anrede, sondern Setzungen von Bundesverhältnissen. Sie sind sicher nicht durch geschichtliche Kontinuität miteinander verbunden, wohl aber durch den Bogen der Verheißung. Die Realisierung der Verheißung aber ist nicht zufällig jetzt eingetreten; sie entspricht vielmehr dem „Vorsatz“ und dem „Erwählen“ Gottes, die als „Berufung“ in der Geschichte wirksam werden (Röm 8,28—30; 11,28 f.). So kennt Paulus „Heilsgeschichte“ nicht als geschichtlichen Prozeß, wohl aber als Bundessetzungen in der Geschichte, die das Vorzeichen für geschichtliche Abläufe bilden, die untereinander zwar nur durch den Bogen der Verheißung verbunden sind, aber nach dem „Heilsratschluß“ Gottes in einem bestimmten „Jetzt“ als „Berufung“ begegnen. Er kennt Heilsgeschichte als Erwählungs-, Verheißungs- und Berufungs-Geschichte<sup>34</sup>.

Daß die Erfüllung im „Schon“ des Glaubens durch eine Erfüllung für das Schauen vollendet wird, sagt Paulus in 1 Kor 15,20—28 und Röm 8,18—30 in apokalyptischer Begrifflichkeit aus. Diese apokalyptischen Aussagen sind jedoch nicht Basis, sondern Folgerung aus dem verheißungsgeschichtlichen Ansatz.

Es hat für die theologische Gesamtdiskussion im 20. Jh. viel bedeutet, daß es *Gerhard von Rad* in grundsätzlich überzeugender Weise gelang, die verheißungstheologisch-typologische Sicht des Paulus in neuzeitlicher historisch-kritischer Arbeit am AT zu verifizieren. Aus der Minimalthese *Bultmanns* von der bloßen Identität Gottes in den beiden Testamenten aber wurde bei *Herbert Braun* mit einer gewissen Konsequenz die Chiffre „Gott“<sup>35</sup>. Wenn die Gottesfrage heute mehr denn je zur Testfrage aller Theologie geworden ist, dann ist das Thema *Christus und das AT* nach Paulus nicht nur eine Schlüsselfrage der Paulusinterpretation, sondern aller Theologie.

Paulus hat auf diese Weise die entscheidende theologisch-kirchliche Frage jener Stunde (§ 27,2 b), wie sich Jesus und das AT für Juden- und Heidenchristen zu einer neuen Einheit verbinden lassen, gelöst. Daher ist es nicht Zufall, daß uns hier eine neue Sicht der Struktur des AT wie seines Verhältnisses zu Christus begegnet. Sie entspricht den durch Jesu Verkündigung und Weg gegebenen Ansätzen und muß darum als für die Kirche richtungweisend gelten, auch wenn sie von der Theologie nur selten explizit aufgenommen worden ist.

Paulus kann das Evangelium auch ohne unmittelbaren Rückgriff auf das AT ansprechen. Im 1. und 2. Thessalonicherbrief wie im Philipper-, Kolosser- und Philemonbrief fehlen direkte Zitate. Aber wenn das Evangelium zentral und profiliert für Juden- und Heidenchristen ausgesagt werden soll, dann muß es mit Hilfe der Schrift als die Botschaft von der erfüllten Verheißung und von der Aufhebung des Gesetzes dargestellt werden, wie dies im Römerbrief geschieht.

<sup>34</sup> Nähere Ausführung dieser Konzeption bei Goppelt, *Christol.* 220—233.

<sup>35</sup> Vom Verstehen des Neuen Testaments, in: ders., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 297 f.

## § 31: Der Aufriß der paulinischen Theologie

Lit.: s. zu § 28

In welcher Anordnung sollen wir die Theologie wiedergeben, die aus den Briefen des Apostels spricht, aber nirgends, auch nicht im Römerbrief, systematisch zusammengefaßt ist? Paulus geht weder den Weg der objektivierenden Theologie, die Lehren und Heilstatsachen wiedergibt, noch den der spekulativ-apologetischen, die subjektive Erfahrungen und Einsichten zur Basis und zum Kriterium macht. *Seine Theologie ist ein Dialog auf Glauben hin* (vgl. Röm 1,16 f). Sie will die durch Christus ergehende zusagende Anrede Gottes zur Sprache bringen und des Menschen Antwort als zutrauendes Eingehen auf Gott auslösen. Deshalb bilden seine Aussagen keine geschlossene Theorie, in die alle Wirklichkeit einzuordnen und einzufangen wäre.

a) Dieser Einsicht sucht *Rudolf Bultmann* Rechnung zu tragen, indem er die paulinische Theologie von dem angeredeten Menschen her darstellt: „Jeder Satz über Gott ist zugleich ein Satz über den Menschen und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die *paulinische Theologie zugleich Anthropologie*.“ Wegweisend für die Erfassung ihrer Struktur wird für *Bultmann* zugleich die Einsicht: „... jeder Satz über Christus (ist) ein Satz über den Menschen und umgekehrt; und die *paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie*. Sachgemäß wird deshalb die paulinische Theologie am besten entwickelt, wenn sie als die Lehre vom Menschen dargestellt wird“<sup>1</sup>. Demgemäß gibt *Bultmann* die paulinische Theologie in Gestalt einer *kerygmatischen Anthropologie* wieder. Aber obwohl es ihm dank dieser Ausrichtung gelingt, sehr Wesentliches zu sagen, bietet er doch vorwiegend nur die eine Seite, die Widerspiegelung der Offenbarung Gottes in der Existenz des Menschen, zu wenig diese Offenbarung selbst.

b) Demgegenüber setzen *Werner Georg Kümmel*<sup>2</sup> und *Herman Ridderbos*<sup>3</sup> mit dem heilsgeschichtlichen Rahmen ein, in dem Paulus denkt, d. h. mit Röm 4. Dieser Rahmen ist jedoch — und dies gestehen beide auch zu — nicht der für Paulus selbst maßgebende Denkansatz. Paulus gewinnt ihn erst durch eine Interpretation des Auftretens Jesu von der Schrift her.

c) Deshalb ist es m. E. wohl sachgemäß, die *paulinische Theologie von der Rezeption der Christusüberlieferung aus zu entwickeln*. Dies wird auch durch den Aufriß des Römerbriefs nahegelegt: Er kennzeichnet das Evangelium zuerst als die verheißene Botschaft von *Jesus Christus* (Röm

<sup>1</sup> Theol. 192.

<sup>2</sup> Theol. 126—133.

<sup>3</sup> Paulus, §§ 7—9.

1,2—4), verweist zugleich auf ihre Vermittlung durch die *Verkündigung des Apostels* (Röm 1,1.5—15; 15,14—33) und entfaltet sie dann soteriologisch (Röm 1,16 f als Thema des Briefes). Die *Soteriologie* aber gewinnt in der Geschichte Gestalt als *Gemeinde*<sup>4</sup> und als *neues ethisches Verhalten* (vgl. Röm 12 f) und wartet auf die *Vollendung im Schauen* (vgl. Röm 8,18—30). Diesem Aufriß folgend wollen wir die paulinische Theologie darstellen.

---

<sup>4</sup> Das wird zwar im Römerbrief nicht explizit ausgeführt, doch vgl. 1 Kor 12,4—31.

## KAPITEL II

# Jesus Christus (Die Christologie)

### § 32: Die Fragestellung

Otto Michel, *Der Christus des Paulus*, ZNW 32 (1933), 6—31; Oscar Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943; Nils Alstrup Dahl, *Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, in: *Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann z. s. 70. Geburtstag*, 1954, 3—9; Ernst Käsemann, *Liturgische Formeln im Neuen Testament*, RGG II<sup>3</sup>, 993—996; Oscar Cullmann, *Christol.*, 169—185; Ingo Herrmann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, 1961; Hans Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, *Kleine Schriften III*, 1962, 163—181; Eduard Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1962<sup>2</sup>; Ferdinand Hahn, *Hoheitstitel*, 218—225; Anton Vögtle, *Der Menschensohn*, in: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961, I*, 1963, 199—218; Wilhelm Thüsing, *Per Christum in Deum*, 1965; Horst Robert Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*, 1967; Erhardt Güttgemanns, *Christos in 1 Kor 15,3 b — Titel oder Eigenname?*, *EvTheol* 28 (1968), 533—554; Joachim Jeremias, *Nochmals: Artikelloses Christos in I Kor 15,3* ZNW 60 (1969), 214—219; Ferdinand Hahn, *Methodenprobleme einer Christologie des Neuen Testaments*, *VF* 15 (1970), 3—41; Christoph Burger, *Jesus als Davidssohn*, 1970; Walter Grundmann, *ThW IX*, 545—555.

#### *1. Die traditionsgeschichtliche Struktur der christologischen Aussagen bei Paulus*

Die von Paulus vertretene Christologie spricht aus Titeln, Formeln und knappen Aussagen. Nirgends in seinen Briefen wird die Christologie thematisch entfaltet; sie ist Ansatz und Kriterium der Auseinandersetzungen und der Ausführungen, aber nicht ihr Thema.

Titel und Formeln sind, wie ihre Analyse zeigen wird, im allgemeinen kirchlicher Tradition entnommen. Und zwar spricht aus der Paulus vorliegenden Schicht dieser Tradition die Christologie der hellenistischen Kirche. Diese Christologie hebt sich deutlich von der palästinischen ab, die bei Paulus unmittelbar durch Formeln in Erscheinung tritt, die aufgenommen, aber, wie z. B. in Röm 1,3 f, durch Kontext oder Überarbeitung redigiert werden.

Die von Paulus aufgenommenen Traditionen der hellenistischen Kirche geben umgekehrt nicht einfach deren Christologie wieder. Sie sind eine

von Paulus verantwortete Auswahl, die bestimmten Traditionsströmen entspricht. Neben ihnen standen schon in paulinischer Zeit Traditionen, die — weitergebildet — im 1. Petrusbrief, in den späteren Schichten der synoptischen Überlieferung, im Hebräerbrief und in den johanneischen Schriften zutage treten.

Die Christologie, die Paulus, ohne sie eigens zu thematisieren, entwickelt, ist demnach eigenständig, weil sie auf einer kritischen Auswahl von Tradition, die vielfach nicht ohne sein Zutun entstanden sein dürfte, beruht und diese durch eine abgrenzende und entfaltende Anwendung interpretiert.

Unabhängig von der notwendigen traditionsgeschichtlichen Differenzierung spiegeln sich in den von Paulus aufgenommenen Traditionen Grundzüge der Christologie der hellenistischen Kirche, die sich generell in typischer Weise von den christologischen Elementen der palästinischen Urkirche unterscheiden.

## 2. Veränderungen gegenüber der palästinischen Urkirche

### a) Die Titel

In der hellenistischen Kirche werden, sieht man Paulus hier als repräsentativ an, die christologischen Titel grundlegend anders verwendet als in der palästinischen.

Der herrschende Titel der synoptischen Überlieferung, „*Menschensohn*“, ist Paulus wahrscheinlich bekannt; er deutet in 1 Kor 15,28 den 8. Psalm, der vom Menschensohn spricht, allerdings ohne diesen Begriff mitzuzitieren, auf Christus. Vielleicht wurde er durch diese Bezeichnung mitveranlaßt, Jesus als den zweiten Adam zu deuten (§ 35,6 c). Auch in der weiteren ntl. Briefliteratur und demnach in der Gemeindegprache der hellenistischen Kirche wurde die Bezeichnung nicht verwendet, da sie hellenistischen Menschen von Hause aus unverständlich war. Sie lebte in der Evangelienüberlieferung (§ 19) und trat neben ihr nur vereinzelt in der Schilderung apokalyptischer Visionen in Erscheinung (Apg 7,55 f; Offb 1,13).

Auch die schon in der palästinischen Kirche nur mit Zurückhaltung gebrauchte Bezeichnung *Davidssohn* (Mk 12,35—37 par; vgl. § 18,3) tritt weder bei Paulus noch in den weiteren ntl. Briefen auf. Nur die Tradition der davidischen Abstammung Jesu wird bei Paulus (Röm 1,3 f) und weiterhin (2 Tim 2,8; Offb 5,5; 22,16) festgehalten.

Von den vier christologischen Titeln der palästinischen Gemeindegprache ist das seltene *Knecht Gottes* bei Paulus verschwunden. Der herrschende Titel *der Christus* ist zum Namen geworden, *Sohn Gottes* und *Herr* aber haben sich mit neuen Vorstellungen gefüllt und werden die entscheidenden Träger christologischer Aussagen.



## b) Der Inhalt

Wie sich die inhaltliche Struktur dieser Aussagen verändert, wird beispielhaft an dem Kontext der palästinischen Formel in Röm 1,3 f sichtbar. Paulus stellt ihr voran „von seinem Sohn“ und macht so die Geburt aus Davids Stamm zur Inkarnation des präexistenten Sohnes. Er ergänzt am Ende: „von Jesus Christus, unserem Herrn“; der zum „Sohn Gottes in Kraft“ Erhöhte wird nun „Jesus Christus“ genannt und als „unser Herr“ bezeichnet.

Bedeutet diese Veränderungen eine sprachliche Angleichung an die andere Umwelt und eine sachliche Entfaltung für einen neuen Fragenhorizont oder die Ablösung einer Deutung der Erscheinung Jesu durch eine andere? Nach *Herbert Braun* war diese Veränderung in der Tat ein sachlicher Bruch, so daß die Christologie eine variable Größe und nur die Anthropologie die Konstante des NT wäre<sup>1</sup>. Im Blick auf diese Schlüsselfrage müssen die neuen Titel und Aussagen nun im einzelnen untersucht werden.

## 3. Der Name „Jesus Christus“

## a) „Christus“ als Name

Paulus nimmt kein Substantiv auch nur annähernd so oft in den Mund wie *Christos*; es findet sich bei ihm ca. 400 mal. Er weiß, daß *Christos* von Hause aus eine jüdische Würdebezeichnung ist, daher fügt er das Wort z. B. in 2 Kor 1,21 mit dem Verbum *chrīō* zusammen. Aber es ist für ihn selbst wie für die ganze hellenistische Kirche nicht mehr jüdischer oder urchristlicher Titel, sondern Eigenname.

Daß *Christos* bei Paulus durchweg als Eigenname verwendet wird, ist noch nicht am Artikel zu erkennen: Das Wort wird zwar meist ohne, aber mehrfach auch mit Artikel gebraucht. Im Griechischen wie im Hebräischen aber steht das Wort auch ohne Artikel als Titel<sup>2</sup> und andererseits werden in beiden Sprachen auch Eigennamen mit dem Artikel verbunden (z. B. Mk 15,43 ff; Lk 23,25). Paulus verwendet *Christos* jedoch syntaktisch so, daß es an allen Stellen als Name übersetzt werden kann und auch soll<sup>3</sup>.

Dies bedeutet nicht, daß ein für die hellenistische Kirche fremder Titel lediglich zum Beinamen erstarrt wäre. Es ist ein sprechender Beiname geworden. Der Name Jesus war alltäglich, der Beiname *Christos* einmalig. Er bleibt eine Art titulare Hervorhebung und wird darum z. B.

<sup>1</sup> Der Sinn der neutestamentlichen Christologie, in: ders., *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 250. 252 f. 272. 276 f.

<sup>2</sup> Joh 4,25: „Ich weiß, daß der Messias (*messias*) kommt, der sogenannte Christus (*ho legomenos Christos*)“. Wie weit das artikellose Wort vorchristlich-jüdischer Sprachgebrauch war, wird vor allem in der Diskussion über die aramäische Vorlage von 1 Kor 15,3–5 erörtert (vgl. Walter Grundmann, *ThW IX*, 533, Anm. 319).

<sup>3</sup> Einzelnachweis bei Walter Grundmann, *ThW IX*, 534–536.

mit dem Titel *Kyrios* nie direkt verbunden, sondern es wird jeweils der Name *Jesus* dazwischengestellt: *unser Herr Jesus Christus*. Hellenistische Christen hören diesen Dreiklang beinahe ähnlich wie *Imperator Caesar Augustus*. Nach diesem besonderen Namen nennt sie ihre nichtchristliche Umgebung „Christen“ (Apg 11,26; 1 Petr 4,16).

### b) Die Verwendung der Namen

Weil es sprechende Namen waren, werden sie auch gezielt in entsprechenden Aussagen eingesetzt: „Jesus“ ist überwiegend der Irdische, nur vereinzelt der Auferstandene und der Kommende (1 Thess 1,10; 2 Kor 4,5). „Christus“ allein wird bei Paulus und schon in der übernommenen Formeltradition<sup>4</sup> meist mit dem Sterben und Auferstehen verbunden. Der Doppelname „Jesus Christus“ benennt bevorzugt den Erhöhten und den zur Parusie Erscheinenden (z. B. Röm 1,4.6; 6,3; 1 Kor 1,8). Der feierlichen Hervorhebung, z. B. am Anfang und Ende der Briefe, dienen die Verbindungen „unser Herr Jesus Christus“ (Röm 15, 30; 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,3; Gal 6,14.18) oder „Jesus Christus, unser Herr“ (Röm 5,21; 6,23; 7,25; 8,39; 1 Kor 1,9; 15,31).

Während der Titel *Christus* so sprechender und daher vorwiegend gebrauchter Name wird, nehmen die Bezeichnungen *Sohn Gottes* und *Herr* neue Dimensionen in sich auf. In einem neuen Verstehenshorizont kennzeichnet die eine Jesu Beziehung nach oben, die andere seine Beziehung nach unten.

## § 33: Der Sohn Gottes

Zu 1—3: Oscar Cullmann, *Christol.*, 276—313; Ferdinand Hahn, *Hoheitstitel*, § 5; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, 1975; Eduard Schweizer, *hyios*, ThW VIII, 364—395. — Zu 4: Eduard Schweizer, *Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*, in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 105—109. — Zu 5: Ernst Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5—11*, SAH 1927/28, 4. Abh., 1928 (Neudr. 1961); Dieter Georgi, *Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6—11*, in: *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag*, 1964, 263—293; Ernst Käsemann, *Kritische Analyse von Phil 2,5—11*, in: *Exeg. Vers. I*, 51—95; Georg Strecker, *Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6—11*, ZNW 55 (1964), 63—78; Gottfried Schille, *Frühchristliche Hymnen*, 1965; Joachim Jeremias, *Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen*, in: ders., *Abba*, 1966, 269—276; Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, 1967; R. P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii. 5—11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian*

<sup>4</sup> Vgl. Kramer, *Christos*, 34 ff.

Worship, 1967; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1967 (1973<sup>2</sup>); Claus-Hunno Hunzinger, *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3*, in: *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Festschr. f. J. Jeremias, hg. v. E. Lohse, 1970, 142—156; Martin Rese, *Formeln und Lieder im Neuen Testament*. Einige notwendige Anmerkungen, *VF* 15 (1970) 75—95; J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns: Their Historical and Religious Background*, 1971. — *Zu 6*: Christian Maurer, *Die Begründung der Herrschaft Christi über die Mächte nach Kolosser 1*, 15—20, *WuD NF* (1955), 79—93; James M. Robinson, *A Formal Analysis of Colossians 1*, 15—20, *JBL* 76 (1957), 270—287; Ernst Käsemann, *Eine urchristliche Tauf liturgie*, in: *Exeg. Vers. I*, 34—51; Hans Jakob Gabathuler, *Jesus Christus. Haupt der Kirche — Haupt der Welt*. Der Christushymnus Colosser 1, 15—20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre, 1965 (Lit.!).; Nikolaus Kehl, *Der Christushymnus im Kolosserbrief*. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zu Kol 1, 12—20, 1967; Eduard Lohse, *Meyer-K IX/2*, 1968, 77—103; Theodor Ahrens, *Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961*, Diss. (masch.) Hamburg 1969; Rudolf Schnackenburg, *Die Aufnahme des Christushymnus durch den Verfasser des Kolosserbriefes*, in: *Evangelisch-katholischer Kommentar*. Vorarbeiten Heft I, 1969, 33—50; Eduard Schweizer, *Kolosser 1*, 15—20, ebd., 7—31.

### 1. Der hellenistische Verstehenshorizont

#### a) Hellenistische Gottessohn-Vorstellungen

Hellenistische Menschen verbinden mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ andere Vorstellungen als jüdische. In der atl.-jüdischen Tradition sagt sie Bundesverhältnisse verschiedener Art zu Gott aus, und in diesem Sinn wurde sie bei der Ausarbeitung der synoptischen Überlieferung und im Bekenntnis schon in der palästinischen Kirche auch auf Jesus angewendet (§ 19,9). Für hellenistisches Denken aber zeigt sie zwar weithin nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer Götterfamilie, wohl aber *die Manifestation des Göttlichen* an und wird demgemäß auf Menschen angewendet. So kann das Göttliche sich in der erfolgreichen politischen Weisheit und Tatkraft eines Herrschers wie *Augustus* und in der Lebenshilfe vermittelnden Philosophie und Wunderkraft eines Wanderphilosophen wie *Apollonius von Tyana* bekunden. Solche Menschen, durch die sich, wie auch durch Heroen, das Göttliche die Welt heilsam verändernd bekundet, stellen religionsphänomenologisch den Typ des *theios anēr*, des göttlichen Menschen, dar. Sie wurden in der Antike, freilich mit Einschränkungen, als „Söhne Gottes“ tituiert<sup>1</sup>. Eine ganz andere Manifestation des Göttlichen repräsentiert der gnostische Offenbarer in den um 100 n. Chr. entstandenen *Hermetischen Traktaten*: Er erinnert die in die Welt versunkenen Lichtseelen an ihre göttliche Herkunft, um sie in die obere Welt zurückzuführen, nicht jedoch um diese Welt zu verbessern. *Simon Magus*,

<sup>1</sup> Peter Wülfing von Martitz, *ThW VIII*, 339,37 f: so z. B. Augustus (ebd. 336,31 f), aber kaum einer der Philosophen, im Grunde auch nicht Apollonius von Tyana (ebd. 339,16 ff).

der sich selber „die große Kraft Gottes“ nannte (Apg 8,10), möglicherweise ein Vorläufer der Gnosis, soll nach späteren Berichten<sup>2</sup> von sich gesagt haben: „Ich bin Gott oder Gottes Sohn (*theou pais*) oder göttliches Pneuma.“<sup>3</sup>

## b) Die Übertragungstheorie

Nach *Bultmann* haben die hellenistischen Christen mit der tradierten Bezeichnung „Sohn Gottes“ auf Grund ihrer Denkvoraussetzungen Jesus „göttliches Wesen“ und „göttliche Natur“ zugeschrieben, „kraft deren er von der menschlichen Sphäre unterschieden“ und „von göttlicher *dynamis* erfüllt sei“<sup>4</sup>.

Im einzelnen seien in den ntl. Texten die Haupttypen hellenistischer Gottessohnvorstellungen in Übertragung auf Jesus wiederzufinden: 1. In der synoptischen Überlieferung, vor allem bei Markus, werde Jesus als Sohn Gottes im Sinne eines *theios anēr* dargestellt, „der durch seine Wunder seine göttliche *exousia* offenbart“<sup>5</sup>. — 2. Aus dem vorpaulinischen Christushymnus in Phil 2,6—11 und vergleichbaren Stellen spreche eine ähnliche Sohnesvorstellung wie aus den Mythen von den vorderorientalischen Sohnes-Gottheiten Osiris, Adonis, Attis, die vor allem in den Mysterienkulten verehrt wurden; die Sohnesgottheit erleidet menschliches Todesschicksal und wird aus ihm hervorgehen als Retter und *kyrios* derer, die sie verehren. — 3. Neben diese soteriologisch orientierten trete ein *kosmologischer* Typ. Die Sohnesgottheit des gnostischen Erlösermythos war in der Urzeit Mittler der Emanation, in deren Verlauf das Göttliche fortschreitend tiefer in die Materie versank und in sie verschlossen wurde. Durch ein zweites Herabsteigen des Sohnes werden die im Kosmos gefangenen Lichtseelen befreit und in die obere Welt heimgeholt. Dieser Mythos sei zwar, wie *Bultmann* zugesteht, in keinem vorpaulinischen Text explizit dargestellt, doch habe ihm das hellenistische Christentum die Vorstellung entnommen, der Sohn sei präexistent, er sei das „Abbild Gottes“, der Mittler der Schöpfung, und werde durch sein Herab- und Hinaufsteigen Erlöser, der die Erlösten als seinen Leib nach sich zieht.

Diese Analyse Bultmanns ist inzwischen durch die methodisch gleichartige von *Helmut Köster*<sup>6</sup> weitergeführt und korrigiert worden. Hier wird die *theios-anēr*-Christologie breit ausgebaut, die Ableitung vom gnostischen Erlösermythos aber durch die von der jüdischen Sophia und die vom Mysterientyp durch die vom Osterkerygma ersetzt. Darin dokumentiert sich, daß die religionsgeschichtlichen Analysen, aus denen *Bultmann* diese drei religionsphänomenologischen Typen entwickelte, inzwischen zu einem erheblichen Teil durch die historische Forschung überholt wurden. Der gnostische Erlösermythos, aus dem er die wichtigsten Aussagen der hellenistischen Christologie bei Paulus ableitet, ist vorchristlich nicht nachweisbar<sup>7</sup>. Während sich diese Einsicht weithin durchgesetzt hat, ist noch nicht genügend bewußt geworden, daß auch die Typisierung des *theios anēr* in dieser Forschungsrichtung kritisch überprüft und religions-

<sup>2</sup> Origenes c Cels 7,8.

<sup>3</sup> Weiteres Material: Wülfing v. Martitz, ThW VIII, 339,21 ff.

<sup>4</sup> Theol. § 12,3.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Köster-Robinson, Entwicklungslinien 383.

<sup>7</sup> So Carsten Colpe, Die Religionsgeschichtliche Schule I, 1961; zur Erforschung der Gnosis s. Goppelt, Apostolische Zeit § 13; Robert McLeod Wilson, Gnosis und Neues Testament, 1971; Ugo Bianchi, The Origin of Gnosticism, 1967.

geschichtlich differenziert und präzisiert werden müßte<sup>8</sup>. Überdies sind weder die „göttlichen Menschen“ noch die sterbenden und wiederauflebenden Gottheiten der Mysterien von Hause aus „Söhne Gottes“, auch wenn sie vielfach, aber keineswegs ständig als solche bezeichnet wurden<sup>9</sup>.

### c) Grundsätzliche historische und sachliche Einwände gegen die Übertragungstheorie

Über religionsgeschichtliche Einzelkorrekturen hinaus erheben sich gegen die Erklärung der frühhellenistischen Christologie durch die Übertragungstheorie zwei grundsätzliche Bedenken:

1. Die hier herausgestellten Typen hellenistischer Gottessohnvorstellungen und vollends die durch Übertragung aus ihnen hervorgehenden Typen der Christologie beruhen auf religionsphänomenologischen Abstraktionen, die zwischen den religionsgeschichtlichen Erscheinungen zu wenig differenzieren. Eine historische Analyse der hellenistischen Christologie wird ergeben, daß hier nicht einfach mythische Schemata auf Jesus übertragen wurden, sondern daß sehr verschiedene Faktoren und Motive bei der Gestaltung dieser christologischen Vorstellungen zusammengewirkt haben. Die von den Prämissen der Religionsgeschichtlichen Schule her entwickelte Übertragungstheorie erweist sich methodenkritisch als eine Simplifizierung.

2. Die Rekonstruktion nach der Übertragungstheorie verfehlt zugleich den entscheidenden sachlichen Ansatz. Hellenistische Christen denken Gottessohnschaft nicht mehr von den hellenistischen Vorstellungen über das Göttliche, sondern von dem Gott des AT her; denn die Abkehr von jenen und die Zuwendung zu diesem war der zentrale Inhalt ihrer Bekehrung (1 Thess 1,9). Daher bringt die Bezeichnung „Sohn Gottes“ für sie gerade nicht „göttliches Wesen“, „göttlichen Ursprung“ usw. zum Ausdruck. Das hier immer wiederkehrende Wort „göttlich“ wird bei Paulus nie auf Jesus angewendet; es tritt im ganzen NT nur zweimal, und zwar ohne christologischen Bezug auf (Apg 17,29; 2 Petr 1,3 f). Der Titel „Sohn Gottes“ setzt Jesus auch für hellenistische Christen in ein besonderes Verhältnis zu dem Gott des AT, der nicht die Tiefe des Kosmos, sondern das personhafte Gegenüber zu allem welthaften Sein ist. So

<sup>8</sup> Das Material war ohne die nötige kritische Sichtung zusammengetragen worden durch Ludwig Bieler, *Theios Anēr*. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum I, 1935; II, 1936 (Neudr. 1967). Es wurde in der Linie Bultmanns zuletzt herausgestellt durch Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964, und in diesem Sinne von Helmut Köster aufgenommen. Zur Kritik s. Wülfing v. Martitz, *ThW VIII*, 338 Anm. 27; Martin Hengel, *Der Sohn Gottes*, 50–53.

<sup>9</sup> Eine gute Übersicht über die Mythen von den sterbenden und wiederauflebenden Göttern gibt Günter Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1–11*, 1962.

übersieht die Übertragungstheorie die entscheidende sachliche Grundfrage für die Entstehung der hellenistischen Christologie, nämlich: Wie konnte der vor wenigen Jahren verstorbene Jesus zu dem Gott des AT so in Beziehung gesetzt werden, wie es der Titel „Sohn Gottes“ in der bei Paulus aufgenommenen Tradition der hellenistischen Kirche zur Sprache bringt?

## 2. Übersicht über die Verwendung der Bezeichnung „Sohn Gottes“

### a) Der Wortgebrauch

Schon der Wortgebrauch ist aufschlußreich. Der Titel „Sohn Gottes“ und das absolute „der Sohn“ finden sich bei Paulus nur je einmal (2 Kor 1,19; vgl. Eph 4,13 und 1 Kor 15,28), sonst steht „Sohn“ stets mit dem Possessivpronomen: „sein Sohn“; denn das Subjekt der Aussagen ist Gott. Die Wendung wird demnach nicht als traditioneller Titel, sondern ihrem spezifischen Inhalt gemäß gebraucht, um Jesu Beziehung zu Gott auszusagen. Sohn (Gottes) ist „im paulinischen Gebrauch die Bezeichnung des Heilsträgers unter dem Aspekt seiner Zugehörigkeit zu Gott“<sup>10</sup>.

### b) Das Vorkommen

Paulus gebraucht die Bezeichnung im ganzen relativ seltener als der Hebräerbrief oder das Johannesevangelium, nämlich 15mal. Sechs dieser Stellen gehören traditionsgeschichtlich wohl überkommenen Formeln und Wendungen zu (Röm 1,4; 8,3.32; Gal 2,20; 4,4 f; 1 Thess 1,10), neun eigenen Formulierungen des Apostels (Röm 1,3.9; 5,10; 8,29; 1 Kor 1,9; 15,28; 2 Kor 1,19; Gal 1,16; 4,6)<sup>11</sup>.

Die tradierten Aussagen sind — abgesehen von der aus der palästinischen Kirche stammenden Erhöhungsformel in Röm 1,3 b.4 — eine Sendungsformel (Röm 8,3), zwei Dahingabe-Formeln (Röm 8,32; Gal 2,20) und eine Parusieformel (1 Thess 1,9 b.10). Die paulinischen Formulierungen lassen sich nicht auf spezifische Aussagenkreise aufteilen.

Achtet man auf den Inhalt der Aussagen insgesamt, so zeichnet sich zwischen dem Bekenntnis der palästinischen Kirche in Röm 1,3 f und Paulus eine erhebliche Entwicklung ab.

## 3. Der Beginn des Sohneswirkens

a) Nach dem ältesten Bekenntnis der palästinischen Kirche war Jesus durch die Auferweckung bzw. Erhöhung „zum Sohn Gottes in Kraft eingesetzt“ worden (Röm 1,3 f; § 26,4). Was war er vorher? Sohn Got-

<sup>10</sup> Kramer, *Christos*, 185.

<sup>11</sup> Das macht Kramer, *Christos*, 183, wahrscheinlich.

tes in Schwachheit? Es wird nicht gesagt! Das Bekenntnis will die Berufung zu einem Wirken, nicht ein Sein aussagen.

b) Diese Aussage der palästinischen Erhöhungschristologie über das Wirken als Sohn wurde *einerseits im Blick auf sein geschichtliches Hervortreten* und *andererseits im Blick auf sein Verhältnis zum Kosmos* entfaltet.

1. Nach einer sehr frühen Schicht der synoptischen Überlieferung wird Jesus in der Johannes-Taufe berufen, als „der geliebte (= einzige) Sohn“ zu wirken (Mk 1,10 f; § 5,3). So steht sein Erdenwirken unter diesem Vorzeichen.

In den Vorgeschieden nach Matthäus und Lukas wird nach dem geschichtlichen Ursprung seiner Erscheinung zurückgefragt und erklärt: Jesu geschichtliches Leben ist von seiner Wurzel her einzigartig von Gottes Geist bestimmt. Deshalb soll er nach Lk 1,35 von Geburt an „Sohn Gottes“ heißen, — nicht weil die Geburt aus dem Geist der mythologischen Zeugung durch eine Gottheit entspräche (vgl. § 4,2).

Diese beiden Aussagen treten bei Paulus nicht in Erscheinung, obgleich die erste sicher, die zweite wahrscheinlich schon zu seiner Zeit in Traditionen der palästinischen Kirche vertreten wurden. Sie gehören in den Rahmen der Evangelienüberlieferung.

2. Paulus dagegen nimmt auf, was im Bekenntnis der hellenistischen Kirche aus der Erhöhungschristologie gefolgert wurde: *Jesus ist die Inkarnation des präexistenten Sohnes!* Wie konnte man einen Menschen knapp 15 Jahre nach seinem Ende in dieser Weise kennzeichnen? Wie entstand die Präexistenz-Christologie?

#### 4. Die Entstehung der Präexistenzaussage

##### a) Das sachliche Motiv

Wäre, wie die Religionsgeschichtliche Schule annahm, die Christologie lediglich durch die Übertragung mythischer Schemata auf Jesus entstanden, dann wäre nicht einzusehen, warum nicht bereits in der synoptischen Überlieferung eine Präexistenz des Menschensohns ausgesagt wurde; denn der Menschensohn ist nach der jüdischen Apokalypstik<sup>12</sup> seit Ewigkeit am Thron des Höchsten verborgen. Ebenso hätte die Deutung Jesu als Repräsentant der Weisheit in Mt 11,25 f u. ä. die Vorstellung von der Präexistenz der Weisheit an sich ziehen können (Spr 8,22 ff; Sir 24, 3 ff). Die Präexistenzchristologie wurde jedoch erst in der Stunde entwickelt, in der es um des Kerygmas und des Glaubens willen nötig war, nämlich als das Evangelium hellenistischen Menschen begegnete. Der palästinisch-jüdische Mensch erfuhr die *Welt als Geschichte*; daher verstand er Jesus als den eschatologischen Vollender der Geschichte. Für den hellenistischen Menschen aber war die *Welt der Kosmos*, das von Mächten beherrschte Weltgebäude. Alle Aussagen über Jesus, die für das Dasein dieses hellenistischen Menschen Bedeutung haben sollten, mußten

<sup>12</sup> Ath Hen 39,6; 40,5; 48,3,6; 62,7; 4 Esr 13,20,52.

daher auch auf den Kosmos bezogen werden. Aus dieser Motivation läßt sich die Entstehung der Präexistenzaussage sachlich verstehen: Man entwickelte eine Glaubenserkenntnis, die Jesu Kommen seinem Wesen gemäß auf den Kosmos bezog.

## b) Die Sprachmittel

Um diese Glaubenserkenntnis auszusagen, bot das hellenistische Judentum verschiedene Sprach- und Vorstellungsmittel an. Es hatte die personifizierte Weisheit auf den Kosmos bezogen. Nahe Berührungen zeigen, daß das hellenistische Christentum an diese Vorstellung anknüpfte<sup>18</sup>. Gal 4,4 spricht von der Sendung des Sohnes wie Weish 9,10 von der Weisheit: „Sende sie aus den heiligen Himmeln, und vom Thron deiner Herrlichkeit schicke sie!“ Wie in Gal 4,6, so folgt in Weish 9,17 eine Parallelaussage über die Sendung des Geistes, und nur an diesen beiden Stellen verwendet Paulus für „senden“ das Verbum *exapostellō*, das auch in der Weisheit steht. Das Kommen in die Welt führt dann allerdings nur zu einem Wohnen der Weisheit unter Israel in Gestalt der Tora (Sir 24,11) oder zu einer Inspiration prophetischer Menschen: „Von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen ein und schafft so Freunde Gottes und Propheten“ (Weish 7,27), aber nicht zu einer Inkarnation.

Von der dem Kommen in die Welt vorhergehenden Präexistenz wird hier wie dort eine Schöpfungsmittlerschaft ausgesagt; so von Christus in 1 Kor 8,6 u. a. und von der Weisheit in Spr 3,19; 8,22—31; Weish 9, 1 f.9; Sir 24,3; Philo, Det Pot Ins 54 u. ö.

Mit Hilfe dieser Sprachmittel ergaben sich aus dem genannten sachlichen Motiv die im folgenden zusammengestellten Aussagen über die Präexistenz.

## 5. Sendung und Inkarnation des präexistenten Sohnes

### a) Formeln

In Gal 4,4 f und Röm 8,3 finden wir die Aussage: „Gott sandte seinen Sohn“. Sie hat formelhaften Charakter; denn sie kehrt unabhängig von Paulus in Joh 3,(16.)17; 1 Joh 4,9 wieder. Die synoptische Überlieferung hatte in den *ēlthon*-Sprüchen (Mk 2,17 par; Lk 19,10) von einem Kommen Jesu gesprochen und dabei nur seine Beauftragung durch Gott gemeint. In kosmischen Koordinaten mußte dieses Kommen als „Kommen“ aus dem Gegenüber zu allem, was Welt heißt, gekennzeichnet werden;

<sup>18</sup> Nachweise bei Eduard Schweizer, *Neotestamentica*, 106—111 und ThW VIII, 377; vgl. R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*, 1972.



und sein Ziel konnte nicht lediglich ein geschichtlicher Auftrag, sondern nur die Inkarnation sein: „. . . Gott sandte seinen Sohn, geboren aus einer Frau, getan unter das Gesetz“ (Gal 4,4). Er wird als Mensch geboren und, gleich allen, dem Gesetz unterworfen. Und doch unterscheidet er sich von allen; er wird gesandt „im Gleichbild des Sündenfleisches“ (Röm 8,3 f): Er wird „Fleisch“ (Joh 1,14), könnte auch Paulus sagen, aber nicht „Sündenfleisch“. Er gehört dem Fleisch zu (Röm 9,5; vgl. 2 Kor 5,16), aber er läßt sich nicht von ihm bestimmen: Er folgt nicht „dem Trachten des Fleisches“, der Sünde (Röm 8,5—7). Dieser Unterschied vom allgemeinen Menschsein wird hier durch das distanzierende „Gleichbild“ angedeutet; er wird in Phil 2,6—11 näher erklärt.

## b) Hymnen

Das Christuslied in Phil 2,6—11 stellt das Kommen Christi nicht als Senden Gottes, sondern als Entäußerung des Präexistenten dar. Eine größere Zahl Paulus nicht geläufiger Wendungen legt nahe, daß er das ganze Lied oder zumindest seine wesentlichen Elemente aus der Tradition übernommen und geringfügig ausgestaltet hat.

Das Lied wird in V. 5 mit der Vorbemerkung eingeführt: „So seid untereinander gesinnt, wie (man) auch in Christus Jesus (gesinnt sein soll).“ Vier Doppelzeiler im parallelismus membrorum bilden die erste der beiden Strophen<sup>14</sup>.

- I. (6) „Der, in der Seinsweise Gottes existierend,  
es nicht für einen Raub ansah, Gott gleich zu sein,  
(7) sondern sich entäußerte,  
die Seinsweise eines Knechts annahm,  
im Gleichbild der Menschen auftretend  
und der Erscheinung nach wie ein Mensch erfunden.  
(8) Er erniedrigte sich selbst,  
indem er bis zum Tod gehorsam wurde (ja bis zum Tod am  
Kreuz).
- II. (9) Deshalb auch hat ihn Gott darüber hinaus erhöht  
und ihm den Namen, der über jedem Namen (ist) geschenkt,  
(10) damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge,  
der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen,  
(11) und jede Zunge bekenne: ‚Herr (ist) Jesus Christus!‘,  
zur Ehre Gottes des Vaters.“

<sup>14</sup> So Deichgräber, aaO (§ 33,5 Lit.), 122.

Dieses Lied geht gleich der Erhöhungschristologie der palästinischen Kirche und einer Grundlinie der synoptischen Deutung der Passion (§ 22,2 c) von der atl.-jüdischen Vorstellung der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten aus<sup>15</sup>. Das Kennzeichen des erniedrigten Gerechten war der Gehorsam, der sich u. U. abschließend in seinem Martyrium bekundete. Dieser Vorgang wird hier in kosmische Dimensionen eingezeichnet, so daß sich zwei Aussagen ergeben:

1. Nach V. 7 b, 8 b wird der präexistente Sohn „Gleichbild der Menschen“ und begegnet „seiner Erscheinung nach als Mensch“, d. h. Jesus war wirklich Mensch; aber er war im Gegensatz zu allen anderen „gehorsam“. Wird er in der synoptischen Überlieferung als der Gerechte schlechthin gesehen, so hier als der Gehorsame. Dieser absolute Gehorsam war nicht eine sittliche Qualität, sondern der Vollzug der Sendung des Vaters (Gal 2,20). Er ist also nicht, wie oft mit *Bultmann*<sup>16</sup> erklärt wurde, „purer Mensch“, so daß diese Christologie eine Jesusdarstellung nach Art unserer Evangelien ausschließen würde<sup>17</sup>.

2. Dieses einzigartige und doch uneingeschränkte Menschsein war nun nicht, wie in den Synoptikern, auf Grund des geschichtlichen Verlaufs, sondern als solches schon Erniedrigung: „Er erniedrigte sich“ (V. 8 a), „er entäußerte sich“ und wurde Mensch (V. 7 a). Subjekt dieser Aussagen ist der präexistente Sohn, auch wenn dieser Titel hier nicht erscheint. Der Präexistente hat nach V. 6 f die *morfē* Gottes mit der eines Menschen vertauscht. *Morfē* ist hier nicht nur die äußere Gestalt, sondern die Seinsweise, die Position. Er hat, was ihm gegeben war, nicht nach Art fleischlicher Menschen für sich ausgenützt, sondern es dem Senden Gottes zur Verfügung gestellt: Er hat sich „entäußert“, auf die Seinsweise Gottes verzichtet, und „sich erniedrigt“, „die Seinsweise eines Knechts“ angenommen (V. 7 b). „Knecht“ wird er nicht wie der atl. Gerechte als Werkzeug Gottes, sondern weil er sich unter die im Kosmos waltenden Zwänge begibt.

Die uns interessierende Frage, wie dieses sich entäußernde Subjekt des Präexistenten mit dem Subjekt des Gehorsamen zusammenhängt, d. h. die Frage der Kontinuität des Personseins, läßt der Hymnus offen!

Im Blick auf Jesus machen diese Aussagen über die Kenosis des Sohnes gleich denen über das Senden des Vaters deutlich: Jesus war nicht ein Mensch, der sich durch religiös-sittliche Leistungen selbst qualifizierte, er kam vielmehr aus dem Gegenüber zu allem Menschsein. Er war um unsertwillen „arm“ geworden (2 Kor 8,9). Umgekehrt war er auch nicht ein Halbgott, sondern seiner Existenz nach ganz Mensch, aber der eine, der seiner Bestimmung gemäß lebte, der Gehorsame (vgl. Mk 10,45).

Diese Herkunft Jesu wird, wie die zweite Strophe ausführt, durch seine Erhöhung bestätigt. Daß diese Aussage über die Herkunft aus der Präexistenz nicht spekulativen, sondern existentiellen Charakter hat, wird vollends durch die Aussagen über die Präexistenz selbst deutlich.

<sup>15</sup> So mit Recht auch Schweizer, Erniedrigung, 93—98.

<sup>16</sup> Theol. §§ 4; 12.

<sup>17</sup> So Conzelmann, Theol. 99 („... weil die Taten des Inkarnierten keine Rolle spielen“).

## 6. Die Schöpfungsmittlerschaft des Präexistenten

## a) Formeln

In 1 Kor 8,6 hebt sich eine zweigliedrige Bekenntnisformel vom Kontext ab:

„Ein Gott, der Vater,  
von dem alles ist und wir auf ihn hin!  
Und ein Herr Jesus Christus,  
durch welchen alles ist, und wir durch ihn!“<sup>18</sup>

Fragten hellenistische Christen im Horizont ihrer Kosmologie nach dem Verhältnis Jesu zu Gott und Welt, so mußte ihnen gesagt werden: Gott vertritt oder bewohnt nicht den besseren Teil des Kosmos, er steht ihm vielmehr als der Schöpfer gegenüber (Röm 4,17; 11,36; 2 Kor 4,6). Das aber ist eine dem hellenistischen Menschen fremde atl. Vorstellung<sup>19</sup>. Daß Jesus nicht auf die Seite des Geschaffenen, sondern auf die des Schöpfers gehört, wurde bereits sichtbar, als der Irdische an Gottes Statt das neue Gebot verkündigte und an seiner Statt die Sünder annahm. Gott aber ist für atl. Denken nicht das höchste Sein, sondern handelnder Wille. Daher kann die Zugehörigkeit zu ihm im Rahmen der Präexistenzvorstellung nur als Beteiligung an seinem Schaffen, d. h. als *Schöpfungsmittlerschaft* ausgesagt werden: Die Struktur dieser Vorstellung wird an den Aussagen von der endzeitlichen Herrschaft Gottes durch den Erhöhten deutlich werden (§ 34,2 c). Das Schaffen durch den Präexistenten entspricht der Neuschöpfung durch ihn: „Wir durch ihn“ (V. 6 b; vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15).

## b) Hymnen

Diese Aussagen wurden ausgestaltet und verdichtet, als eine vorgnostische Bewegung in der Gemeinde von Kolossae Christus als ein Zwischenwesen unter die Weltmächte in den Kosmos einfügte. Demgegenüber bekennt der Christushymnus in Kol 1,15—20:

<sup>18</sup> Zur Struktur dieser Formel s. u. § 34,2 b.

<sup>19</sup> Aufschlußreich ist die Unterscheidung zwischen *dēmiourgos* und *ktistēs* bei Philo Som. I, 76: „Anders wie die aufgehende Sonne die verborgene Leiblichkeit aufdeckt, hat Gott, als er das All erzeugte, es nicht nur in Erscheinung treten lassen, sondern gemacht (*epoiēsen*), was vorher nicht war, da er nicht nur *dēmiourgos*, sondern *ktistēs* ist“. *Dēmiourgos*, die geläufige griechische Bezeichnung für den Urheber der Welt, ist im Alltag der ein vorgegebenes Material gestaltende Handwerker, *ktistēs* aber ist z. B. der Herrscher, auf dessen Befehl eine Stadt entsteht. Die LXX verwendet letzteres, nicht ersteres, um die atl. Aussagen über Gott als den Schöpfer wiederzugeben: Sein sich im Wort artikulierender Wille ruft alles ins Dasein und gestaltet es (Wilhelm Foerster, ThW III, 1022—1027).

- I. (15) „(Er) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,  
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung;  
(16) denn durch ihn wurde alles geschaffen,  
was im Himmel und auf Erden ist,  
(das Sichtbare und das Unsichtbare,  
Throne, Herrschaften, Mächte und Gewalten),  
(17) alles wurde durch ihn und auf ihn hin geschaffen.  
Und er ist vor allem,  
und alles hat in ihm seinen Bestand,  
(18) und er ist das Haupt des Leibes, (der Gemeinde)<sup>20</sup>.
- II. Welcher ist der Anfang,  
der Erstgeborene aus den Toten,  
damit er in allem der Erste sei,  
(19) denn in ihm beschloß die ganze Fülle, zu wohnen  
(20) und durch ihn alles zu versöhnen auf ihn hin,  
friedensstiftend (durch sein Kreuzesblut), — durch ihn  
mit dem, was auf Erden und was in den Himmeln ist.“

Schöpfungsmittlerschaft bedeutet demnach nicht lediglich die Beteiligung an einem Akt am Anfang, sondern ein bleibendes Verhältnis zum Kosmos: Er ist der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ (V. 15 b), nicht weil er als erster geschaffen wäre und so die Abfolge des Geschaffenen einleiten würde, sondern weil er „vor allem“ ist (V. 17). Er ist „vor allem“, d. h. allem übergeordnet, und „alles hat in ihm seinen Bestand“. Das heißt für griechisches Denken: er gewährleistet die harmonische Ordnung, und es heißt für biblisches Denken: er erhält alles gestaltend und lenkend (Sir 43,26; Hebr 1,3).

### 7. Die bleibende Bedeutung der Präexistenzaussagen

Die traditionsgeschichtliche Struktur und die kerygmatische Tendenz der Präexistenzvorstellung lassen erkennen, was von ihr heute in einer veränderten Verkündigungssituation theologisch wichtig bleibt.

Schon für die ntl. Aussagen, erst recht für uns, *sind das zeitliche Vorher und das räumliche Oben sekundäre Ausdrucksmittel*. Sie sind schon bei Paulus mehr oder minder bildlich gemeint; denn Gott ist für ihn über

<sup>20</sup> *tēs ekklēsiās* wird von der Mehrzahl der Forscher als nicht zum Hymnus gehörendes Interpretament beurteilt (anders Kehl, aaO [Lit. § 33,6], 41.43.93). Zum Problem vgl. Wolfgang Pöhlmann, Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15–20, ZNW 64 (1973), 53–74 (55).

Raum und Zeit erhaben, nicht der Bewohner des oberen Stockwerks im Kosmos. Jesus wird hier also nicht in das antike Weltbild eingefügt, sondern auf das Weltverständnis des hellenistischen Menschen bezogen.

Läßt man die kosmologische Terminologie, durchaus im Einklang mit der ntl. Intention, zurücktreten, *so bringen die Präexistenzaussagen zweifellos das extra nos zum Ausdruck*: Was in Jesus begegnet, kommt aus dem schlechthinnigen Gegenüber zu allem welthaften Sein. Dies wurde auch durch die existentielle Interpretation betont<sup>21</sup>; aber die Präexistenzaussagen wollen noch mehr. Sie wollen eine gegenüber der palästinischen Tradition neue Dimension Jesu aufdecken, nämlich sein Verhältnis zum Schöpfer und zur Schöpfung: In Jesus begegnet nicht ein göttliches Prinzip in einer gottfremden, rein säkularen Welt, sondern der Schöpfer als der Erlöser. Der Gott, der in Jesus eine neue Möglichkeit zu leben erschließt, ist derselbe, mit dem wir es als Schöpfer und Herrn der Welt immer schon zu tun hatten, freilich in der Verhüllung.

Und das bedeutet zugleich: Gott geht nicht in dem Menschen Jesus und seiner Wirkung auf. In Jesus ist, wie es abschließend in Joh 1,14 formuliert wird, der Logos, der sich eschatologisch offenbarende Gott, nicht Gott selbst Mensch geworden.

### 8. Das Wesen der Sohnschaft

Für die palästinische Kirche war Jesus der Sohn, weil er in einem einzigartigen Bund mit Gott stand und vom Geist bestimmt war. Für die Präexistenzchristologie ist er es, *weil sein Wirken wesentlich mit dem Gottes geeint ist und deshalb die Wesenheit Gottes abbildet*.

a) In 2 Kor 4,6 bekennt Paulus, er habe, als er zum Glauben kam, die Herrlichkeit (*doxa*) Gottes im Angesicht Christi gesehen. Wer sich dem Glauben entzieht, sieht „das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Ebenbild (*eikōn*) Gottes“ ist, nicht (2 Kor 4,4). „Ebenbild (*eikōn*) Gottes“ ist nach 2 Kor 4 Christus als der Gekreuzigte und Erhöhte, nach Kol 1,13 der „geliebte Sohn“ von der Präexistenz an.

In Gen 1,27 war der ursprüngliche Adam als Gottes Ebenbild gekennzeichnet worden, und Paulus kann diese Stelle in 1 Kor 11,7 auch auf den adamitischen Menschen beziehen. In den christologischen Aussagen aber folgt er wohl der Anwendung dieser Stelle auf die Weisheit, die in Weish 7,26 „Ebenbild seiner Güte“ und „Abglanz (*apaugasma*) des ewigen Lichtes“ genannt wird. Mit Hilfe dieser Vorstellung sagt Paulus aus, was er im Glauben an Christus wahrgenommen hat: die Wesenheit Gottes in seiner Zuwendung zur Welt. *eikōn* ist nicht lediglich das Abbild, sondern die Gestalt einer Sache selbst (vgl. Röm 1,23)<sup>22</sup>. Hebr 1,3 sagt dafür, der Sohn sei „Abglanz (*apaugasma*) seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens“. Er ist nach Joh 1,1—18 der Logos Gottes selbst; wer ihn sieht, der sieht den Vater (Joh 14,9).

<sup>21</sup> Bultmann, Theol. § 33,6 b; anders Conzelmann, Theol. 99.

<sup>22</sup> Hermann Kleinknecht, ThW II, 386.

b) Paulus nennt Christus „Ebenbild Gottes“, aber nicht „Gott“. Die Stelle Röm 9,5, die oft in diesem Sinne ausgelegt wurde, ist eine Doxologie Gottes, nicht Christi<sup>23</sup>, Christus aber wird von Paulus in abgestufter Reihe Gott zugeordnet: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1 Kor 3,23; vgl. 11,3). Daher kann er von der Vollen dung erwarten: „Wenn ihm alles unterworfen ist, dann wird der Sohn sich auch selbst dem unterwerfen, der ihm das All unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,23 f.28). Das Ende ist nicht, wie ähnliche hellenistische Formeln<sup>24</sup> besagen, die Identität Gottes mit dem All, sondern seine ausschließliche Heilsherrschaft, in der die jetzt aus ihr herausgesetzte des Sohnes aufgeht.

c) Dieser Zuordnung gemäß wird das Verhalten beider zueinander als personale Einheit beschrieben: Gott sendet den Sohn und gibt ihn dahin; der Sohn aber ist gehorsam, er erniedrigt sich (Phil 2,6 ff) und gibt sich dahin (Gal 2,20). Nur dadurch wird er, was er für die Gemeinde ist; die Präexistenzchristologie entleert nicht, was die Erhöhungschristologie der palästinischen Kirche herausstellte. Nach Röm 1,3 f wird der präexistente „Sohn“ erst durch den Erdenweg und durch die Erhöhung „Sohn Gottes in Kraft“. Der Erhöhte ist in einem anderen Sinn Sohn als der Präexistente; er wird „darüber hinaus erhöht“ (Phil 2,9), er wird der *kyrios* (Phil 2,10 f).

## § 34: Der Kyrios

Wilhelm Bousset, *Kyrios*, 75—104; Werner Foerster, *kyrios*, ThW III, 1081—1094; Oscar Cullmann, *Christol.*, 199—244; Siegfried Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*, ZNW 53 (1962), 125—144; Ferdinand Hahn, *Hoheitstitel*, 67—125; Werner Kramer, *Christos*, §§ 15—23; Philipp Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, 1965, 147—175; Joseph A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des neutestamentlichen Kyrios-titels*, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Festschr. f. H. Conzelmann, hg. v. G. Strecker, 1975, 267—298.

In den paulinischen Briefen wird das Nomen *kyrios* (Herr) ausschließlich als Bezeichnung Christi und gelegentlich, im Anschluß an die LXX, als Bezeichnung Gottes verwendet. Formelhafte Wendungen lassen erkennen, daß Paulus hier die zentrale Christusbezeichnung der hellenistischen Kirche aufnimmt.

<sup>23</sup> Ernst Käsemann, Hdb. zu Röm 9,5 (dort Wiedergabe der Diskussion!).

<sup>24</sup> Vgl. Eduard Norden, *Agnostos Theos*, 1971<sup>5</sup>, 241.

### 1. Das *kyrios*-Bekenntnis der hellenistischen Kirche

a) Dreimal findet sich bei Paulus die Formel: „Herr ist Jesus“ (Röm 10,9; 1 Kor 12,3; Phil 2,11). Sie muß das Grundbekenntnis der hellenistischen Kirche gewesen sein; denn auf sie läuft bereits der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6—11 in V. 11 zu. Dieses Bekenntnis legten die Täuflinge bei der Taufe ab; denn Röm 10,9 klingt wie eine Taufverheißung: „Wenn du mit deinem Mund bekennst: ‚Herr ist Jesus‘, . . . so wirst du gerettet werden“. Es hat zugleich seinen Ort im Gemeindegottesdienst: Mit dem Hymnus Phil 2,10 f bringt es die Gemeinde einstweilen stellvertretend für die ganze Schöpfung zur Sprache, bis es bei der Vollenendung universal laut wird. Es ist in der Gemeindeversammlung zugleich das Kriterium, an dem sich die Geister scheiden (1 Kor 12,3).

Das Sprechen dieser Formel wird in Röm 10,9 a und in Phil 2,11 ausdrücklich als Bekennen (*homologein*) bezeichnet. In diesem Bekennen wird nach Röm 10,9 der Glaube laut, der sich zu dem Gekreuzigten als seinem Herrn stellt, weil Gott ihn auferweckt und damit zum eschatologischen Herrscher über den Kosmos erhöht hat. In Phil 2,9—11 nimmt dieses Bekenntnis die Stelle der Akklamation im orientalischen Inthronisationszeremoniell ein (§ 33,5). Eine Akklamation ist in der Antike<sup>1</sup> der spontane Zuruf der Menge in der Volksversammlung, der eine durch die Situation geforderte Anerkennung ausspricht. Diese Anerkennung gilt als verbindlicher Rechtsakt und wird als solcher urkundlich festgehalten<sup>2</sup>. Diesen Charakter nimmt das Bekenntnis an, wenn bei der Vollenendung alle Kreatur ihren Schöpfer anerkennt. In der Gemeinde aber wurde das *kyrios*-Bekenntnis schwerlich in dieser Form laut, jedenfalls war seine Verbindlichkeit nie die eines kollektiven Rechtsakts, sondern die des aktuellen persönlichen Glaubens. Man sollte es daher nicht als Akklamation der Gemeinde bezeichnen<sup>3</sup>.

b) Schon um dieses Bekenntnisses willen werden die Christen als die gekennzeichnet, die „den Namen des Herrn anrufen“ (Röm 10,12 f mit Bezug auf V. 9). Mit diesem Bekenntnis wird Jesus durch den Namen *kyrios* (Phil 2,9—11) anerkannt, der Bekenner stellt sich unter seinen Schutz und seine Weisung, er „ruft ihn an“. Dasselbe geschieht weiterhin durch alle gottesdienstlichen Akte, bei denen „der Herr“ genannt wird, damit er nach seiner Verheißung wirksam werde. Auf seinen Namen hin reinigt die Taufe (1 Kor 6,11), und, „im Namen des Herrn Jesus versammelt“, soll die Gemeinde in seiner „Kraft“ dem Blutschänder die Gemeinschaft aufkündigen (1 Kor 5,4). Das „Brotbrechen“ der Urgemeinde

<sup>1</sup> Erik Peterson, *Heis Theos*, 1926, 133 f. 141—145.

<sup>2</sup> Eine Akklamation war z. B. der Ruf der Menge im Theater zu Ephesus: „Groß ist die Artemis der Epheser!“ (Apg 19,28).

<sup>3</sup> Gegen Kramer, *Christos*, 61.

ist in der hellenistischen Kirche zum „Herrenmahl“ (*kyriakon deipnon*) geworden, das vielfältig auf den Herrn bezogen ist (1 Kor 11,20.26; 10,21). Deshalb bezeichnen sich die Christen als „die, die den Namen des Herrn anrufen“ (1 Kor 1,2; vgl. Apg 2,21; 9,14; 22,16).

c) Bezogen sich die beiden bisher angesprochenen Formeln überwiegend auf das innergemeindliche Leben, so hatte die Wendung „ein Herr Jesus Christus“ (*heis kyrios Jēsous Christos*) (1 Kor 8,6) ihren Ort in einem missionarisch-apologetischen Gemeindebekenntnis.

d) Fragen kann man schließlich, wieweit der Schlußgruß der paulinischen Briefe: „Die Gnade (*charis*) unseres Herrn Jesus sei mit euch (bzw. mit eurem Geist oder mit euch allen)“ anders als der Eingangsgruß aus einer liturgischen Formel der Gemeinde stammt. Er schließt in 1 Kor 16,23 an die liturgischen Stücke in V. 20 b. 22 an und kehrt unabhängig von Paulus in Offb 22,21 wieder. Mag der Hinweis auf die *charis* hier wie im Eingangsgruß von Paulus stammen, die Wendung „unser Herr Jesus (Christus)“ dürfte traditionelle Gemeindegprache sein; sie steht auch im Eingang der Abendmahlsparadosis (1 Kor 11,23) Dasselbe gilt vielleicht von der Wendung „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ (2 Kor 1,3; 11,31; Röm 15,6) und von dem Danksagen „durch unseren Herrn Jesus Christus“ („durch Jesus Christus, unseren Herrn“) (1 Kor 15,5–7; Röm 7,25; Kol 3,17), weniger von der Kennzeichnung des Heilsgutes durch diese Wendung (Röm 5,1.11.21; 1 Thess 5,9; vgl. Röm 15,30).

Bei all diesen Formeln und Wendungen ist naturgemäß die Grenze zwischen vorpaulinischer Tradition bzw. Gemeindegprache und eigener paulinischer Formulierung fließend, zumal erstere auch hier weithin nicht ohne Zutun des Apostels ausgebildet wurden<sup>4</sup>. Wie ist die auf alle Fälle schon vor und unabhängig von Paulus gebrauchte Prädikation als solche entstanden?

## 2. Herkunft und Inhalt der hellenistischen kyrios-Vorstellung

In den paulinischen Briefen wird die Bezeichnung *kyrios* auf drei *kyrios*-Vorstellungen außerhalb der hellenistischen Kirche bezogen. Diese bieten sich auch traditionsgeschichtlich als die drei möglichen Ansätze für ihre Entstehung an. Seit *Wilhelm Boussets* grundlegender Monographie „Kyrios Christos“ (1913) ist in der Forschung heftig umstritten, von welcher dieser drei Vorstellungen die *kyrios*-Prädikation der hellenistischen Kirche primär oder gar ausschließlich ausgeht und daher inhaltlich geprägt ist.

a) Unter den liturgischen Formeln in 1 Kor 16,22 erscheint das *maranatha* der palästinischen Kirche (§ 26,5). Die hellenistische Kirche hat diese zentrale Zusammenfassung der Heilserwartung gleich dem *abba* im aramäischen Wortlaut übernommen. Das im Mittelpunkt ihrer eigenen *kyrios*-Aussagen stehende Bekenntnis „Herr ist Jesus!“ unterscheidet

<sup>4</sup> Ausführliche Diskussion dieser Formelüberlieferung bei Kramer, *Christos*, 61–103.



sich jedoch in Form und Inhalt grundlegend davon: Dort steht „unser Herr“, hier „der Herr“ absolut; dort wird das Heil als die Vollendung der Geschichte erwartet, hier ist es mit „dem Herrn“ präsent. Angesichts dieser Unterschiede ist zu fragen: Konnte die zweite Formel auf Grund einer veränderten Verkündigungssituation aus der ersten hervorgehen? Seit Bousset wird vielfach angenommen, daß das *kyrios*-Bekenntnis ausschließlich aus hellenistischen Wurzeln erwachsen sei<sup>5</sup>, und doch bieten sich auch Brücken an, die von dem einen zum andern führen: Die Urgemeinde bat „ihren Herrn“ um sein Kommen, dachte dabei aber nicht nur an den Kommenden, sondern auch an den Erhöhten; denn ihr Ruf mußte doch eine Adresse haben und gehört werden. So konnte diese Tradition ein *Ansatz* werden, *um den Erhöhten als den Herrn zu be- kennen*, als die Gemeinde in der hellenistischen Welt nach seiner gegenwärtigen Beziehung zum Kosmos gefragt war. Ebenso offenkundig aber wurden bei der Gestaltung dieses Bekenntnisses *kyrios*-Vorstellungen der hellenistischen Umwelt mitverarbeitet, so daß Form und Inhalt dadurch wesentlich geprägt wurden.

b) Auf die hellenistische *kyrios*-Vorstellung verweist Paulus selbst, wenn er die Bekenntnisformel in 1 Kor 8,6 (§ 33,6 a) mit der Bemerkung einleitet: „... wie es ja viele Götter und Herren gibt ...“. Paulus weiß also, daß *ho kyrios* ein religiöser Terminus ist, — was das aramäische *mare* (anders als das hebräische *adonai*) nie war.

*ho kyrios* war im 1. Jh. v. Chr. im Vorderen Orient stehende Bezeichnung für Heilandsgottheiten geworden, die von ihren Verehrern exklusiv als ihre Helfer und Gebieter angesehen wurden. Als Herrin bzw. als Herr in diesem Sinn werden besonders häufig die aus Ägypten stammenden Gottheiten Isis und Serapis wie die Artemis von Ephesus angesprochen<sup>6</sup>. Charakteristisch für diesen Typ der Religiosität sind

<sup>5</sup> Bousset machte grundlegend bewußt, daß das absolute „der Herr“ die spezifische Christus-Prädikation der hellenistischen, nicht jedoch der palästinischen Gemeinde war (Kyrios 77—91). „Und zwar ist es die hellenistische Gemeinde, in der sich diese für die Religionsgeschichte so wichtige Entwicklung vollzogen hat, durch die aus dem zukünftigen Messias Jesus der als *kyrios* seiner Gemeinde gegenwärtige Kultheros wurde“ (90). „Diese merkwürdige Verdoppelung des Objekts der gottesdienstlichen Verehrung ist erst in einer Umgebung denkbar, in der der atl. Monotheismus nicht mehr mit absoluter Sicherheit und Unbedingtheit herrschte“ (100). — In dieser Weise hat Bousset die neue Situation der hellenistischen Kirche und ihre Problematik scharf erfaßt. Es war dazu gar nicht nötig, daß er das *maranatha* gleichsam als Auswirkung des Kyrios-Kults erst in dem sprachlichen Mischgebiet Syriens entstehen ließ (84). Die philologischen Voraussetzungen der Prädikation wurden zuletzt durch Siegfried Schulz (aaO [§ 34 Lit.]) weiter geklärt. Eine rein phänomenologische Betrachtungsweise verstellt ihm jedoch die sachlichen Zusammenhänge, so daß er über sie urteilt: „Von dieser apokalyptisch-enthusiastischen Maranatha-Theologie ... führt kein noch so schmaler Weg zur Kyriologie, in der der präsenste Gott epiphan wird!“ (143)

<sup>6</sup> Werner Foerster, ThW III, 1048—1056; S. Schulz, aaO, 127. Erst im Laufe des 1. nachchristlichen Jh. bürgerte es sich von Ägypten her ein, auch Herrscher im Sinne dieses Gottesprädikats als *kyrioi* zu bezeichnen. Der erste Beleg aus dem griechischen

Votivinschriften wie: „Ich danke dem Herrn Serapis, daß er mich, als ich auf dem Meer in Gefahr war, sogleich gerettet hat.“<sup>7</sup> Der Verehrer sieht diese Gottheit als seinen persönlichen Schutzherrn und Lebensführer an und wendet sich in Bitt- und Fürbittgebeten wie in Akklamationen an sie. Er verehrt sie kultisch an den Wallfahrtsheiligtümern, im Artemisium in Ephesus und im Serapeum in Alexandrien, wie in den gottesdienstlichen Gemeinschaften, die sich in den hellenistischen Städten um solche Gottheiten gebildet hatten. Diese Kulte nahmen vielfach auch Mysterienform an; dies hängt jedoch nicht mit der Kyrios-Vorstellung zusammen. Zu beachten ist, daß der Kyrios nicht Herr der Geschichte oder des Kosmos ist; nicht er, sondern die *heimarmenē* bzw. das *fatum* beherrscht das Gesamtgeschehen. Er kann für seine Anhänger lediglich „die Schicksalsstürme mildern“<sup>8</sup>, weil er eine relative Macht über Natur und Geschichte besitzt. In diesem Sinn ist die folgende Akklamation gemeint, die unmittelbar an 1 Kor 8,6 erinnert:

*heis Zeus Serapis  
megalē Isis hē kyria*

(Wir haben einen Zeus, nämlich Serapis,  
und groß [d. h. Göttin] ist für uns Isis, die Herrin).

Vergleicht man diese Formel mit 1 Kor 8,6, so zeigt sich: 1. Dieses missionarische Bekenntnis ist nicht nur apologetisch gegenüber den hellenistischen *heis-theos-Formeln*<sup>9</sup> entworfen, sondern zugleich in formaler Anlehnung an sie formuliert. 2. Ebenso wurde die Bezeichnung des Erhöhten als des Kyrios in apologetischer Anlehnung an diese Kyrios-Vorstellung entwickelt. Und doch gehen das *heis* (einer) wie das *ho kyrios* (der Herr) in dem Christus-Bekenntnis inhaltlich weit über das dort Gemeinte hinaus: *heis* ist in 1 Kor 8,6 nicht lediglich „der eine“ für uns, sondern der einzige absolut. Es ist sachlich so gemeint wie in dem Grundbekenntnis der atl.-jüdischen Gemeinde, Dt 6,4, das nach der LXX lautet:

*kyrios ho theos hēmōn  
kyrios heis estin*

(Der Herr, unser Gott,  
ist der eine Herr [d. h. der einzige]).

Im gleichen Sinn, wie nach 1 Kor 8,6 Gott exklusiv der eine ist, so ist der Erhöhte der einzige Herr; die Christen geben nicht wie die *kyrios*-Kulte frei, daß andere einen anderen *kyrios* anrufen.

So wird der Erhöhte hellenistischen Menschen in Analogie zu den *kyrioi* als der Herr dargeboten, der sie gegenüber den Mächten des Kosmos schützt und ihrem Leben Führung gibt, wenn sie sich unter ihn stellen und ihn betend anrufen. Dies allerdings *nicht*, wie es die im Kolosserbrief abgewiesene Theologie mißverstand, *weil er selbst eine der kosmischen Mächte wäre* (Kol 2,8 ff), *sondern weil er die eschatologische basileia auf-*

Raum für die Anwendung des absoluten *ho kyrios* auf den römischen Kaiser ist wohl Apg 25,26. Eine Konfrontation Jesu mit dieser Vorstellung findet sich im NT erst nach Paulus (z. B. Offb 19,16).

<sup>7</sup> ThW III, 1050, 19 f.

<sup>8</sup> Apuleius, Metamorphosen 11,25,2 (von Isis).

<sup>9</sup> Vgl. Anm. 1.

richtet. Er löst nicht nur die Heilandsgottheiten, sondern auch die *heimarmenē* ab! Dies war für die Christen nicht lediglich auf Grund der tradierten Christusvorstellung, sondern auch unmittelbar durch die *kyrios*-Bezeichnung gegeben; es war angedeutet durch das *maranatha* und es wurde darüber hinaus, wie noch gleich zu zeigen sein wird, durch eine dritte Assoziation vermittelt.

c) Bereits in den von Paulus übernommenen *kyrios*-Formeln, in Phil 2,9—11 wie in 1 Kor 12,3, und weiterhin in seinen eigenen Ausführungen werden LXX-Aussagen über den *kyrios* = Jahwe auf den Erhöhten als den *kyrios* übertragen.

Diese Übertragung war philologisch vorbereitet. Schon das griechisch sprechende Judentum hatte den atl. Gottesnamen, Jahwe, mit der vorderorientalischen Gottesbezeichnung *kyrios* wiedergegeben. In der LXX stand zwar, wie erst seit kurzem deutlich wurde, das Tetragramm (*Jhwh*), aber beim Vorlesen wurde es mit *ho kyrios* (der Herr) wiedergegeben<sup>10</sup>.

In den ntl. Texten aber wurden LXX-Zitate von Anfang an durchweg auch so geschrieben. Wurde nun in der hellenistischen Kirche der Erhöhte ebenfalls als der *kyrios* bezeichnet, dann bot sich die Übertragung atl. Aussagen über den *kyrios* = Jahwe auf ihn sprachlich an und konnte zugleich diese Prädikation mitgestalten.

Diese Übertragung aber geschah nun gerade an wichtigen Stellen nicht wahllos, sondern überraschend inhaltsbezogen. Auf den Erhöhten wurden bevorzugt Aussagen über Jahwes eschatologisches Hervortreten übertragen. Dies beobachten wir an *zwei zentralen Formeln*, die Paulus wohl bereits als Tradition vorfand:

Die Formel „den Namen des Herrn anrufen“ lehnt sich, wie Röm 10, 13 ausdrücklich hervorhebt, an Joel 3,5 an; dort wird die eschatologische Rettung am Tag Jahwes dem zugesagt, der seinen Namen anruft. Diese Zusage erfüllt sich jetzt durch die Anrufung des Erhöhten.

Ungleich wichtiger ist das andere Beispiel: Phil 2,9—11, die zweite Strophe des Christus-Hymnus (vgl. § 33,5), nimmt mehrere Wendungen aus DtJes 45,23 auf, die im folgenden kursiv gedruckt sind:

- (9) „Deshalb auch hat ihn Gott darüber hinaus erhöht  
und ihm den Namen, der über jedem Namen (ist), geschenkt,  
10) damit im Namen Jesu *jedes Knie sich beuge*,  
der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen,  
11) *und jede Zunge bekenne*: ‚Herr (ist) Jesus Christus!‘,  
zur Ehre Gottes des Vaters.“

Diese Strophe ist nach dem altorientalischen Inthronisationszeremoniell formuliert, das auch in 1 Tim 3,16; Hebr 1,3—13 und Offb 5, 1—14 aufgenommen wird (kaum jedoch in Mt 28,19 f). Die Inthroni-

<sup>10</sup> Schulz, aaO, 128—134.

sation beginnt nach V. 9 mit der Präsentation des neuen Herrschers und der Proklamation seines Namens. Der Name, mit dem die neue Stellung zugewiesen wird, heißt hier *kyrios*. Er wird mit dem Menschennamen „Jesus“ verbunden, der Grund und Voraussetzung der Erhöhung repräsentiert. Deshalb setzt nach V. 10 auf die Nennung dieses Namens hin die kosmische Proskynese ein, die mit der in V. 11 folgenden Akklamation zusammengehört. Auf diese Weise wird in der Vollendung der *kyrios* rechtsverbindlich von der ganzen Schöpfung anerkannt; dies ist jedoch bisher durch die Mächte des Kosmos noch nicht geschehen. Im Hymnus wird hier wie in Offb 5,13 im kerygmatischen Indikativ proklamiert, was in der Geschichte erst am Ende geschieht, was mit der Erhöhung des Gehorsamen jedoch bereits gesetzt ist. Vorerst bekennt die Gemeinde mit diesem Hymnus stellvertretend für die Schöpfung Jesus als den *kyrios*.

Diese Bezeichnung ist hier durch die intensive Anlehnung an Jes 45,23 (LXX) inhaltlich gefüllt. Die Anlehnung ist wohl nicht punktuell, es steht wahrscheinlich der ganze Abschnitt, dem sie entnommen wurde, im Blick; denn er ist im Inhalt der Aussage unmittelbar konform. Die für Deuteronesaja zentrale Stelle Jes 45,18—25 spricht die Grundfrage aller Geschichtstheologie an: Wie kann Gott Herr der Geschichte genannt werden? Sie antwortet, indem sie das gegenwärtige Herrsein von seinem eschatologischen Herrwerden unterscheidet. Am Anfang der Stelle wird entgegen dem Augenschein bekannt: Jahwe ist als der Schöpfer bereits Herr der Geschichte: „So spricht der Herr, der den Himmel geschaffen, er, der (alleinige) Gott, der die Erde . . . geschaffen hat, er hat ihre Bestimmung festgesetzt . . .“ (V. 18 LXX). Erst in der Heilszeit aber fordert er die der Katastrophe Entronnenen aus den Völkern auf, ihn als ihren Gott anzuerkennen: „Wendet euch zu mir und laßt euch retten, alle ihr Enden der Erde! . . . vor mir wird sich jedes Knie beugen und jede Zunge wird bei mir schwören und sprechen: Nur in Jahwe ist Heil und Stärke“ (V. 22 ff). Wenn der Christushymnus diese Wendungen in freier Anlehnung an die LXX aufnimmt, will er sagen: Diese endzeitliche universale Anerkennung des sich neu seiner Welt zuwendenden Schöpfers erfolgt durch das Bekenntnis: „Herr ist Jesus.“

Ist das *kyrios*-Bekenntnis in dieser Weise von der atl. Gottesvorstellung her gefüllt, dann folgt für die *kyrios*-Christologie zweierlei: 1. Der Erhöhte ist nicht ein göttliches Wesen neben Gott, so daß der Verdacht eines Polytheismus entstehen müßte, sondern der, durch den Gottes endzeitliches Werk geschieht. *Er wird in die Einzigkeit Gottes einbezogen*. 2. Als *kyrios* in diesem Sinn hat der Erhöhte anders als die hellenistischen *kyrioi* ein profiliertes Verhältnis zum Kosmos: Er ist nicht der Kosmokrator — das sind nach Eph 6,12 die Mächte und nach der Alten Kirche der Satan —<sup>11</sup>; aber er ist zum eschatologischen Herrn des Kosmos gesetzt, der durch ihn geschaffen wurde.

<sup>11</sup> Foerster, ThW III, 913. Bezeichnenderweise wird der Erhöhte im ganzen NT auch nie „Herr der Welt“ genannt. Diese häufige rabbinische Anrede an Gott, die sein Weltregiment meint, wird erstmals in Barn 5,5 auf den Erhöhten übertragen; sie entschatalogisiert sein Herrsein. Die Bezeichnung Gottes als Pantokrator, die später eben-

Über den Vollzug des Herrseins gegenüber dem Kosmos gehen die ntl. Aussagen auseinander: Nach den Hymnen Phil 2,9—11; Kol 2,10.15; Eph 1,20—23, auch 1 Petr 3,22 und Offb 5,11—14 ist der Erhöhte schon Herr aller Mächte. Dagegen steht er nach 1 Kor 15,25—28 (Offb 6—19; Hebr 2,5—9; 10,13) noch im Kampf mit ihnen und wird sie erst am Ende der Geschichte vollends niederwerfen und seine Herrschaft durchsetzen. Wie ist diese Spannung zu erklären? Nach Ernst Käsemann<sup>12</sup> spricht aus den Hymnen ein vorpaulinischer enthusiastischer Perfektionismus, wie ihn Paulus in 1 Kor 4,8 zurückweist, um ihm in 1 Kor 15, 25—28 seine eigene Konzeption entgegenzustellen. In Wirklichkeit aber ist das hymnische „Schon“ ein *doxologischer Indikativ*. Die Gemeinde bekennet, was von Gott her durch Jesu Erhöhung gesetzt ist (Phil 2,9), aber sie verkennt nicht, daß dies in der Geschichte erst durchgesetzt werden muß. Das sagt nicht nur 1 Kor 15,25—28, sondern auch der paränetische Imperativ in Kol 2,20 und selbst in Eph 6,12; und diese Imperative sind genauso wenig nachträgliche Korrekturen der Hymnen wie Offb 6—19 Korrektur von Offb 5,11—14 ist.

So kann zu der in der letzten Generation unendlich diskutierten Frage der Herrschaft Christi gegenüber dem Kosmos nach Paulus dies gesagt werden: Jesus ist durch die Erhöhung zum eschatologischen Herrn des Kosmos gesetzt, um es durch das Bekennen der Gemeinde und die Überwindung der Feinde Gottes zu werden<sup>13</sup>. Die Einsetzung Jesu zum Herrn gegenüber dem Kosmos soll in der Geschichte nicht, wie z. B. die Herrschaft des neuen Kaisers, durch Proklamation in Verbindung mit Propaganda und Macht durchgesetzt werden, sondern durch die Verkündigung, die Glauben als „neue Schöpfung“ entstehen läßt, deren Kehrseite das Gericht und deren Ziel die leibhaftige Vollendung ist. Paulus kennt gleich dem übrigen NT kein Kommen der Herrschaft Christi an Verkündigung und Glauben vorbei, das nicht Gericht, sondern Heil für die Menschen wäre. Christi Herrsein gegenüber der Welt hat streng kerygmatischen, weil eschatologischen und soteriologischen Charakter<sup>14</sup>.

So ergibt sich für die religionsgeschichtliche Entstehung der *kyrios*-Christologie: Das gestaltende Motiv ist das kerygmatische Aufsuchen des hellenistischen Menschen in seinem Verhältnis zum Kosmos. Hierzu wird, angeregt durch das Reden der Urgemeinde von Jesus als dem Herrn, eine apologetische Auswertung der hellenistischen *kyrios*-Vor-

---

falls auf den Erhöhten angewandt wurde, hat demgegenüber stärker eschatologischen Charakter (ebd., 913 f. 1084, 20 ff).

<sup>12</sup> Exeg. Vers. II, 213; vgl. I, 85—89. Zur Diskussion vgl. Kramer, *Christos*, 61—80.

<sup>13</sup> Zur Diskussion vgl. Goppelt, *Christol.*, 121—126.

<sup>14</sup> Dies betont mit Recht auch Eduard Schweizer, *Jesus Christus, Herr über Kirche und Welt*, in: *Libertas Christiana*, Festschr. f. F. Delekat, hg. v. E. Wolf und W. Mathias, 1957, 175—187.

stellung verbunden mit der durch die LXX vermittelten atl. Erwartung der eschatologischen Zuwendung Gottes als des *kyrios* zu seiner Schöpfung. Durch letzteres behält das Herrsein des Erhöhten den Charakter der Gottesherrschaft, die Jesus wollte und brachte, und die der *maranatha*-Ruf von ihm erwartet. In diesem Sinn ist die *kyrios*-Christologie der hellenistischen Kirche eine die sachliche Kontinuität wahrende Weiterführung der Vorstellungen über Jesus als Herrn in der palästinischen Kirche.

### 3. Die Funktion des *kyrios* für die Gemeinde

Fragen wir auf Grund des bisher über den Inhalt der *kyrios*-Vorstellung Ermittelten nach seinen Funktionen für die Gemeinde, so lassen sich folgende nennen:

a) Jesus ist nach Phil 2,9 der Herr aufgrund seines „Gehorsams bis zum Tod am Kreuz“. In dem *kyrios* ist das erlösende Handeln Jesu präsent. Er steht für Paulus wie für das übrige NT primär nicht als der Pantokrator im Blick, sondern als der Anwalt, der zur Rechten Gottes für die Seinen eintritt (Röm 8,34; 5,1), für den Hebräerbrief (8,1—10,18) als der Hohepriester, der sein sühnendes Blut vor Gott bringt, und für die Offenbarung als das Lamm mit der Todeswunde, das durch sein Blut Menschen aller Völker für Gott zur *basileia* erkauft hat (Offb 5,6.9 f). Demgemäß wird seine Herrschaft in der Geschichte gezielt durch die *koinōnia* realisiert, die das Herrenmahl am „Tisch des Herrn“ und durch „den Becher des Herrn“ herstellt (1 Kor 10,16 f. 21).

b) Der Erhöhte wird jedoch nie wie die hellenistischen *kyrioi* lediglich als Helfer und Wegweiser seiner Anhänger gesehen, sondern immer als der, der so zum Herrn des Kosmos gesetzt ist, daß er ihn eschatologisch auf die neue Welt hin verändert (1 Kor 15,25 f; vgl. Hebr 1,4—14; Offb 5,10 b. 13 f). Dieses Verändern ist ein geschichtlicher Prozeß, der jedoch nicht durch eine geschichtliche Entwicklung, sondern dadurch zum Ziel kommt, daß das durch Kreuz und Auferstehung Gesetzte leibhaft sichtbar durchgesetzt wird.

So gehören auch in der hellenistischen Kirche die aus den Titeln sprechende Stellung Christi und das Christusgeschehen, vor allem sein eigener Weg, untrennbar zusammen.

## § 35: Der Christusweg als Heilsoffenbarung: das Kreuz

Zu 1: Ethelbert Stauffer, *Theologie des NT*, 1941, (1948<sup>4</sup>), § 26 ff; Bultmann, *Theol.* § 33, 5 f; Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge 1971. — Zu 2: Johannes Behm, *ThW I*, 172—175; François Grandchamp, *La doctrine du sang du Christ dans les épîtres de Saint Paul*, *RevThPh 11* (1961), 262—271. — Zu 3: Werner Kramer, *Christos* § 4 f; Wiard Popkes, *Christus Traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im NT*, 1967; Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1973<sup>2</sup>, § 3—6. — Zu 4: Friedrich Büchsel, *ThW III*, 319—324; Goppelt, *Typos*, 178 f; Werner Georg Kümmel, *Paresis und en-deixis*, in: ders., *Heilsgeschehen und Geschichte*, 1965, 260—270; Dieter Zeller, *Sühne und Langmut. Zur Traditionsgeschichte von Röm 3,24—26*, *Theologie und Philosophie* 43 (1968), 51—75; Wolfgang Schrage, *Röm 3,21—26 und die Bedeutung des Todes Jesu Christi bei Paulus*, in: *Das Kreuz Jesu*, *Forum 12*, hg. v. P. Rieger, 1969, 65—88; Ernst Käsemann, *Zum Verständnis von Römer 3,24—26*, in: *Exeg. Vers. I*, 96—100; ders., *Hdb. Röm* (1973) z. St. (Lit.); ders., *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus*, in: ders., *Paulinische Perspektiven*, 1969, 61—107; Peter Stuhlmacher, *Zur neuen Exegese von Röm 3,24—26*, in: *Jesús und Paulus*, *Festschr. f. W. G. Kümmel*, 1975, 315—333. — Zu 5: Otto Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, 1924; Hans Lietzmann, *Hdb. Exk. zu Röm 6,3*; Otto Kuss, *Der Römerbrief*, 1957/59 (1963<sup>2</sup>), 319—381; Wilhelm Michaelis, *ThW V*, 924—934; Edvin Larsson, *Christus als Vorbild*, 1962; Günter Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6,1—11*, 1962; Robert C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ*, 1967; Walter Grundmann, *ThW VII*, 786—795 (766 Lit.); Eduard Schweizer, *Die ‚Mystik‘ des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus*, *EvTheol 26* (1966), 239—257; (= ders., *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 183—203); Erhardt Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, 1966; Eduard Lohse, *MeyerK Kol*, zu Kol 1,24 und 2,12; Ernst Käsemann, *Hdb. Röm*, 150—153. — Zu 6: Adolf Deißmann, *Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“ untersucht*, 1892; Albrecht Oepke, *ThW II*, 537—539; Fritz Neugebauer, *In Christus*, 1961; Michel Bouttier, *En Christ*, Paris 1962; Wilhelm Thüsing, *Per Christum in Deum*, 1965 (1969<sup>2</sup>).

### 1. Das Ganze des Christusweges

Was die Würdebezeichnungen über Christi Stellung aussagen, folgt aus seinem Weg — und umgekehrt. Das Urkerygma, 1 Kor 15,3—5, nannte als seinen Weg nur Sterben und Auferstehen. Der Christushymnus Phil 2,6—11 zieht den Weg von der kosmischen Präexistenz bis zur eschatologischen Herrschaft über das All aus. Aber auch er beschreibt nicht eine gleichförmige Abfolge von Ereignissen wie der 2. Artikel des Apostolikums oder der *ordo salutis* der altprotestantischen Dogmatik; auch er verkündigt vielmehr zwei Akte, die Selbsterniedrigung bis zum Tod am Kreuz und die Antwort der Erhöhung durch Gott. Entsprechendes ist an den übrigen Aussagen über den Christusweg bei Paulus zu beobachten<sup>1</sup>. Schon deshalb werden die Schritte des Christusweges bei

<sup>1</sup> Röm 1,3 f; 8,3; Gal 4,4; 1 Kor 15,20—28; Kol 1,15—20 (Eph 2,14—16; 1 Tim 3,16); vgl. Hebr 1,3; Joh 1,1—14.

Paulus und im übrigen NT nie so „vollzählig“ genannt wie im 2. Artikel des Apostolikums. Diesem kommt die Darstellung in 1 Petr 3,18—22 am nächsten. Aber auch in ihr wird die Reihe mit der Herrschaft des Erhöhten und nicht mit der Parusie abgeschlossen. Die ntl. Aussagen schließen, indem sie eine *soteriologische Zuwendung Christi verkündigen*; sie *beschreiben nicht* wie das Apostolikum *seine Person durch seinen Weg*. Dabei hätte in der Situation des 2. Jh. das Weglassen eines Stückes eine Veränderung des Gesamtbildes bedeutet; im 1. Jh. konnte dagegen noch mit Grundzügen seines Weges das Ganze verkündigt werden.

Vergleicht man die paulinischen Aussagen über den Christusweg mit denen des übrigen NT, vor allem mit dem Hebräerbrief und dem Johannesevangelium, dann zeichnen sich folgende *Besonderheiten* ab:

a) *Das Subjekt des Christusweges ist bei Paulus überwiegend Gott*. Er sagt die zweite Hälfte, Auferstehung bzw. Erhöhung, ausschließlich als Gottes Tat aus: Gott hat ihn auferweckt<sup>2</sup> bzw. ihn erhöht<sup>3</sup>. Dagegen bringt Christus nach dem Hebräerbrief selbst als Hoherpriester sein Opfer vor Gott (Hebr 9,11 f. 24; 10,12 f), und nach Johannes „nimmt er sein Leben wieder“ (Joh 10,17) bzw. geht er zum Vater (Joh 13,33; 14,3). Aber auch schon die erste Hälfte des Christusweges wird bei Paulus bevorzugt als Gottes Handeln an der Welt ausgesagt: Gott sandte seinen Sohn (Röm 8,3; Gal 4,4), er gab ihn (in das Sterben) dahin (Röm 3,25; 4,25; 8,32; 2 Kor 5,21). Daneben ist dann hier freilich auch Christus Subjekt: Er erniedrigte sich (Phil 2,6—8), er gab sich dahin (Gal 2,20; Röm 5,6—8; 2 Kor 8,9).

Paulus sieht demnach den Christusweg — anders als im Grunde alle ntl. Autoren — einseitig als Gottes eschatologisches Eingreifen in die Welt.

b) *Die Spitze dieses Eingreifens, d. h. des Christusweges, ist für Paulus das Kreuz*. Christus steht für ihn in der Geschichte nicht als der Fleisch gewordene Logos (Joh 1,14), nicht als der sich mit uns solidarische Hohepriester (Hebr 4,14—16; 5,5—10), auch nicht als der eschatologische Märtyrerprophet (Apg 3,13; 4,27), sondern als der Gekreuzigte: „Ich hatte mir vorgenommen, unter euch nichts anderes zu kennen als Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2).

<sup>2</sup> Röm 4,24 f; 6,4,9; 7,4; 8,11. „Er ist auferstanden“ (nur 1 Thess 4,14) besagt für Paulus noch — ganz im Sinne des AT — dasselbe wie „er wurde auferweckt“ (daher kann er in 1 Thess 4,16 auch von den Christen sagen: *anastēsontai*); vgl. auch Röm 14,9: „er wurde lebendig“ (*ezēsen*).

<sup>3</sup> Phil 2,9—11; Röm 1,3 f. Beidemale steht „erhöhen“ bzw. „einsetzen“ nicht für einen Akt nach der Auferstehung, sondern an ihrer Stelle! Anders Eph 1,20: „Er hat ihn von den Toten auferweckt und zu seiner Rechten gesetzt“ (vgl. Kol 3,1; Röm 8,34). Zur Sache vgl. ferner § 23,3.



Dies hat *Rudolf Bultmann* ungemein nachdrücklich herausgestellt: Der ganze Christusweg sei für Paulus *im Kreuz zusammengefaßt*; alle übrigen Stücke brächten im Grunde nur zum Ausdruck, daß das Kreuz Gottes Tat war<sup>4</sup>. Das Kreuz aber werde *erst durch das Kerygma wirksam*; es werde zum Heilsereignis, wenn das Wort vom Kreuz als Gottes Anrede einen Menschen veranlasse, sein bisheriges Selbstverständnis preiszugeben und sich mit Christus kreuzigen zu lassen<sup>5</sup>.

Durch diese beiden Thesen werden die zwei hier vorliegenden Probleme scharf angesprochen, aber doch wohl zu einseitig gelöst:

1. Welche Heilsbedeutung kommt den einzelnen Schritten des Christusweges zu? Was ist — homiletisch gefragt — die besondere Botschaft der christlichen Feste? *Ethelbert Stauffer* antwortete<sup>6</sup>: Jede Stufe des Christusweges hat eine Veränderung des Weltbestandes zur Verherrlichung Gottes, zur Überwindung der widergöttlichen Mächte und zum Heil der Menschen zur Folge. Sichtlich trifft diese Konzeption der gleichsam fortschreitenden apokalyptischen Weltveränderung für Paulus weit weniger zu als die ihr polar entgegengesetzte *Bultmanns*, die ein Stück weit am Modell des den individuellen Entscheidungsruf bringenden gnostischen Erlösers orientiert ist<sup>7</sup>.

Das Kreuz ist für Paulus die Spitze des Christusgeschehens, aber es ist dies nur, *weil es das Sterben des Gehorsamen war* (Phil 2,8 f), des von Gott Gesandten, und weil der Gekreuzigte auferweckt bzw. erhöht wurde (1 Kor 15,17—22). Durch diese Aussagen über einen dem Kreuz vorausgehenden und einen ihm folgenden Christusweg wird seine Bedeutung als Gottes Heilstat nicht lediglich symbolisch angezeigt, sie wird durch beides, obwohl es sich dabei um verborgenes Geschehen handelt, vielmehr konstituiert<sup>8</sup>.

2. Wie wird der Christusweg in der Welt wirksam? Nicht unmittelbar als apokalyptische Weltveränderung, aber auch nicht nur als Verkündigung! Christus ist durch seinen Weg, wie deutlich wurde, bereits *kyrios* gegenüber dem Kosmos geworden, aber er ist dies nur so, daß seine Herrschaft durch die Verkündigung und ihre Kehrseite, das Gericht, durchgesetzt wird.

Es darf auch nicht gegeneinander ausgespielt werden, was durch den Christusweg zwischen Gott und Welt schon gesetzt ist und was durch seine Verkündigung erst noch geschieht; die Verkündigung wird entleert, wenn sie — dazu neigte *Karl Barth* — nur mehr ein Bescheid sagen über bereits Gesetztes ist, und sie wird überfordert, wenn ihr der entscheidende Zugriff Gottes nicht immer schon vorausliegt, d. h. wenn alles in ihr

<sup>4</sup> Theol. § 33,1 f.

<sup>5</sup> Theol. § 33,6 a.

<sup>6</sup> AaO (§ 35 Lit.), § 26—34.

<sup>7</sup> Stauffer beruft sich für seine Aufteilung der Heilswirkung auf Röm 4,25: „(Christus) wurde dahingegen wegen unserer Übertretungen und auferweckt wegen unserer Rechtfertigung“. Diese Aufteilung ist jedoch lediglich rhetorische Stilisierung, denn nach Röm 3,25 folgt die Rechtfertigung aus dem Sterben wie hier aus der Auferstehung. Nur beide zusammen als unteilbares Heilshandeln Gottes bedeuten Heil. Man sollte nicht eine Theologie des Kreuzes gegen eine Theologie der Auferstehung ausspielen und umgekehrt!

<sup>8</sup> Zur Diskussion vgl. ferner Ernst Käsemann, *Paulinische Perspektiven*, 1969, 98—107; Bertold Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, 1971, 348—397.

und nur durch sie geschehen soll. Diese Grenzen sind besonders deutlich geworden, als um 1970 die Wort- wie die Kerygmatheologie und die von ihr geprägten homiletischen Konzeptionen zurücktraten.

Nachdem der Problemhorizont deutlich geworden ist, bleibt zunächst noch genauer zu klären, *in welchem Sinn das Kreuz die Spitze des Christusweges ist*; das Vorhergehende, das Kommen ins Fleisch, und das Folgende, die Erhöhung zum Herrn, traten bei der Untersuchung der Titel bereits in den Blick (§ 33 und 34). Wie Paulus das Kreuz versteht, ist an der Terminologie und an der Aufnahme und Weiterbildung der Formeltradition abzulesen.

## 2. Das Kreuz: Die Terminologie

Offt redet Paulus wie schon das Urkerygma (1 Kor 15,3 ff) von dem „Sterben“ Christi<sup>9</sup>. Parallel zu *thanatos* (Tod) (Röm 5,10) setzt er in Röm 5,9 *haima* (Blut) Christi, eine Wendung, die hier wie sonst im NT (vgl. Hebr 9,14—19) Bild für das Sterben Jesu ist. Das hinter ihr stehende Bild wurde wohl als Abbeviatur aus dem Kelchwort der Abendmahlstradition entwickelt: Dieses bietet nach Mk 14,24 par Mt „das Blut des Bundes“ an, „das vergossen wird“; seine hellenistische Formulierung in 1 Kor 11,25 setzt dafür: „der neue Bund kraft meines Blutes“, d. h. kraft meines Sterbens<sup>10</sup>. Paulus selbst aber führt einen Terminus ein, der ihm eigen bleibt: *ho stauros* (das Kreuz).

Natürlich berichtet die Passionsgeschichte, daß Jesus als Verurteilter sein Kreuz (*stauros*) zur Richtstätte tragen sollte (Mk 15,21 par), daß er „gekreuzigt“ und im Spott aufgefördert wurde, vom Kreuz herabzusteigen (Mk 15,30 par. 32 par). Die missionarische Polemik macht die Juden für diese Kreuzigung verantwortlich (Apg 2,36; 4,10; Offb 11,8). Eine *theologische Bedeutung* nimmt der Begriff *stauros* als solcher nur an in dem Nachfolgespruch vom Kreuztragen, der ihn als Bild verwendet (Mk 8,34 par; Mt 10,38 par), wie in der Bemerkung über die Menschen, die „beim Kreuz Jesu standen“ (Joh 19,25), und über „das Kreuz der Schande“, das Jesus auf sich nahm (Hebr 12,2). Bei Paulus aber wird „das Kreuz“ theologische Chiffre für das Sterben Christi in seiner theologischen Bedeutung und das Partizip „gekreuzigt“ eine theologische Kennzeichnung Christi<sup>11</sup>. Dieser Wortgebrauch kündigt sich an, wenn Paulus in den Hymnus Phil 2,8 einfügt „bis . . . zum Tod am Kreuz“, jedoch ist das Kreuz hier immer noch, wie in Kol 2,14, Hinrichtungsgesetz. Theologischer Terminus dagegen wird es in 1 Kor 1,17 f; Gal 5,11; 6,12.14; Phil 3,18; Kol 1,20; vgl. Eph 2,16. Das uns heute durch das Herkommen vertraute Wort war für die Zeitgenossen des Paulus so abstoßend wie für uns das Wort „Galgen“; der paulinische Wortgebrauch wurde daher von keinem anderen frühchristlichen Autor aufgenommen<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> So mit dem vb. *apothnēskēin* (Röm 5,6.8; 6,10; 8,34; 14,9 u. ö.) und mit den Substantiven *thanatos* (Röm 5,10; 6,3.4 f; 1 Kor 11,26) und *nekrosis* (2 Kor 4,10).

<sup>10</sup> Ebenso 1 Kor 10,16; 11,27; Röm 3,25; 5,9; Kol 1,20; vgl. Eph 1,7; 2,13.

<sup>11</sup> 1 Kor 1,23; 2,2; 2 Kor 13,4 (vgl. 1 Kor 2,8; Hebr 6,6); Gal 3,1; 6,14 (vgl. 5,24).

<sup>12</sup> Auch bei Ignatius hat das Kreuz nicht den paulinischen Sinn (Eph 9,1; 18,1; Trall 11,2; Rom 5,3; Phld 8,2; Sm 1,1); vgl. Johannes Schneider, ThW VII, 579 f. 583 f.

Warum Paulus diesen schockierenden theologischen Bildbegriff verwendet, wird am Kontext deutlich, der durchweg polemisch ist. Paulus polemisiert mit der Rede vom „Kreuz“ gegen eine judaistische oder weisheitliche Verharmlosung des Sterbens Jesu! Die Judaisten in Galatien wollten Gesetzesgerechtigkeit, einen moralischen Jesus und einen moralischen Menschen, weil sie sich dem Kreuz entziehen wollten; denn es ist das Zeichen des Versagens des Menschen und seiner Verurteilung durch Gott, das den Widerspruch des Gesetzesmenschen provoziert (Gal 6,12; vgl. 5,11). Nach Phil 3,18 f sind die Libertinisten, „deren Gott der Bauch ist“, „Feinde des Kreuzes“, weil an ihm das Ende des selbstherrlichen Begehrens manifest wird. Vor allem aber setzt Paulus den Weisheitslehrern in Korinth, die in pseudo-pneumatischer securitas den Grundsatz vertreten: „Alles ist erlaubt“; denn „wir haben Erkenntnis“ (1 Kor 6,12; 8,1), in den beiden ersten Kapiteln des 1. Korintherbriefs die großen Sätze seiner *theologia crucis* entgegen: „Christus hat mich gesandt . . . , das Evangelium zu verkündigen, nicht in Weisheitsrede, damit das Kreuz Christi nicht leer werde“. „Wir verkündigen Christus, den Gekreuzigten, den Juden ein Anstoß, den Griechen eine Torheit“ (1 Kor 1,17.23; vgl. 1,18; 2,2). Paulus verweist in dieser Weise polemisch auf das Kreuz, weil er nach Phil 3,4—11 selbst erfahren hat, daß der Versuch, das Dasein weisheitlich, d. h. nach der Empirie und ihrer Gesetzmäßigkeit zu gestalten, in Unmenschlichkeit endet. Für den aber, der sich durch das Kreuz von der Faszination des Selbstseinwollens und der Machbarkeit der Welt lösen und zu dem Gott der Auferstehung führen läßt, wird es als „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ das Dasein gründend und erhellend wirksam (1 Kor 1,24 f).

Diese Kreuzestheologie hat Paulus nicht nur lehrend vertreten, sondern gelebt. Er sieht sein Leben bis ins Leibliche hinein vom Kreuz gezeichnet: „Allezeit tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leib umher“ (2 Kor 4,10; vgl. 6,4—10). Sein Beten um Heilung von einer chronischen Erkrankung wird nicht leiblich, wohl aber durch den Zuspruch erhört: „Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft wird in der Schwachheit vollendet“ (2 Kor 12,9).

So wird Jesu Sterben als „das Kreuz“ verstanden, d. h. als das Zeichen, an dem das Aus-sich-selbst-sein-Wollen des Menschen scheitert, durch das daher für Gott als Gott Raum geschaffen wird, nämlich als der, „der das Nichtseiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,17).

Zu diesem Verstehen des Sterbens Jesu kam Paulus sicher durch das Überwinden des Anstoßes, den er selbst als Gesetzesmensch an dem Gekreuzigten genommen hatte; dies war jedoch nur deshalb möglich, weil er in der christlichen Tradition bereits eine grundlegende Deutung vorfand, die von Jesus selbst herkam.

### 3. Die *hyper*-Formel

Schon das Urkerygma, das in 1 Kor 15,3—5 als Tradition zitiert wird, enthält die formelhafte Aussage: Christus „ist gestorben für unsere Sünden nach den Schriften“. Dieses „für“ (*griech.* meist *hyper* mit Genitiv = „zugunsten von“)<sup>13</sup> kehrt bei Paulus als stehende Wendung öfter wieder. Man bezeichnet diese Wendungen daher als *hyper-Formeln*. Dabei lassen wir zunächst offen, ob es sich im einzelnen jeweils um eine echte Formel handelt, die einen eigenständigen Sitz im Leben hatte, oder um eine stehende Wendung, die in verschiedene Kontexte eingefügt werden konnte.

Untersucht man die „für“-Aussagen traditionsgeschichtlich, dann zeichnen sich zwei *Formeltraditionen* ab:

#### a) Die Sterbformel

Die eben wiedergegebene Aussage des Urkerygmas nimmt, wie deutlich wurde (§ 19,8), formelhaft vereinfacht den Sinn der bildhaften Worte Jesu über die Bedeutung seines Sterbens auf. Die Wendung kehrt wieder mit denselben charakteristischen Stichworten (Christus als Subjekt — *apethanen* — *hyper*) in Röm 5,8: „Christus ist für uns gestorben.“ In 5,6 fügt Paulus interpretierend hinzu: „als wir noch Gottlose waren“. In Röm 14,15 und 1 Kor 8,11 (hier: *dīhōn*) ist die Wendung in den Kontext verarbeitet; in Gal 2,21 steht sie ohne *hyper*, in 1 Thess 5,10 und 2 Kor 5,14 f mit Umschreibung des Subjekts (vgl. 1 Kor 1,13). Außerhalb der unmittelbaren paulinischen Tradition tritt sie in 1 Petr 3,18 auf: „Christus ist ein für allemal für (*peri*) die Sünden gestorben“; in 1 Petr 2,21 steht für „er ist gestorben“: „er hat gelitten“. Dieses *epathen* (er hat [bis zum Tode] gelitten) findet sich auch weiterhin öfter: Ign Sm 2,1; 7,1; 2 Clem 1,2; Barn 5,5; Mart Pol 17,2.

Auch an all den Stellen, an denen die Tilgung der Sünden nicht wie in 1 Kor 15,3 und 1 Petr 3,18 ausdrücklich erwähnt wird, meint das „Sterben für“ den stellvertretenden Sühnetod. In diesem Sinn wertet Paulus die Wendung z. B. in Röm 5,1—11 aus.

#### b) Die Dahingabeformel

Auch die Aussage, die Jesu Sterben als Dahingabe (*paradidonai*) kennzeichnet, begegnet im Rahmen einer tradierten Formel, nämlich in Röm 4,25:

„Der dahingegen wurde um unserer Übertretung willen und auferweckt wurde um unserer Rechtfertigung willen.“

<sup>13</sup> Gelegentlich steht auch *peri* mit Genitiv („für“) oder *dia* mit Akkusativ („um ... willen“). Nur an den beiden „für“-Stellen der synoptischen Tradition wird *anti* („für“, „anstelle von“) verwendet.

Der Ausgangspunkt dieser Tradition dürfte bei der wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückführbaren Leidensankündigung Mk 9,31 par liegen: „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen ausgeliefert (nämlich von Gott)“ (§ 19,6). Dieses Logion kennzeichnete Jesu Sterben zunächst nur als Verwirklichung des endzeitlichen Heilsplans Gottes, wies ihm jedoch als solchem keine Heilsbedeutung zu. Dies geschah erst, als aus der Leidensankündigung die katechetische Lehrformel Röm 4,25 wurde. Dabei hat anscheinend Jes 53,12 eingewirkt, das am Ende nach der LXX lautet: „und wegen ihrer Sünden<sup>14</sup> wurde er dahingegeben.“ Christi Sterben wird als stellvertretende Sühne gekennzeichnet. Dieselbe formelhafte Wendung finden wir in Röm 8,32: „Er hat ihn für uns alle dahingegeben.“ An weiteren Stellen wird Christus Subjekt: „Der sich für unsere Sünden gegeben hat“ (Gal 1,4; 2,20). In Gal 2,20 tritt das Motiv der Liebe und in Eph 5,2.25 das des Opfers hinzu.

Abschließend ist zu fragen: In welcher Gestalt liefen Sterbe- und Dahingabeformel um? Zweifellos waren 1 Kor 15,3—5 und Röm 4,25 selbständige Traditionsstücke. Waren diese Stücke nach dem Baukasten-system aus Kurzformeln zusammengestellt worden<sup>15</sup>? Wahrscheinlich waren die Kurzformeln Röm 5,8 und 8,32 nur stehende Wendungen; sie wurden erst zu selbständigen Aussagen, wenn sie mit Kontext wiedergegeben wurden. Nur in diesem Sinn bezeichnen wir sie als Formeln.

#### 4. Die Entfaltung der *hyper*-Formel

Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne war im Kelch- und im Lösegeldwort (Mk 14,24; 10,45) aus Jesu Erdenwirken heraus entwickelt worden (§ 19,8); sie wurde in den *hyper*-Formeln für die Gemeindekatechese formelhaft festgehalten, diese aber wurden nun ihrerseits theologisch expliziert. Dies geschah bei Paulus mit Hilfe verschiedener Vorstellungen, die ihm zum Teil schon durch christliche Tradition angeboten wurden. Diese Vorstellungen erscheinen zunächst als bildliche Illustrationen, weithin sind sie jedoch Ausdruck für Sachzusammenhänge, auf die das Sterben Jesu bezogen wird. Besonders wichtig ist der erste Vorstellungsbereich der kultischen Sühne.

##### a) Die alttestamentlichen Sühneriten

Nach dem AT stiftet Gott kultische Sühne, weil er vergeben, aber zugleich der von ihm gesetzten Ordnung treu bleiben will (§ 19,8). Eine Beziehung auf atl. Sühneriten steht mehr oder minder deutlich in der folgenden Aussage über Jesu Sterben:

<sup>14</sup> *dia tas hamartias*; wenn in Röm 4,25 dafür *dia ta paraptōmata* steht, so entspricht dies paulinischem Sprachgebrauch.

<sup>15</sup> So Wengst, aaO (§ 35,3 Lit.), § 6.

1. In 1 Kor 5,6—8 nimmt Paulus die Tradition einer Passa-Homilie auf und erklärt: „Unser Passalamme, Christus, ist geschlachtet.“ Wie das Sterben der Passalämmer, das in der rabbinischen Auslegung als Sühne galt, die erste Erlösung brachte, so bringt das Sterben Jesu die letzte, und diese löst endgültig von der bisherigen Lebensweise<sup>16</sup>.

2. In der Abendmahlsliturgie der paulinischen Gemeinde lautete das Kelchwort nach 1 Kor 11,25: „Dieser Kelch ist der neue Bund kraft meines Blutes.“ Diese Formulierung erinnert an Ex 24,8, wonach der Sinaibund durch Besprengung des Volkes mit „Bundesblut“ besiegelt wurde. Wahrscheinlich beruht sie jedoch auf einer Vorstellung des hellenistischen Judentums, die durch atl.-jüdische Traditionen über Bundeseerneuerungen angeregt war<sup>17</sup>, ohne mit ihnen identisch zu sein: Nach Röm 3,25 b werden durch Jesu Sterben die unter dem alten Bund begangenen Übertretungen — und das sind alle Übertretungen des alten Menschen —, die Gott bisher in zuwartender Geduld (*anochē*) nicht wirklich heimsuchte, sondern „hingehen ließ“ (*pareisis*), gesühnt, so daß sich Gott als sich selbst treu erweist. Entsprechendes wird noch deutlicher in Hebr 9,15.22 gesagt. Auf Grund dieser Sühne durch Jesu Sterben, d. h. „kraft seines Blutes“, kann der neue Bund, ein neues Gottesverhältnis, das bisherige legitim ablösen. Die Sühne aber, durch die dies geschieht, wird in Röm 3,25 a durch eine weitere Vorstellungstradition gekennzeichnet, die auch in Hebr 9 mit der eben angesprochenen verbunden ist.

3. Das zentrale Wort vom *hilastērion* in Röm 3,25 a lautet: „Ihn (nämlich den gekreuzigten Christus) hat Gott öffentlich hingestellt als Sühnemittel kraft seines Blutes (*hilastērion en tō autou haimati*) zur Erweisung seiner Gerechtigkeit.“

Was ist mit *hilastērion* gemeint? Das Wort bezeichnet im Griechischen das Sühnende, das Sühnemittel (vgl. 4. Makk 17,22). Setzt man, wie vielfach geschehen<sup>18</sup>, diese allgemeine Bedeutung hier ein, dann ergibt sich eine sehr blasse Aussage: Jesu öffentliches Sterben war Sühnemittel und deshalb „Erweisung der Gerechtigkeit Gottes“. Warum ein Sühneakt als solcher Erweisung der Gerechtigkeit, der Bundestreue Gottes sein soll, vermag jedoch niemand zu erklären. Den Lesern des Römerbriefes aber, die die LXX

<sup>16</sup> Ausgewogene Stellungnahme zur Diskussion bei Wolfgang Huber, *Passa und Ostern*, 1969, 108 f.

<sup>17</sup> Ex 34,6 f: „Jahwe ist ein gnädiger und barmherziger Gott, langmütig und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahrt den Tausenden, Schuld, Frevel und Sünde vergibt, aber nicht ganz ungestraft läßt, sondern die Schuld der Väter heimsucht an den Söhnen und Enkeln bis in das dritte und vierte Geschlecht“. Dies wird schließlich in Dam 2,4 f aufgenommen: „Langmut ist bei ihm und reiche Vergebung, um Sühne zu schaffen für die, die von der Sünde sich abgewandt haben“, d. h. für die, die in den neuen (= erneuerten) Bund eingetreten sind.

<sup>18</sup> So zuletzt Käsemann, Hdb. zu Röm 3,25; Wengst, aaO, 83; Schrage, aaO (§ 35,4 Lit.), 81.

kannten, war dieses im Griechischen sehr seltene Wort aus seiner zentralen Anwendung geläufig: Die LXX übersetzt mit *hilastērion* das hebräische Wort *kapporet*<sup>19</sup>. Die *kapporet* ist die Deckplatte der Bundeslade im Allerheiligsten des ersten Tempels, das Zeichen der gnädigen Gegenwart Gottes unter seinem Volk. Diese Platte (bzw. im 2. Tempel deren Stelle) wurde nach Lev 16,14 f am großen Versöhnungstag (genauer: „dem Tag der Sühnung“ [*hēmera exhibilasmou*] Lev 23,27; vgl. 16,30; 25,9) vom Hohenpriester mit dem Blut des Sündopfers besprengt. Gott, der an dieser Stelle gegenwärtig ist, nimmt die von ihm gestiftete Sühne hier entgegen. Der Versöhnungstag war noch in ntl. Zeit für jeden Juden der große Erlaßtag; durch diesen Sühneakt wurden alle bereuten Sünden des vergangenen Jahres getilgt<sup>20</sup>. An diesen Sühneritus erinnert unsere Stelle nahezu unausweichlich, wenn sie den gekreuzigten Christus als das „*hilastērion* kraft seines Blutes“ kennzeichnet<sup>21</sup>.

Das Bild ist allerdings sehr schwerfällig: In dem Gekreuzigten sind zugleich „die Sühneplatte“, die die Gegenwart des Sühne stiftenden und annehmenden Gottes repräsentiert, und das sühnende Blut, das sühnende Sterben, zugegen. Das soll besagen: *Gott war in dem Gekreuzigten zugegen und nahm sein Sterben als Sühne an*. Diese Vorstellung entspricht der Struktur paulinischer Theologie. Es ist für Paulus charakteristisch, daß er Jesu Sterben primär als Handeln Gottes versteht: „Gott war in Christus als einer, der die Welt mit sich versöhnte“ (2 Kor 5,19). Dieser Satz deckt unser Bild, auch wenn versöhnen nicht versöhnen bedeutet (§ 39,3). Die Bilder, derer sich Paulus bedient, sind freilich durchweg nicht glücklich.

In Röm 3,25 geht es zudem nicht um die Bildhaftigkeit; Paulus will nicht lediglich illustrieren. Der Sühneakt von Lev 16 ist für ihn nicht weniger als das Geschehen der Mosezeit (1 Kor 10,6.11) *verheißene Vorausdarstellung des Erfüllungsgeschehens*, *typos*. Ist das Sterben Jesu die typologische Entsprechung zu dem Sühneakt von Lev 16, dann war der Karfreitag der eschatologische Versöhnungstag, der ein für allemal die Sühnung für alle „Übertretungen“ (Röm 4,25; vgl. 3,25 b) brachte, und dadurch die Freiheit von der Schuldverhaftung an die Sünde als Macht (Röm 6,10). Weil dieser Sühneakt gemäß der Stiftung des Alten Bundes nach Lev 16 vollzogen wurde, war er Erweisung der Bundestreue Gottes, mit anderen Worten: er war Erweisung seiner Gerechtigkeit. *Der Karfreitag war als eschatologischer Versöhnungstag die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes*.

Der Bezug auf Lev 16, der in Röm 3,25 implizit durch die Terminologie angezeigt wird, wird in Hebr 8—10 explizit ausgeführt (9,7.11—14. 24—28; 10,3). Dort ist Christus der Hohepriester, der sein eigenes Blut vor Gott bringt, während er hier die Sühneplatte ist, an der Gott sein

<sup>19</sup> Etwa 20mal in der LXX (z. B. Ex 25,16 ff; Lev 16,2.13 ff).

<sup>20</sup> Bill. III, 165—185.

<sup>21</sup> So, nach anderen, Adolf Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, z. St.; Friedrich Büchsel, ThW III, 321; Hans-Joachim Schoeps, Paulus, 133 ff.

Blut entgegennimmt. Wahrscheinlich haben der Hebräerbrief und Paulus dieselbe frühchristliche Tradition, eine typologische Deutung des Sterbens Jesu mit Hilfe von Lev 16, verschieden angewendet (vgl. § 47, 4 c). Mehrere Anzeichen legen ohnehin nahe, daß Paulus in Röm 3,25 Überlieferungselemente verarbeitet<sup>22</sup>.

Entscheidend ist, daß diese Schriftmeditation die *hyper*-Formel nicht lediglich in einer gedanklichen Konstruktion ausführt, sondern sie in die Wirklichkeit der Beziehung zwischen Gott und Mensch hineinstellt, wie sie das AT aufdeckt und setzt und wie sie durch Jesus einer Neugestaltung zugeführt worden war: Das Leben der Menschen stand bisher universal unter der vorläufigen Bewahrung und Vergeltung, die der Sinai-bund für Israel explizit festlegt. Diese Wirklichkeit wird durch das Wort vom Kreuz nicht annulliert, nicht als unrichtige Theorie abgetan, sondern durch Sühne anerkannt und aufgehoben. Nur so kann die empirische Wirklichkeit, die der Gesetzesbund fixiert, glaubwürdig durch den eschatologischen Bund aufgehoben werden, der allein auf der neuen Gnaden-erweisung Gottes und allein auf der durch sie gewirkten freien Verantwortung des Menschen steht. So kann die atl. Sühnopfervorstellung helfen, die *hyper*-Formel zu verstehen und intern zu verifizieren, wenn diese Ordnung nicht als eine Theorie antiker Religiosität, sondern als eine Setzung Gottes verstanden wird, die der Wirklichkeit entspricht und die zugleich verheißend, als *typos*, über sich hinausweist.

Diese Linie setzt sich fort, wenn eine zweite paulinische Aussagenreihe das Gottesrecht aufgreift, um die Sühnebedeutung des Kreuzes zu explizieren.

## b) Das Gottesrecht

Die Satisfaktionslehre *Anselms von Canterbury*, die in der abendländischen Theologie bis in die Gegenwart hinein nachwirkte, erklärt die Sühnebedeutung des Sterbens Jesu auf Grund germanischen Rechtsdenkens, d. h. aus einer ihm historisch und sachlich fremden Voraussetzung. Dagegen geht Paulus vom atl. Gottesrecht aus, wenn er in Gal 3,10 den Schluß des Fluchzeremoniells in Dt 27,15—26 zitiert: „Verflucht sei jeder, der nicht alles, was im Gesetzbuch steht, festhält, um es zu tun.“ Diese Fluchformel wurde nicht nur bei der Verpflichtung auf

<sup>22</sup> In V. 22 tritt zwar nicht ein anderer Begriff von Gerechtigkeit Gottes auf als sonst bei Paulus (§ 39). Aber die zweiseitige Beziehung der Gerechtigkeitserweisung auf das universale Einst der Geduld (V. 25 b) und auf das Jetzt der Gerechtigkeit (V. 26 a), deren Kehrseite der Zorn (1,18) ist, ist spezifisch paulinisch, sondern durch die Tradition der Versöhnungstags-Typologie und der Bundeserneuerung (s. Anm. 17) nahegelegt. Zudem ist der Satz sprachlich überladen: *dia pisteōs* steht zwischen *hilastērion* und *en tō autou haimati*.



den Dodekalog von Sichem (Dt 27,[11.]15—26), sondern auch noch beim Bundeserneuerungsfest in Qumran kultisch aufgenommen (1 QS 2,4—19). Nach dieser im Judentum lebendigen atl. Tradition sieht Paulus, daß die Menschen, für die die Vergeltungsordnung des Gesetzes gilt, und das sind nach Röm 2,6 alle, diesem Fluch verfallen sind. Und dann blickt er auf den Gekreuzigten und erklärt in Gal 3,13 weiter: „Christus hat uns losgekauft vom Fluch des Gesetzes, indem er für uns ein Fluch wurde; denn es steht geschrieben: ‚Verflucht sei jeder, der am Holz hängt‘“ (Dt 21,23). Christus wird ein Fluch, nicht etwa ein Verfluchter; er trägt den Fluch des Gesetzes, nicht etwa die Summe der von den Menschen verdienten Strafen. 2 Kor 5,21 erklärt genauer: „Gott hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch ihn Gerechtigkeit Gottes würden.“ Er wurde nicht Sünder, sondern ein von der Sünde Gezeichneter. Die Sünde trennt von Gott und liefert dem Sterben aus. Diese Trennung und Auslieferung hat Christus in seinem Sterben stellvertretend und sühnend erlitten. *Die vom atl. Recht ausgehende Reihe der Aussagen betont mehr die Stellvertretung, die von den Sühneriten ausgehende mehr die Sühne*; beides ist jedoch stets miteinander verbunden.

Weil dieses stellvertretende Tragen des Fluches zugleich Sühne war, hat es uns, wie Gal 3,13 sagt, „losgekauft“. Es hat losgekauft vom *Fluch des Gesetzes und* — nach Gal 4,5 — *zugleich von seinem Anspruch*, indem es uns in das Sohnesverhältnis zu Gott versetzte. Für „loskaufen“ (*exagorazein*) tritt in 1 Kor 6,20 und 7,23 „erkaufen“ (*agorazein*), um deutlich zu machen, daß die bisherige Bindung nur durch eine neue abgelöst werden konnte. Diese im frühen Christentum traditionelle Wendung (vgl. Offb 5,9; 14,3 f) will Jesu Sterben nicht als Kaufpreis deuten, wie er z. B. beim Sklavenloskauf bezahlt wurde<sup>23</sup>. Noch weniger denkt sie an Mächte, die einen solchen Kaufpreis empfangen. Sie will lediglich sagen: Das Sterben hat rechtlich freigemacht, weil es Sühne für alle war. Darüber hinaus wird das Freiwerden in Röm 8,3 f begründet: „Indem er (Gott) seinen Sohn sandte in der Gestalt des Sündenfleisches und für die Sünde (d. h. als Sühnopfer), hat er die Sünde im Fleisch verurteilt, damit von uns erfüllt würde, was das Gesetz zu Recht fordert.“ Hier tritt neben das „für“ ein „mit“: „die Sünde im Fleisch“ ist bei uns ebenso verurteilt wie bei Christus.

Paulus hat die *hyper*-Formel des Gemeindebekenntnisses nicht nur theologisch entfaltet, sondern sie zu den *syn*- und *en*-Formeln weitergeführt, die eine aus dem „für“ folgende Gemeinsamkeit mit Christus umschreiben. Dem geprägten *hyper* in Röm 3,21—5,21 folgt in Röm 6,1—10 ein ebenso profiliertes *syn* (6,4.6.8).

<sup>23</sup> Friedrich Büchsel, ThW I, 125—128.

5. Das Sein mit Christus (*syn Christō*) und die Taufe

## a) Übersicht

Die auf Christus bezogenen *syn*-Wendungen, die teils mit einem *verbum compositum*<sup>24</sup>, teils mit einem *verbum simplex* und der Präposition *syn* (= mit) und dem soziativen Dativ gebildet sind, verteilen sich bei Paulus auf vier verschiedene Aussagereihen:

1. Wir finden bei Paulus *syn*-Aussagen, die ein Mitsein als Zusammensein mit Christus meinen.

In der gleichen Bedeutung finden sich im übrigen NT eine Reihe von Aussagen, die allerdings nicht mit *syn* und dem soziativen Dativ, sondern mit *meta* (= mit) und dem Genitiv gebildet sind. So wird in der synoptischen Überlieferung die Gemeinschaft mit Jesus, insbesondere die Tischgemeinschaft mit ihm (Mk 2,16 par; Lk 15,1 f), betont<sup>25</sup> und eine entsprechende Gemeinschaft in der Vollendung zugesagt<sup>26</sup>. Diese Linie wird in der Offenbarung aufgenommen: Denen, die ausharren, wird der Sieg und die Vollendung „mit“ dem „Lamm“ verheißen<sup>27</sup>.

Bei Paulus haben nun die „Mit“-Aussagen dieser Art ihren Schwerpunkt in seiner Antwort auf die Todesfrage: Die verstorbenen Christen werden, sei es bei der Parusie (1 Thess 4,15–17), sei es unabhängig von ihr nach dem Sterben (Phil 1,23; vgl. 2 Kor 5,8) „mit Christus“, d. h. bei ihm, sein. Dieses Mitsein ist für Gegenwart und Zukunft durch Jesu Sterben für uns begründet: „Er ist für uns gestorben, damit wir, ob wir wachen oder schlafen, zugleich mit ihm leben“ (1 Thess 5,10).

2. Das zukünftige eschatologische Sein bei Christus bringt ein „Miterben“ und „Mitverherrlichtwerden“, das einem „Mitleiden mit ihm“ in der Gegenwart entspricht (Röm 8,17; vgl. Kol 3,4; 1 Petr 4,13; 5,1). Die Glaubenden werden „ihm gleichgestaltet“ (*symmorfos*) und empfangen auf diese Weise Anteil an der Gottesebenbildlichkeit (Röm 8,29; Phil 3,20 f)<sup>28</sup>. Wer bei Christus ist, wird ihm gleichgestaltet! Das war bereits der Sinn der Nachfolge der Jünger (Lk 10,16) wie der Tischgemeinschaft mit den Zöllnern (Mk 2,17). Hier zeichnet sich eine Brücke zu zwei weiteren Vorstellungsreihen ab, deren Besonderheit jedoch nicht verwischt werden darf.

3. Nur Paulus und die Deuteropaulinen kennen ein „mit Christus“, das nicht ein Zusammensein mit ihm und nicht eine dadurch bedingte Gleichgestaltung meint, sondern *ein geistliches Teilhaben an seinem Ster-*

<sup>24</sup> Paulus gebraucht 14 derartige Komposita (Walter Grundmann, ThW VII, 786 f).

<sup>25</sup> Mk 3,14 par; 14,67 par; vgl. Lk 15,31.

<sup>26</sup> In das eschatologische Wort Mk 14,25 wird in par Mt 26,29 sinngemäß „mit euch“ eingefügt; vgl. Mt 8,11; Lk 22,29 f; 23,43.

<sup>27</sup> Offb 17,14; 3,4.20 f; 14,1; 20,4.6.

<sup>28</sup> Die Erwartung des „Mitherrschens“ (Offb 5,10; 20,4.6; 22,5) wird in 1 Kor 4,8 angesprochen, aber von Paulus — vielleicht zufällig — nicht positiv aufgenommen.

*ben und Auferstehen*. Dieses Mitsterben zum Mitleben wird nach Röm 6,4.6; Kol 2,12 und wahrscheinlich auch nach Gal 2,19 von Jesu Sterben und Auferstehen *durch die Taufe gewirkt*. Nach 2 Kor 5,14 (vgl. 4,14) wird es direkt durch Kreuz und Auferstehung Christi gesetzt; hierbei wird allerdings nicht von einem „mit“ gesprochen. Das durch die Taufe vermittelte „mit“ wird in Kol 2,(13.)20; 3,1(.3.4) aufgenommen (vgl. Eph 2,4 ff).

4. Paulus eigen ist auch, daß sich Jesu Sterben und Auferstehen darüber hinaus im Sein und Wirken des Apostels manifestiert: Phil 3,10 f; 2 Kor 1,4—7; 4,7—15; 6,3—10; Gal 6,17; vgl. Kol 1,24. In diesen Aussagen begegnet ein „mit“ allerdings nur gelegentlich (2 Kor 4,14), sonst wird die Gemeinschaft mit dem Geschick Christi durch Genitiv-Verbindungen wie „Leiden“ bzw. „Leben Christi“ zur Sprache gebracht.

Wie sind die für Paulus charakteristischen Aussagen über das Mitsterben zum Mitleben entstanden?

## b) Zur Diskussion

In der Diskussion über Herkunft und Sinn der Aussagen über das Mitsterben zum Mitleben spiegelt sich das jeweilige Verständnis der paulinischen Theologie im ganzen:

1. Die *psychologische Paulusdeutung* führte die Aussagen auf das „mystische Christuserebnis“ und auf eine „vom Christuskult aufs stärkste inspirierte Kontemplation“ zurück<sup>29</sup>. Das Kreuz sei „aus einem historischen Begriff völlig eine pneumatistische, mystisch vergegenwärtigte und lebendige Realität geworden“<sup>30</sup>. Die Todesmystik beschreibe das mystisch-geheimnisvolle Sterben des Christen im Symbolakt der Taufe, die Leidensmystik die laufend erlebte Bestätigung dieses Sterbens<sup>31</sup>.

2. Diese psychologisch rekonstruierende Erklärung wurde in der Forschung durch die *religionsgeschichtliche Analyse* abgelöst. Die Auffassung der Religionsgeschichtlichen Schule faßt *Hans Lietzmann*<sup>32</sup> wie folgt zusammen: Das Mitsterben zum Mitleben stamme aus den Mysterienreligionen. Die Vorstellung sei Paulus durch die hellenistische Kirche vermittelt worden; diese habe den Initiationsritus der Taufe nach Analogie der Mysterienweihen verstanden. Die Isisweihe werde nach *Apuleius* (*Metamorphosen* 11,21 und 23) „als Nachbildung eines freiwilligen Todes und eines durch Gebete erlangten Heils begangen“. Die Göttin pflege (den Eingeweihten) (aus dem Tode?) „herauszurufen und den durch ihre Fürsorge gewissermaßen Wiedergeborenen wieder in eine Lebensbahn neuen Heils zu versetzen“. Dies wird durch übernatürliche Potenzen, die der Ritus zueignet, und durch kontemplative Schau vermittelt: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen und habe die Schwelle der Proserpina betreten, durch alle Elemente bin ich gefahren und zurückgekehrt, um Mitternacht habe ich die Sonne in blendend weißem Licht leuchten sehen, den oberen und unteren Göttern bin ich von Angesicht zu Angesicht genahnt und habe sie aus nächster Nähe angebetet“. Analog sei die Taufe als Mysterienweihe verstanden worden: „Das Untertauchen im Wasser

<sup>29</sup> Adolf Deissmann, Paulus, 1911 (1925<sup>2</sup>), 147.

<sup>30</sup> Ebd., 157.

<sup>31</sup> Belege in dem Forschungsbericht bei Güttgemanns, aaO (§ 35,5 Lit.), 16—20.

<sup>32</sup> Hans Lietzmann, Hdb. zu Röm 6,3 (Exkurs).

überträgt (sakramental wirkend) auf den Leib den Tod, das Auftauchen (ebenso sakramental) auch auf den Leib die Auferstehung Christi.“ Dadurch werde dem Getauften unter allen Umständen das ewige Leben garantiert. Paulus aber habe diese Vorstellung der hellenistischen Kirche ethisiert: er habe das Mitauferstehen in ein neues sittliches Verhalten und in die Zukunft verlegt. Diese religionsgeschichtliche Ableitung der Aussagen wurde von *Rudolf Bultmann* übernommen<sup>33</sup>, aber mit einer kerygmatischen Interpretation verbunden.

3. Theologisch interpretierend folgert *Bultmann* aus dieser Ableitung für das Verhältnis der *syn-* zu den *hyper-*Aussagen und damit für die Deutung des Sterbens Jesu insgesamt: Die *hyper-*Aussagen (Röm 3—5) erklären Jesu Sterben mit Hilfe atl.-jüdischer Kult- und Rechtsvorstellungen, die *syn-*Sätze (Röm 6) mit den Kategorien der hellenistischen Mysterien. Beide Deuteweisen heben sich als Bilder und Vorstellungen gegenseitig auf. *Existential interpretiert* könne das Kreuz nur als die Frage verstanden werden, „ob der Mensch sein altes Selbstverständnis fahren lassen und sich ganz aus der Gnade Gottes verstehen will“<sup>34</sup>, d. h. im Sinn von Röm 6,11<sup>35</sup>. Damit werden jedoch das Kreuz wie das Leben des Menschen auf ein Selbstverständnis verengt; *der Mensch aber lebt geschichtlich*, eben in all den Bezügen, in die Paulus das Kreuz stellt. Er lebt, wie Röm 3—5 angesprochen wird, *unter den Gesetzmäßigkeiten dieses Weltbestandes und in der Erwartung einer anderen Zukunft*, und er lebt, wie Röm 6 erwogen wird, in einem „Leib der Sünde“ und „des Todes“ (Röm 6,6; 7,24). Die Deutung des Kreuzes als Mitsterben zum Mitleben ist speziell *auf dieses anthropologische Bezugsfeld ausgerichtet*. Dies wird deutlich, wenn wir ihre Entstehung und ihren Sinn differenziert analysieren.

### c) Die Wirkung des Kreuzes als Mitsterben zum Mitleben

In der Frage nach der Entstehung dieser Vorstellung hat die Forschung über das psychologische Rekonstruieren ebenso hinausgeführt wie über das Übernahme-Schema des Historismus. M. E. haben auch bei der Entstehung dieser Vorstellung die *drei Faktoren* zusammengewirkt, aus denen die paulinische Theologie generell erwachsen ist.

1. Auch hier hat die *Umwelt*, und zwar in diesem Fall die hellenistische, Aussagemittel und Vorstellungshilfen an die Hand gegeben. Das Mitsterben und Mitleben erinnert als Vorstellung an die *Mysterien*.

Diese gehen vielfach von sterbenden und wiederauflebenden Göttern aus und ihre Weihen vermitteln ein Absterben gegenüber dem Bisherigen und Wiedergeburt zu einem neuen Leben. Nirgends aber wird dieser Vorgang in den uns zugänglichen Texten als Mitsterben zu einem Mitleben bezeichnet. Dies hat die gründliche religionsgeschichtliche Untersuchung des ganzen Materials durch *Günter Wagner*<sup>36</sup> ergeben. Daher ist die Übertragungstheorie, die noch *Bultmann* übernahm<sup>37</sup>, nicht mehr zu halten. Andererseits sollte man aber auch nicht wie *Wagner* jeden genetischen Zusammenhang bestreiten. *Das Mysteriendenken hat als ein Faktor unter anderen diese paulinischen Aussagen mit angeregt*<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Theol. §§ 13,1; 34,3.

<sup>34</sup> Ebd., § 33,3 f (Zitat § 33,4).

<sup>35</sup> Darüber geht auch Conzelmann, Theol. 228 ff, nicht hinaus.

<sup>36</sup> AaO (§ 35,5 Lit.).

<sup>37</sup> Theol. § 33,3 d.

<sup>38</sup> Ähnlich Larsson, aaO (§ 35,5 Lit.), 48—80.

Weil das Mysteriendenken die paulinischen *syn*-Aussagen nicht deckt, wird auch angenommen<sup>39</sup>, das prägende Denkmodell sei die Vorstellung der *korporativen Person* gewesen. Diese Vorstellung, nach der Adam z. B. alle seine Nachkommen prägt, nimmt Paulus jedoch nicht in den *syn*-sondern in den *en*-Aussagen auf (1 Kor 15,22). Für die ersteren aber war neben den Denkanstößen, die von den Mysterien ausgingen, eine innerchristliche Tradition gestaltend wirksam.

2. Das Mitsterben zum Mitleben entspricht sachlich der *Nachfolgevorstellung*, die ein konstitutiver Bestandteil der Jesusüberlieferung war (§ 20,2); denn Nachfolge bedeutet nicht nur Zusammensein mit Jesus, sondern Bestimmtwerden durch seinen Weg. Sie bewirkt einen totalen Bruch mit dem bisherigen Leben, nicht nur die Trennung von Beruf und Familie, sondern auch von der eigenen Lebensweise. Diese Trennung wurde auch bildlich als Sterben dargestellt: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich“, — wie der Verurteilte, der zur Richtstätte geführt wird (Mk 8,34 par; Mt 10,38 par). Jesus nachfolgen bedeutet, sich selbst nicht mehr kennen, sich als zum Tode verurteilt ansehen, und das hieß nach Ostern: sich *gleich ihm* als zum Tod verurteilt ansehen.

Ist es denkbar, daß diese sachliche Entsprechung die paulinische Vorstellung mitgestaltet hat? Nach Ostern war „nachfolgen“, „hinter jemandem hergehen“ im Wortsinn gegenüber Jesus nicht mehr möglich. Daher ist es nicht erstaunlich, daß in den paulinischen Briefen dieser synoptische Terminus nie verwendet wird. Berücksichtigt man, daß die Jesusüberlieferung vielfach ins Gemeindegeryma transformiert wurde, dann kann mit erheblicher Wahrscheinlichkeit angenommen werden: Paulus ersetzte die Vorstellung der Nachfolge unter anderem durch das Reden vom Mitsterben zum Mitleben<sup>40</sup>.

3. Schließlich will erklärt werden, warum nur Paulus und die unmittelbar von ihm herkommenden Schriften in der frühchristlichen Literatur von einem Mitsterben zum Mitleben sprechen. Ähnliche Aussagen bei Ignatius (Sm 4,2; Pol 6,1) haben einen anderen Sinn! Schon diese Beobachtung macht es unwahrscheinlich, daß Paulus diese Vorstellung aus der hellenistischen Gemeinde übernommen hat. Dagegen läßt sie sich aus einem *spezifischen Ansatz seiner Theologie* erklären: Er sieht Christi Weg streng theozentrisch als Gottes Eingreifen. Daher entwickelt er in 2 Kor 5,14 f folgende theologische Schlußfolgerung: „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben. Und er ist für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben ist und auferweckt wurde.“ Diese Wirkung ist nicht nur durch

<sup>39</sup> So Walter Grundmann, ThW VII, 789—792.

<sup>40</sup> Dies erwägen auch Larsson, aaO, 25 f; und Schweizer, Erniedrigung, 140—143.

die Taufe vermittelt, sie gilt schon aufgrund des Kreuzes. Bereits durch das Sterben Christi sind alle mit dem Kreuz gezeichnet, ehe sie es wissen! Warum? In Jesu Sterben wurde Gottes Verurteilung über den adamitischen Menschen vollstreckt (Röm 8,3). Deshalb stehen in Gottes Augen alle adamitischen Menschen unter einem stellvertretend für sie vollstreckten Todesurteil. Sie sind nach Gottes Urteil und daher in Gottes Augen gestorben, um — aufgrund der Stellvertretung — dem für sie Gestorbenen und Auferstandenen zu leben. Weil Paulus streng theozentrisch Jesu Sterben und Auferstehen als Gottes Tat *für* die Menschheit sieht, versteht er es zugleich als Gottes Tat *an* ihr, die alle zeichnet.

#### d) Die Taufe als Sterben mit Christus

1. Von einem „Zusammenwachsen“ der Christen mit diesem Zeichen spricht der schwierige Satz Röm 6,5: „Denn wenn wir (durch die Taufe) mit dem Gleichbild seines Todes zusammengewachsen sind, werden wir es auch mit dem seiner Auferstehung sein.“<sup>41</sup> Das *homoïoma* (Gleichbild) des Todes Jesu ist eben jenes Sterben jedes adamitischen Menschen nach 2 Kor 5,14; d. h. es ist Jesu Sterben als universales Geschehen. Vor der Taufe bedeutet Jesu Sterben ein Urteil Gottes, das über allen Menschen steht (Röm 8,3) und als solches im Sinne von 2 Kor 5,14 verkündigt wird: „Sie sind alle gestorben.“ Durch die Taufe wird diese Verkündigung leibhaftes Widerfahrnis des einzelnen. Der einzelne Mensch wird in einem einmaligen geschichtlich-leibhaften Akt in dieses Urteil einbezogen, so daß von ihm gilt: Er ist mitgestorben.

2. Diese genetische Ableitung des Motivs des Mitsterbens zum Mitleben hilft zugleich klären, *in welchem Sinne alle Getauften nach Röm 6,3 ff mitgestorben sind*, um mitzuleben. Wir beobachten, daß Paulus von dem in der Taufe Widerfahrenen zunächst in Röm 6,3—10 im *Indikativ* als geschehen aussagt, was nach den folgenden imperativischen Sätzen (6,11—13) erst als geschehen anerkannt werden soll. Neben V. 4: „Wir sind mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod“ steht V. 11: „So erachtet euch nun als tot gegenüber der Sünde und lebend für Gott . . .!“ Indikativ und Imperativ verhalten sich nicht einfach wie Theorie und Praxis. Sie besagen vielmehr: Das Mitsterben zum Mitleben ist nicht vorfindliche Empirie; es ist weder ein Bekehrungserlebnis noch eine hyperphysische Umwandlung. Der Indikativ verkündigt vielmehr das Todesurteil über den adamitischen Menschen, das an Christus stellvertretend vollstreckt wurde und dem daher die Taufe unterwirft. Der Imperativ fordert auf, dieses Urteil für sich gelten zu lassen: „Erachtet euch für tot . . .!“ „Sich erachten“ (*logizesthai*) heißt, sich mit Gottes Augen ansehen, geltenlassen, was von Gott her geschehen ist, d. h. glauben! Der Indikativ: „Unser alter Mensch wurde (durch die Taufe) mitgekrenzt“

<sup>41</sup> Eingehende Diskussion bei Johannes Schneider, ThW V, 191—195.

(Röm 6,6) hat demnach grundsätzlich denselben Sinn wie der Indikativ in 2 Kor 5,18 f: Gott versöhnte die Welt, die Menschheit, schon ehe sie es durch die Missionspredigt erfährt, durch Jesu Sterben mit sich. Beidemal wird bezeugt, was von Gott her geschehen ist. Die Taufe ist in gleicher Weise wie das Kreuz historisch gesehen zweideutiges menschliches Handeln. Was in, mit und unter diesem Handeln von Gott her geschehen ist, kann nur verkündigt und aus Glauben bekannt werden. Der Imperativ aber ruft uns auf, daß wir es durch Glauben für uns und an uns wirksam werden lassen.

3. Daß diese Verkündigung generell von allen Getauften gilt, wird durch die Art bestätigt, *wie sie das Mitleben mit dem Mitsterben verbindet*. Paulus sagt nie: Ihr seid in der Taufe mitgestorben und mitauf-erstanden. Das Mitleben ist vielmehr in dreifacher Weise aus dem Mitsterben zu folgern:

3.1 Es ist eschatologische Zukunft für die Hoffnung: „Wenn wir mit Christus gestorben sind, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden“ (Röm 6,8; vgl. 6,5).

3.2 Es ist Gegenwart für den Glauben: „Erachtet euch für tot der Sünde und lebend für Gott“ (Röm 6,11).

3.3 Es ist darum Berufung zum Glaubensgehorsam, zum Erweis der Liebe: „Wir sind mit ihm begraben, . . . damit wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4). Das „neue Leben“ ist nicht ein naturhafter oder ethischer Zustand, sondern — gleich der Gerechtigkeit — die neue den Menschen bedingende Wirklichkeit, die Gott in Jesu Auferstehen hervortreten ließ; Paulus nennt diese Wirklichkeit in Röm 8,1—4 den Heiligen Geist.

4. In Röm 6,6—10.12 f erläutert Paulus, wie das neue Verhalten praktisch in unserem Menschsein aussieht. Das Ich, das mit Christus lebt und leben wird, ist das Ich des Glaubens. Ihm steht nach 6,6 f das Ich des adamitischen Menschen gegenüber: Zwar ist es durch Christi Kreuz gerichtet und in der Taufe mitbegraben, und doch ist es, solange wir im Fleische leben, nie vergangen; wir müssen es immer wieder aufs neue für mitgekreuzigt erachten. Das neue Leben vollzieht sich, wie Gal 5, 16—24 weiter erläutert, immer nur als Kampf des Geistes, der das neue Ich trägt und in Dienst nimmt, gegen das Fleisch. Das neue Ich kann nur bestehen, wenn es durch das Wort der Verkündigung und den in ihm gegenwärtigen Geist am Leben erhalten wird. Dadurch wird es auch möglich, daß das neue Ich die Glieder des alten Menschen, seinen Mund und seine Hände, in Dienst nimmt: „Stellt eure Glieder nicht als Waffen der Ungerechtigkeit der Sünde zur Verfügung, sondern stellt euch Gott zur Verfügung als solche, die aus Toten Lebendige geworden sind, und eure Glieder als Waffen der Gerechtigkeit für Gott!“ (Röm 6,12 f)

5. Es stimmt grundsätzlich mit Röm 6 überein, wenn Kol 2,12 hymnisch sagt: „... mit ihm begraben durch die Taufe, in welchem ihr auch mitauferweckt wurdet durch den Glauben“. Der Konditionalsatz in Kol 3,1: „Wenn ihr mitauferweckt wurdet, ...“ ist dann ebenfalls nicht perfektionistisch, sondern als Imperativ im Sinne von Röm 6,11 zu verstehen. Kol 2,13 aber spricht das Taufgeschehen parallel zu 2,12 in synoptischer Sprache zu: „Und euch, die ihr tot wart durch die Übertretungen (nicht: durch das Kreuz mitgekreuzigt!) ... , hat er mit lebendig gemacht mit ihm, indem er euch alle Übertretungen vergab.“ An diesem Satz geht nur das „mit“ über Lk 15,24 hinaus. Dagegen nimmt die hymnische Aussage in Eph 2,4—6, die wie Kol 2,13 einsetzt, die Vollendung doxologisch redend doch zu sehr über Röm 8,30 hinaus vorweg: „Er hat uns mit Christus lebendig gemacht, ... mit auferweckt und mit in den Himmel gesetzt — in Christus Jesus“.

e) Das Wirksamwerden von Sterben und Auferstehen Christi in der Geschichte des Apostels

In 2 Kor 4,11 betont Paulus von sich: „Wir werden (von Gott) in unserem Leben allezeit dem Sterben ausgeliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar werde“, und letzteres geschieht nicht nur in der Vollendung (4,14), sondern gerade auch schon jetzt in allen Erfahrungen der Kraft Gottes, die Rettung und Gelingen vermittelt (4,8 f.12.16; 6,3—10). Diese Existenz des Apostels ergibt sich nicht durch imitatio oder mystische Kontemplation. Er versteht sie vielmehr als das Wirksam- und Offenbar-Werden von Christi Sterben und Auferstehen<sup>42</sup>. Dieses aber ist dadurch vermittelt, daß Christus den Apostel in Dienst nimmt. Das Ausliefern an das Sterben (2 Kor 4,11) z. B. geschieht bei dem Apostel wie bei Christus selbst (Röm 4,25), weil sie den Weg des Gehorsams gehen. Dies wird in 2 Kor 4,1—6, der Einleitung zu 4,7—18, vom Apostel und in Phil 2,8 von Christus gesagt.

Kein Mensch aber wird anders gehorsam als durch das Mitsterben zum Mitleben nach Röm 6,1—13! Ist die Geschichte des Apostels verborgen von Christi Sterben und Auferstehen gezeichnet, dann ist dies Folge seines geistlichen Mitsterbens zum Mitleben. Das Mitgestorbensein dokumentiert sich im Mitleiden! Aber dieser Sachzusammenhang wird bei Paulus nirgends ausgesprochen. Nicht bei Paulus, sondern im 1. Petrusbrief

<sup>42</sup> Diese Erklärung entwickelt Güttgemanns, aaO, 195—198, im Anschluß an Ernst Käsemann (ZNW 41 [1942], 53 f): „Da die Leiden des Apostels nur als christologische Epiphanie verstehbar werden, müssen bei der Interpretation Begriffe wie der der ‚Analogie‘, der ‚Nachahmung‘, der ‚Nachfolge‘ und der ‚Fortsetzung‘ sorgsam vermieden werden“ (ebd., 195).



wird das Leiden der Christen zugleich als Teilhaben am Leiden Christi (4,13) und als Töten des Fleisches (4,1.6) gedeutet.

Auf alle Fälle aber meint das *syn* bei Paulus nicht eine partnerschaftliche Verbindung, sondern ein Widerfahrnis, das von Gott her durch Jesu Sterben und Auferstehen gesetzt und gewirkt wird. Daher führt dieses *syn* mehrfach weiter zu dem ungleich häufigeren *en*: Dem *syn Christō* in Röm 6,2—10 wie in 2 Kor 5,14 f folgt in 6,11 bzw. 5,17 ein *en Christō*.

### 6. „In Christus“

#### a) Das Vorkommen

Diese Wendung begegnet bei Paulus ungleich häufiger als das *syn*, nämlich ca. 164 mal. Auch sie ist ihm eigen; sie findet sich sonst im NT nur in den Deuteropaulinen und im 1. Petrusbrief. Die *en*-Wendungen der johanneischen Schriften haben andere Gestalt und anderen Sinn: Sie sind ihrer Gestalt nach Wechselformen: „wir in Christus“ und „Christus in uns“. Sie sagen inhaltlich die Wechselbeziehung zwischen dem Erhöhten und den Jüngern aus. Die paulinische Formel *en Christō* aber verweist auf eine einseitig von Christus ausgehende Wirkung.

#### b) Der variable Sinn

Der Sinn der Wendung ist an den vielen Stellen naturgemäß unterschiedlich ausgeprägt. Sie entspricht den zahlreichen anderen paulinischen *en*-Wendungen: Der Mensch existiert *en sarki* (im Fleisch), *en nomō* (unter dem Gesetz), *en pneumatī* (im Geist), *en kyriō* (im Herrn). In diesen Wendungen kann das *en* kausalen, instrumentalen oder modalen Sinn haben. Niemals jedoch hat es lokalen Sinn; denn vor allem Christus ist immer Ereignis und Person im Gegenüber. Die Wendung *en Christō* kann besagen: von Christus bestimmt sein oder auch nur ihm zugehören. Im letzteren Sinn steht sie öfter für das noch nicht vorhandene Adjektiv „christlich“. Auch für den abgeschliffenen Gebrauch aber ist die präzise Grundbedeutung wichtig.

#### c) Die Grundbedeutung

Der präzise Sinn ist der kausale und instrumentale: „in Christus“ ist, wer von ihm bestimmt wird. Aber wie wird Christus dabei gesehen? Es ist primär nicht wie bei *en kyriō* an den Erhöhten gedacht. *Albrecht Oepke*<sup>43</sup> leitet den präzisen Sinn der Wendung wohl zu Recht aus 1 Kor 15,22 ab: „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden“. „In Adam“ ist, wer von Adams Fall bestimmt ist; „in Christus“ ist demgemäß, wer von seiner Gehorsamstat, d. h. von

<sup>43</sup> ThW II, 537—539.

seinem Sterben und Auferstehen bestimmt ist<sup>44</sup>. Sterben und Auferstehen aber sind nun allerdings bestimmend gegenwärtig in dem Erhöhten, der durch den Geist wirkt<sup>45</sup>. Er ergreift den einzelnen durch die Verkündigung, zugespitzt durch die Taufe. Daher sind „in Christus“ die, die durch die Taufe in seinen Leib, die Gemeinde, eingegliedert und dadurch dem Wirken seines Geistes durch das Wort ausgeliefert sind und so auch als einzelne durch ihn personhaft geprägt werden. Dieses Widerfahrnis wird durch den Glauben aufgenommen, liegt ihm aber immer als sein Grund voraus, so daß die „in Christus“ nicht einfach identisch sind mit den Glaubenden. Auch diese Bedeutung des Sterbens Jesu kann erst soteriologisch und ekklesiologisch voll ausgesagt werden.

So greift das Sterben Jesu kraft seiner vielfältigen Bedeutung in verschiedener Weise nach den Menschen. Es zielt auf den einzelnen und sucht doch nicht wie die Mysterien nur religiöse Individuen, die sich in einem Kultverein sammeln, sondern eine Veränderung der ganzen Menschheit: „Er ist für alle gestorben . . ., damit sie nicht mehr sich selbst leben“ (2 Kor 5,14—17).

<sup>44</sup> Ähnlich auch Neugebauer, aaO (§ 35,6 Lit.): *en Christō* weist zurück auf das Geschehen in Kreuz und Auferstehung und will darin die Endvollendung schon jetzt ergreifen (ebd., 34—44.147—149).

<sup>45</sup> Diese Seite betont Joachim Gnilka, Herder-K zu Phil 2,5, gegen Neugebauer. Aber auch er kehrt natürlich nicht zu der Auffassung Deissmanns (aaO [§ 35,6 Lit.]), der sich auch Bousset (Kyrios, 104—129) anschloß, zurück, wonach *en Christō* „das Verweilen in einem der Luft vergleichbaren Pneumaelement“ umschreibe.

## KAPITEL III

# Das Weiterwirken Jesu

### § 36: Das Verkündigungsgeschehen (das Evangelium)

Ragnar Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, 1939; Dieter Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden*, 1965. — *Zu 3:* Erich Klostermann, *Hdb. zu Mk 1,1*; Julius Schniewind, *Euangelion I/II*, 1927/31; Gerhard Friedrich, *euangelizomai* usw., *ThW II*, 705—735; Gerhard Kittel, *ThW IV*, 115—121; Peter Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte*, 1968; Otto Michel, *Evangelium*, *RAC VI*, 1107—1160; Ernst Käsemann, *Hdb. zu Röm 1,1*. — *Zu 4:* Wilhelm Michaelis, *ThW IV*, 668—676; Hans Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, 1967, 137—169; Leonhard Goppelt, *ThW VIII*, 249 f; Hans Conzelmann, *Meyer-K zu 1 Kor 11,1* (Lit.!).

#### 1. Einleitung: Die Problematik

##### a) Analogien

Jesus steht für Paulus nicht wie für das AT die Propheten oder für das Judentum die Märtyrer und die Rabbinen als ein Zeuge Gottes in der Geschichte, sondern *als personales Heilsereignis*: In seinem Sterben und Auferstehen hat Gott eschatologisch in die Geschichte eingegriffen. Die atl.-jüdischen *Analogien* zu dem Weiterwirken Jesu nach Paulus sind daher der *Exodus*, speziell das *Passa* (1 Kor 5,7; vgl. 10,5), oder, anti-thetisch, *Adams Fall* (Röm 5,12—21; 1 Kor 15,20.22.44—49). Wie jene Vorgänge im AT, so wird das Auftreten Jesu durch Verkündigung, Homologie und Kult vergegenwärtigt. In der hellenistischen Welt ist die nächste Analogie nicht Sokrates, sondern Julius Cäsar, dem durch ideologisch-politische Propaganda und durch kultische Begehung eine Apotheose zugeschrieben wurde, so daß er durch die Jahrhunderte als idealer Kosmokrator weiterwirkte. Fassen wir auf diesem Hintergrund die Struktur des Weiterwirkens Jesu genauer ins Auge!

##### b) Die Struktur des Weiterwirkens Jesu

Jesu Weiterwirken vollzieht sich gleichsam *auf zwei verschiedenen Ebenen*:

1. Jesus wird der Nachwelt gleichsam von oben her in dreifacher Weise, wenn man will „trinitarisch“, vermittelt:

Jesus ist gegenwärtig als der *kyrios*, der vor Gott für die Seinen eintritt (Röm 8,34) und zugleich seine eschatologische Herrschaft über die Welt aufrichtet, indem er die Seinen in der *ekklesia* sammelt und die gottwidrigen Mächte ausschaltet (1 Kor 15,23—28).

Er ist zugleich gegenwärtig, weil *Gott* durch ihn, entscheidend durch sein Kreuz und seine Auferstehung, eine *neue Weltsituation* gesetzt hat: Er hat durch ihn den neuen Bund aufgerichtet (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6), er hat die Welt, die Menschheit, mit sich versöhnt (2 Kor 5,18 f).

Beides aber, Gottes wie des *Kyrios* eschatologischer Zugriff, begegnet gegenwärtig, wenn Menschen durch den *Geist* Gottes erfaßt werden (2 Kor 3,6). Das neue Oben wirkt nach 1 Kor 12,4—6 durch drei sachlich identische Vorgänge das Werden einer neuen Menschheit:

„Es sind unterschiedliche Charismen, aber es ist ein Geist,  
es sind unterschiedliche Dienste, aber es ist ein Herr,  
es sind unterschiedliche Wirkungen, aber es ist derselbe Gott.“

Charisma, Dienst und Wirkung sind drei Seiten desselben Geschehens. Die drei, die sie wirken, sind in ihrem Werk *ein* Gott. Dieses Werk ist eschatologisch, weil es die neue, endgültige Gottesbeziehung bringt, die das Feld der geschichtlichen Beziehungen transzendiert. Aber es ist zugleich wesenhaft geschichtlich; denn es trifft den Menschen nicht schaubar als apokalyptisches Ereignis, sondern verborgen in innerweltlichen Vorgängen, die ihn durch Glauben eschatologisch neu werden lassen (1 Kor 2,6—11; 2 Kor 5,7).

2. Die Vermittlung von oben her geschieht in der Geschichte nach 2 Kor 5,18 f durch „das Wort von der Versöhnung“ und durch „den Dienst der Versöhnung“, das „Amt“, das das Wort trägt. Dieses Wort ist seiner Struktur nach Tradition, die als *Kerygma* weitergegeben wird, d. h. als ein von der Tradition ausgehendes Menschenwort, das Anrede von oben her ist. Das *Kerygma* verdichtet sich in den Sakramenten. Es wird dargestellt durch das Zeugnis des Verhaltens (§ 36,5).

Aus dem Zusammentreffen der *pneumatisch-eschatologischen Linie* „von oben“ und der *geschichtlichen Linie* „von unten“ ergibt sich die Problematik dieses Ansatzes.

### c) Die Problematik

Das neuzeitliche Denken vermag seit der Aufklärung in Jesus zunächst nur eine historische Erscheinung zu sehen, nicht jedoch ein Eingreifen Gottes in die Geschichte und ein Weiterwirken des Erhöhten durch kirchliches Handeln. Wie kann die zeitlich ferne Gestalt Jesu dann gegenwärtig wirksam werden? Die Tübinger Schule *Ferdinand Christian Baur*s antwortete: durch die Macht der sich fortschreitend entfaltenden Idee, die sich in Jesus verkörpert hatte. Die Schule *Albrecht Ritschls* erklärte:

durch die psychologische Wirkung der religiösen Persönlichkeit Jesu; *Rudolf Bultmann* und seine Schule: dadurch, daß menschliches Berichten die Gestalt der Anrede annimmt, die aus dem extra nos ein neues Selbstverständnis anbietet: „. . . das Heilsgeschehen (ist) nirgends anders als im verkündigenden, im anredenden, fordernden und verheißenden Wort präsent.“<sup>1</sup> Aber wurde dieser Entscheidungsruf der Verkündigung des Christusereignisses in der Tat wirksam? Mit dieser Frage der *kritischen Empirie* setzte 1968 die Krise der Wort- und Kerygmatheologie ein. Warum wirkte jenes Kerygma nicht die Veränderung, die sich durch die Verkündigung des Paulus, wie seine Briefe erkennen lassen, weltweit ereignete? Mit dieser Problemstellung im Blickfeld untersuchen wir die entscheidenden Faktoren des Vermittlungsprozesses, den Paulus anspricht, und zwar zunächst die Verkündigung.

## 2. Statistik der Verkündigungsterminologie

Wie bezeichnet Paulus das Wort, mit dem er das Christusgeschehen missionarisch und pastoral vertritt?

Wir sehen das Charakteristische deutlicher, wenn wir mit seiner Begrifflichkeit die der Apostelgeschichte vergleichen, mit der diese sein und der übrigen Missionare Wirken beschreibt. Sie kennzeichnet dieses Wortgeschehen ziemlich häufig mit folgenden Verben: *euangelizomai* (das Evangelium verkündigen: Apg 13,32; 14,15.21; 15,35; 16,10), *didaskō* (lehren: 18,11; 20,20; 21,28; 28,31), *martyreō* (bezeugen: 13,22; 14,3; 23,11), *kēryssō* (verkündigen: 19,13; 20,25; 28,31) und *parakaleō* (ermahnen, zusprechen: 11,23; 20,2). Das ist der übliche kirchliche Sprachgebrauch der Zeit in seiner ganzen Breite.

Bei Paulus aber steht *euangelizomai* mit Abstand an der Spitze (ca. 20 Stellen); noch stärker tritt das Substantiv *euangelion* (Evangelium, Evangeliumsverkündigung) hervor (57mal), das in der Apostelgeschichte nur zweimal und im ganzen übrigen NT nur ca. 15mal begegnet. An zweiter Stelle folgt *kēryssō* (verkündigen; 15mal), während *kerygma* (die Verkündigung) weder bei ihm (4mal) noch sonst im NT (4mal) eine Rolle spielt. Gegenüber der Apostelgeschichte treten auffallend zurück *didaskō* (lehren; 7mal), und *martyreō* (bezeugen; nirgends prägnant), das für die Apostelgeschichte und in anderem Sinn zusammen mit *martyria* (Zeugnis) für Johannes charakteristisch ist. Bemerkenswert ist, daß *parakaleō* (ermahnen, zusprechen, trösten) sehr häufig auftritt (44mal; das entsprechende Substantiv, *paraklēsis*, findet sich an 22 Stellen [davon 12 im 2. Korintherbrief]). Es wird ergänzt durch *noutheteō* (ermahnen) (6mal, im übrigen NT nur 1mal).

Demnach sieht sich Paulus als *Herold*, der eine gute Botschaft zu vertreten hat, und als *Paraklet*, der den Menschen persönlich anzureden und Zuspruch zu geben hat. Dieses Reden qualifiziert er, vor allem in Rückverweisen auf seine Mission, als „das Wort Gottes“ bzw. „des Herrn“ oder „das Wort“ (vgl. § 36,4 c). Er macht sich diese frühchristliche Missionsterminologie bewußt zu eigen und bildet, analog der auch sonst ge-

<sup>1</sup> Theol. § 33,5.

brauchten Wendung „das Wort der Wahrheit“ (2 Kor 6,7; Kol 1,5; Eph 1,13), die Wendungen „das Wort vom Kreuz“ (1 Kor 1,18) und „das Wort der Versöhnung“ (2 Kor 5,19).

Die theologische Intention, die hinter dieser Begrifflichkeit steht, ist primär dem Leitbegriff „Evangelium“ zu entnehmen.

### 3. „Evangelium“ als religiöser Begriff vor Paulus

Das Verb *euangelizesthai* und das Substantiv *euangelion* waren für hellenistische wie für jüdische und erst recht für christliche Menschen längst vor Paulus zu religiösen Begriffen geworden.

#### a) Der Hellenismus

Im alltäglichen Sprachgebrauch hellenistischer Menschen war *euangelion* die gute Kunde, die jeder gerne hört, weil sie die Qualität seines Lebens steigert, insbesondere aber ein sakraler Terminus des Kaiserkults und der Reichstheologie. Wichtige Nachrichten über den Kaiser und seine Erlasse, die in Ermangelung anderer Kommunikationsmittel ausgerufen und in Inschriften festgehalten wurden, bezeichnete man als *euangelia* (= frohe Botschaften); denn sie vermittelten der Weltgesellschaft Frieden und Wohlfahrt. Dieser Wortgebrauch wurde vor allem durch eine 1906 veröffentlichte Inschrift aus Priene am Mäander im Jahre 9 n. Chr. bekannt; sie ist wohl so zu rekonstruieren und wiederzugeben: „Der Geburtstag des Gottkaisers eröffnete der Welt die Reihe der um seinetwillen eingehenden Freudenbotschaften.“<sup>2</sup> Vielfach wurde in der Forschung die Auffassung vertreten, dies sei die sprachliche Quelle des paulinischen Wortgebrauchs<sup>3</sup>, weil man in dem atl.-jüdischen Bereich einen terminologischen Gebrauch des Substantivs zunächst nicht entdecken konnte.

#### b) Das Alte Testament

Die atl.-jüdische Vorgeschichte geht vom Verb *euangelizesthai* aus. Dieses bezeichnet bei Deutero- und Trito-Jesaja das Verkündigen der endzeitlichen Heilsbotschaft, durch das Heil anbricht (Jes 40,9; 52,7; 60,6; 61,1; Ps 95[96],3). In Jes 52,7 wird der Freudenbote (*euangelizomenos*) angesagt, der Zion die gute Botschaft eröffnet: „Dein Gott ist König geworden“! Diese Verkündigung löst die Fremdherrschaft durch Gottes endgültige Herrschaft ab. *Euangelizesthai* bedeutet, den eschatologischen Herrschaftsantritt Jahwes ausrufen und ihn dadurch realisieren.

#### c) Jesus

Sehr wahrscheinlich hat Jesus selbst diese atl. Wendung aufgenommen und durch das Logion Mt 11,5 in den christlichen Sprachgebrauch eingeführt. Er kennzeichnet sein Verkündigen und Lehren in Anlehnung an Jes 61,1 mit dem Satz: „Armen wird die frohe Botschaft verkündigt“ (*ptōchoi euangelizontai*). Das Verb ist durch die Anlehnung an die Weissagung determiniert. Es meint die frohe Botschaft von der Aufrichtung der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes; sie soll verborgen durch Jesu Wirken erfolgen

<sup>2</sup> Vgl. Deissmann, Licht vom Osten, 1923<sup>4</sup>, 313.

<sup>3</sup> So Deissmann (ebd., 313 f); Klostermann, Hdb. zu Mk 1,1; Wilhelm Schneemelcher, in: Hennecke I, 41–44.

(§ 7,3 b). Die deuterojesajanische Weissagung war im Judentum bewußt geblieben; in 1 QH 18,14 wird der Freudenbote wahrscheinlich mit dem Lehrer der Gerechtigkeit identifiziert, in 11 Q Melch mit Melchisedek<sup>4</sup>.

#### d) Das Judenchristentum

Nach Ostern wurde aus Jesu Botschaft vom kommenden Reich die Botschaft von ihm als dem Christus, der Gottes Herrschaft aufrichtet. In der Offenbarung, die palästinische Traditionen aufnimmt, findet sich in 14,6 die jüdische theologische Wendung *euangelion euangelizein* (= hebr. *bissar besorah*); sie wurde für „befreiende Heilsbotschaft“ und vor allem für „prophetische Heils- und Unheilsbotschaft“ gebraucht<sup>5</sup> (vgl. Offb 10,7). So ist es möglich, daß die Botschaft von Jesus, dem Christus, schon im palästinischen Judenchristentum mit dieser Begrifflichkeit bezeichnet wurde. Ein Hinweis darauf könnte sein, daß in 1 Kor 15,1 f und Röm 1,1 Lehrtraditionen aus der palästinischen Kirche von Paulus als „das Evangelium“ bezeichnet werden, obgleich er sonst Evangelium meist als *nomen actionis* für sein Verkündigen verwendet. Anscheinend hat er mit den Formeln einen Wortgebrauch aufgenommen, der dem seinen vorausging.

So ist die Verwendung dieses zentralen Terminus in der hellenistischen Kirche in einer gewissen Kontinuität aus der von Deuterojesaja ausgehenden atl.-jüdischen Tradition über Jesus und die palästinische Kirche erwachsen<sup>6</sup> und daher von ihrer Gottesvorstellung geprägt. Aber es war ein Begriff, der auch hellenistische Menschen aufhorchen ließ.

#### 4. „Evangelium“ bei Paulus

Paulus nimmt diesen leuchtenden Begriff auf, um Gestalt und Inhalt seines Auftrags unter den Menschen zu kennzeichnen. Er kann von „seinem“ Evangelium sprechen<sup>7</sup>, — weil das *eine* Evangelium ihm aufgetragen ist; nicht weil er eine eigene Konzeption des Evangeliums vertritt: Er ist „berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes“ (Röm 1,1). „Evangelium“ ist für ihn *zugleich das Ausrichten der Verkündigung wie ihr Inhalt*; Röm 1,1 f z. B. kann sinngemäß so wiedergegeben werden: „... ausgesondert für das (Verkündigen des) Evangelium(s) Gottes, das er (als Inhalt) ... vorher verheißen hat“<sup>8</sup>. In 1 Kor 9,14 stehen die beiden Bedeutungen nebeneinander im selben Satz: „So hat auch der Herr denen, die das Evangelium (als Inhalt) verkündigen,

<sup>4</sup> Stuhlmacher, aaO (§ 36,3 Lit.), 144 ff.

<sup>5</sup> Ebd., 152.

<sup>6</sup> Dafür setzen sich Schniewind, aaO (§ 36,3 Lit.), Friedrich, ThW II, 725 f und, mit weiteren Beobachtungen, Stuhlmacher, aaO, 153.204 f. 289, und Michel, aaO (§ 36,3 Lit.) ein.

<sup>7</sup> Zuverlässiger als die umstrittene Wendung „mein Evangelium“ (Röm 2,16; 16,25) ist „unser Evangelium“ (2 Kor 4,3; 1 Thess 1,5; 2 Thess 2,14) und vor allem „das Evangelium, das von mir verkündigt wurde“ (Gal 1,11; vgl. Gal 1,8; 2,2; 1 Kor 15,1), bzw. das Evangelium, „das mir anvertraut wurde“ (Gal 2,7; vgl. 1 Thess 2,4).

<sup>8</sup> Vgl. 1 Kor 1,17; 9,16; Gal 1,16.

befohlen, vom Evangelium (als Verkündigen) zu leben.“<sup>9</sup> So ist „das Evangelium“ nomen actionis und doch zugleich ein bestimmter Inhalt.

Inhaltlich wird es zunächst durch zwei Genitive bestimmt: Es ist „das Evangelium Gottes“<sup>10</sup>, die Botschaft, die Gott verkündigen läßt, ja durch die er selbst spricht (gen. auctoris). Es ist, wie noch öfter gesagt wird, „das Evangelium Christi“<sup>11</sup>, d. h. das Evangelium von Christus, „von seinem Sohn“ (Röm 1,3): *Jesus Christus ist der zentrale Inhalt des Evangeliums*. Er ist dies sicher nicht als eine Sache, sondern als der, der in der Verkündigung des Apostels und durch sie wirksam wird<sup>12</sup>. Aber die Wendung denkt ihn primär als diesen wirksamen Inhalt<sup>13</sup>. Er ist selbst im Evangelium da: Sich des Evangeliums und sich Gottes bzw. Christi schämen ist dasselbe (Röm 1,16; Phil 1,27; 1 Thess 2,12; Kol 1,25). Diese doppelte formale Bestimmung des meist absolut gebrauchten Wortes<sup>14</sup> hat Paulus in einer für ihn charakteristischen Weise gefüllt und zu einem klärenden Leitbegriff in der Kirche gemacht. Er ist bei ihm durch ein Dreifaches gekennzeichnet:

a) Nicht nur der Inhalt des Evangeliums, sondern auch *seine Verkündigung ist eschatologisches Geschehen*, nämlich Erfüllung der Verheißung. Sein Inhalt entspricht der Prophetie (Röm 1,2; 1 Kor 15,3 f), und in seiner Verkündigung erfüllt sich die Weissagung von dem eschatologischen Freudenboten (Röm 10,15 = Jes 52,7). Daher sieht Paulus sein Wirken nach Röm 15,14—33 als kosmischen Vorgang vor dem Weltende, d. h. in apokalyptischem Rahmen. Abgesehen von einigen Jesuslogien (Mt 11,5) ist nirgends im frühen Christentum die Verkündigung des Evangeliums so strikt als eschatologischer Vorgang gekennzeichnet wie bei Paulus (auch nicht 1 Petr 1,12; erst recht nicht Lk 4,17 ff; 24,44).

b) Der *Inhalt des Evangeliums* ist nicht in Worten festgelegt und doch theologisch präzise gegenüber einem „anderen Evangelium“ abzugrenzen.

Als Inhalt des Evangeliums nennt Paulus überraschenderweise nicht wie die synoptische Tradition entsprechend dem AT die Königsherrschaft

<sup>9</sup> Ähnlich 1 Kor 9,18; weiterhin als Terminus für den Vollzug der Verkündigung: 2 Kor 8,18; Phil 4,3.

<sup>10</sup> Röm 1,1; 15,16; 2 Kor 11,7; 1 Thess 2,2.8.9; vgl. 1 Petr 4,17.

<sup>11</sup> Röm 15,19; 1 Kor 9,12(18); 2 Kor 2,12; (4,4); 9,13; 10,14; Gal 1,7; Phil 1,27; 1 Thess 3,2; ebenso „von seinem Sohn“ (Röm 1,9); „von unserem Herrn Jesus“ (2 Thess 2,8).

<sup>12</sup> Röm 15,18; 2 Kor 5,20; 13,3.

<sup>13</sup> Sie ist in diesem Sinn gen.obj., nicht subj. (anders Gerhard Friedrich, ThW II, 728,23 ff).

<sup>14</sup> Auch das Verb *euangelizomai* wird von Paulus, abgesehen von Gal 1,23 („den Glauben“) absolut gebraucht, während es Lukas, der es ebenso häufig verwendet, vielfach mit Objekten verbindet.



Gottes<sup>15</sup>. Er umschreibt ihn der Erfüllung gemäß christologisch. Dies geschieht vor allem an zwei Stellen: in 1 Kor 15,3—5 mit dem Osterkerygma der judenchristlichen Kirche und in Röm 1,3 f mit einer gerahmten Formel der palästinischen Erhöhungschristologie. In Röm 10,8 f wird die nachher als Evangelium bezeichnete Botschaft mit dem Bekenntnis der hellenistischen Kirche wiedergegeben. Diesen christologischen Umschreibungen entspricht die soteriologische in Röm 1,16 f: Durch das Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit wirksam. So kann das Evangelium in verschiedenen Formeln zusammengefaßt werden; von ihnen aus wird es in unterschiedlicher Richtung und Weise entfaltet.

Und doch ist für Paulus durchaus nicht jede Verkündigung, die auf Jesus verweist, Evangelium! Es ist geradezu das geschichtliche Ziel der meisten paulinischen Briefe, das Evangelium zu explizieren, um seine akute Entstellung abzuwehren<sup>16</sup>. Im Galaterbrief interpretiert Paulus das Evangelium als die Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Gnade und allein aus Glauben, um seine judaistische Entstellung zu bekämpfen. Der 1. Korintherbrief deutet es als *theologia crucis*, weil es synkretistisch als enthusiastische Weisheitslehre mißverstanden wird. Auch der 2. Korintherbrief und der Kolosserbrief wenden sich gegen synkretistische Verzeichnungen, die wie im 1. Korintherbrief einen judaisierenden Einschlag haben.

Diese Verzeichnungen wurden, pointiert geredet, durch das Evangelium selber ausgelöst. Sie wollten das Evangelium seiner Intention gemäß jüdischen und hellenistischen Menschen nahebringen und es als Lösung ihrer Probleme darstellen. Darüber kam es unversehens zu einem „Gleichgestalten“ (Röm 12,2) mit den Denkformen der Angesprochenen. Die Häresie entsteht, geradezu tragischerweise, zugleich mit dem Vorstoß des Evangeliums in veränderte Weltsituationen. Sie kann daher nicht durch Rezitieren des Bisherigen, sondern nur durch eine bessere Anwendung des Evangeliums auf die neuen Fragen überwunden werden. Nicht zufällig hat das paulinische Evangelium in diesen Auseinandersetzungen positiv Gestalt gewonnen.

Dabei sind die Auffassungen, die Paulus verwirft, nicht lediglich von dem seinen abweichende theologische Entwürfe; er läßt die andere Theologie eines Petrus oder Jakobus durchaus neben der seinen gelten (Gal

<sup>15</sup> „Das Evangelium von der *basileia*“ (Mt 4,23; 9,35; 24,14 vgl. Mk 1,14 f); „das Evangelium vom Reich (Gottes) verkündigen“ (Lk 4,43; 8,1; 16,16; Apg 8,12).

<sup>16</sup> Zum historischen Verlauf dieser Auseinandersetzungen s. Goppelt, *Apost. Zeit*, § 10,2 f und § 13; zur Sachfrage: ders., *Die Pluralität der Theologien im NT und die Einheit des Evangeliums als ökumenisches Problem*, in: *Evangelium und Einheit*, hg. v. V. Vajta, 1971, 103—125 (ebd. 113 f: Stellungnahme zu Helmut Köster, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, in: *Zeit und Geschichte*, Festschr. f. R. Bultmann, 1964, 61—76).

2,6—10; 1 Kor 3,5—15; 15,11). Aber dann zieht er immer wieder eine absolute Grenze und verwirft bestimmte Ausformungen des Evangeliums total: Er nennt sie „ein anderes Evangelium, das kein Evangelium ist“ (Gal 1,6; 2 Kor 11,4); jene Botschaften geben die Identität Jesu und des Geistes preis (2 Kor 11,4) und pervertieren die christliche Existenz (Gal 3,1—3; 5,4; 1 Kor 15,17—19; 2 Kor 13,5 u. ä.).

Nach welchem Kriterium ist diese Grenze zu bestimmen? Paulus macht zweierlei geltend: 1. Evangelium ist nur die Botschaft, die von dem Urzeugnis der Apostel herkommt (Gal 1,11 f; 2,1 f; 1 Kor 15,1—11). Aber die Gegner berufen sich Paulus gegenüber gerade auch auf die Apostel Jerusalems! 2. Was sachgemäße Entfaltung und was Entstellung des Evangeliums ist, läßt sich nicht an der tradierten Formel als solcher ablesen; es läßt sich *nur durch eigene Explikation echter Tradition* sagen. Leitlinie und Kriterium für diese ist die ausschließliche Heilmittlerschaft Christi: Die endgültige Zuwendung Gottes zur Welt wird allein durch ihn repräsentiert. In Gal 2,21 hält Paulus den Judaisten in Galatien, die Jesus in das System einer von Menschen herzustellenden Gerechtigkeit einbauen, entgegen: „Denn wenn es durch das Gesetz Gerechtigkeit gibt, so ist Christus umsonst gestorben.“ Den enthusiastischen Weisheitslehrern in Korinth stellt er in 1 Kor 1,18—25; 2,1 f seine Kreuzespredigt entgegen: „Denn ich nahm mir vor, unter euch nichts zu kennen außer Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten“ (2,2). Und im 2. Korintherbrief konfrontiert er die synergistische Weltveränderung durch göttliche Machterweise, die von Pseudoaposteln in Korinth propagiert wird, mit der Kreuzesgestalt seines Aposteldienstes (2 Kor 4,7—18; 11,23—33; 12,7—10).

Wie vermag der Hörer in dieser Auseinandersetzung die Wahrheit zu erkennen? Er kann sich nicht an die „objektive“ Autorität einer Formel oder einer Person halten; Paulus mutet ihm zu, daß er in der Bindung an Christus selbst mitdenkend entscheidet (Gal 3,1—5; 2 Kor 10,3—6). In diesem Sinn ist die Scheidung der Geister nach 1 Kor 12,10 Charisma, weil Glaubenserkenntnis. Daher ist das Ergebnis der Auseinandersetzungen in der Gemeinde nicht eine anwachsende Dogmatik, sondern eine neue Bekenntnisformel, die in Glaubenserkenntnis zu den neuen Fragen Stellung nimmt. Das neue Bekenntnis der hellenistischen Kirche: „*kyrios* ist Jesus!“ dient nach 1 Kor 12, 3 auch der Scheidung der Geister. Und zur Zeit des 1. Johannesbriefes mußte über Paulus hinaus gegen den Doketismus bekannt werden: „Jesus Christus ist im Fleisch gekommen“ (1 Joh 4,2).

Kein Zeuge des NT aber hat die Botschaft von Christus als das eine Evangelium theologisch so präzis gegenüber den unter jüdischen und

hellenistischen Einflüssen auftretenden Entstellungen abgegrenzt und profiliert auf die Situation hin entfaltet wie Paulus.

c) Mit dieser inhaltlichen Profilierung des Evangeliums verbindet sich seine Qualifizierung als Wort Gottes. Was die Gemeinde entstehen ließ, nennt Paulus in 1 Kor 15,1 f „Evangelium“ und an anderen Stellen „das Wort des Herrn“ (1 Thess 1,8) oder „das Wort Gottes (1 Thess 2, 13). Diese beiden Wendungen geben bereits in der LXX als Termini das hebräische *d'bar Jahwe* (Wort Jahwes) wieder, worunter das AT einzelne Weisungen des Bundesgottes, die durch die Propheten vertreten wurden, verstand. Bei Paulus aber bezeichnen die beiden Termini das Wort von Christus, d. h. das Evangelium. Dieser Wortgebrauch hatte sich schon vor Paulus in der Kirche ergeben; er findet sich auch in von ihm unabhängigen frühchristlichen Traditionen<sup>17</sup>. Er selbst wendet ihn verhältnismäßig selten an<sup>18</sup>.

1. Auch diese Kennzeichnung der Botschaft von Christus nimmt bei Paulus ein eigenes Gesicht an. Sie verweist für ihn primär nicht auf eine formale Autorität oder Mächtigkeit, sondern auf die Zuverlässigkeit einer Aussage. Dies wird an dem atl. Wort Gottes entwickelt. Dieses wurde nach Röm 3,1 f und 9,4 zunächst Israel gegeben. Es vermittelte nicht allgemeine Wahrheiten, sondern brachte einem bestimmten Partner gegenüber in seiner geschichtlichen Situation Erwählung (Röm 9,11, 11,5. 7.28; vgl. *prohorizō* [Röm 8,29 f]), Berufung (Röm 9,12; 11,29; vgl. 8,30) und Verheißung (Röm 9,4.8.9; vgl. 15,8) zum Ausdruck<sup>19</sup>. Im Blick auf dieses „Wort Gottes“ stellt Paulus die These auf, die das Thema von Röm 9—11 und die Basis seiner Theologie wie seines Glaubens ist: „Es ist unmöglich, daß das Wort Gottes hinfällig geworden ist“ (Röm 9,6). Die mit Verheißung verbundene und auf Erwählung beruhende Berufung Israels wird auch dadurch, daß Israel in seiner Masse die Annahme des Evangeliums verweigert, nicht zu einer Täuschung. Gott bleibt der Berufung, durch die er sich an Menschen bindet, treu. Sein Wort ist nicht punktueller Entscheidungsruf im Sinne *Bultmanns* und nicht punktueller Bescheidsagen über seine Setzungen, durch das *ubi et quando visum est deo* der Geist gegeben wird im Sinne *Barths*, sondern es ist *Bindung*

<sup>17</sup> Jak 1,18.21 ff; Hebr 4,12; 13,7; Offb 1,2.9; 6,9 u. ö.; vgl. Gerhard Kittel, ThW IV, 115,27 ff.

<sup>18</sup> „Das Wort Gottes“: 1 Thess 2,13; 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,17; 4,2; Kol 1,25; „das Wort“ (absolut): 1 Thess 1,6; Gal 6,6; (Phil 1,14); Kol 4,3; „das Wort des Herrn“: 1 Thess 1,8; 2 Thess 3,1. „Ein Wort des Herrn“ wird bald Bezeichnung für einzelne Logien des Irdischen: 1 Thess 4,15; dafür auch „der Herr gebietet“ u. ä. (1 Kor 7,10; 9,14).

<sup>19</sup> Dagegen ist das „Offenbaren“ (*apokalyptō*, *fanerō*) nicht an „das Wort“ gebunden (§ 28,3 a).

*Gottes durch zusagende Berufung gegenüber bestimmten Partnern in der Geschichte.* Es konstituiert eine Kontinuität der Bindung zwischen Gott und Mensch in der Geschichte und *in diesem Sinn Heilsgeschichte.* An dem Verständnis von Röm 9—11 entscheidet sich das Verständnis „des Wortes“ und damit der Predigt wie der kirchlichen Existenz<sup>20</sup>. In Röm 9—11 gewinnt Paulus die Gewißheit: Gottes Wort an Israel wird genau so verwirklicht, wie es gemeint war. Ja, Gott wird am Ende noch mehr tun, als er zugesagt hat: Er wird ganz Israel am verheißenen Heil teilgeben (Röm 11,25). Gottes „Berufung“ wird nicht zurückgenommen (11,29)!

Paulus fragt also nicht: Warum hat sich das Evangelium, obgleich es Gottes Wort ist, gegenüber Israel als unwirksam erwiesen? Sondern er fragt: Warum hat Gott das Volk, das er durch sein Verheißungswort zum Heil berufen hat, nicht zum Glauben geführt? Ist er seiner Zusage nicht treu gewesen?

2. Dabei setzt er gleichsam voraus, was für ihn erst das zweite ist: Gott „kann, was er verheißen hat, auch tun“ (Röm 4,21); er kann durch sein Wort selbst „die Toten lebendig machen und das Nichtseiende ins Dasein rufen“ (Röm 4,17). Auch diese Mächtigkeit des Wortes aber kennzeichnet Paulus in einer Weise, die dem Wesen dieses Wortes als Evangelium entspricht: Sie ist bei der Verkündigung *unter dem Gegenteil verborgen*. Das Wort von Christus ist als Wort vom Kreuz für den natürlichen Menschen „Schwachheit“ und „Torheit“; nur für den Glauben wird es „Gottes Kraft“ und „Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,18—25).

Durch diese Gestalt soll einerseits *negativ die heilende Krise* herbeigeführt werden: Das Wort wird „den einen ein Geruch aus Tod zum Tode, den andern ein Geruch aus Leben zum Leben“ (2 Kor 2,15 f; 1 Kor 1,18). Es bewirkt diese Krise als Scheidung zwischen den Menschen, weil es sie zunächst in jedem auslöst: Es stößt bei jedem den „Selbstruhm“, das Aus-sich-selbst-sein Wollen, ab und bietet eine Existenz aus Gott an (1 Kor 1,31; 2 Kor 10,17).

Das Wort hat diese Gestalt andererseits *positiv, um aus Glauben zu retten*. 2 Kor 5,20 tritt seine eigentliche Struktur hervor, wenn der Apostel von seiner Verkündigung sagt: „So bitten wir nun an Christi Statt, und Gott redet durch uns zu: Laßt euch versöhnen mit Gott!“ Das Wort ist personale Zuwendung Gottes. Gott will den Menschen als Partner gewinnen; wer glaubt, läßt sich auf diese Partnerschaft ein. Aber jeder, der zusagt, bekennt, daß er dies nicht von sich aus getan hat, sondern daß es ihm abgewonnen wurde. Das Wort wird „mit Freude

<sup>20</sup> Dies wird jetzt auch von Ernst Käsemann, Hdb. Röm, 241—251 mit Recht hervor-  
gehoben. Diskussion und Lit. zu Röm 9—11 s. § 37.

im heiligen Geist aufgenommen“ (1 Thess 1,6)<sup>21</sup>, weil der Hörer von ihm ergriffen wurde; das Evangelium ist ihnen als Menschenwort, aber zugleich „in Kraft und im heiligen Geist und in voller Gewißheit“ (1 Thess 1,5) begegnet, eben als „Gottes Wort“ (1 Thess 2,13).

Paulus verbindet das Wort nicht wie die synoptische Überlieferung mit der *exousia* (Vollmacht, die wirksam zu sagen hat), sondern mit der *dynamis eis sōtērian* (der Kraft zu retten). Diese ist, gleich Christus selbst (1 Kor 1,24), die Kraft Gottes, die eingreift, um Geschichte auf Heil hin zu gestalten (Röm 1,16; 1 Kor 1,18); das heißt aber, sie ist nun eschatologisch die Kraft, die die Auferweckung und die *basileia* bringt (1 Kor 4,20; 6,14; 15,43; Phil 3,10). Die Dialektik dieser Kraft, die nur in Gestalt von „Schwachheit“ wirksam werden kann, repräsentiert der Apostel in Person: Er trägt den Schatz des Evangeliums „in tönernen Gefäßen, damit der Überschwang an Kraft Gott zugemessen und nicht von uns hergeleitet wird“ (2 Kor 4,7; vgl. 12,9). In dieser Gestalt erweist sich Paulus als Apostel „durch das Wort der Wahrheit, durch die Kraft Gottes“ (2 Kor 6,6); — es ist Wort der Wahrheit, weil es Wirklichkeit vertritt.

So kennzeichnet Paulus die Botschaft von Jesus wie kein anderer Autor des NT als strikt *eschatologisches Geschehen in der Geschichte*, als *theologisch profiliertes Christuszeugnis für die Menschen* in ihrer Situation und als die *Zuwendung Gottes durch Menschen unter dem Kreuz*, die den Menschen verändert. Das Evangelium ist nicht nur ein Sagen; in ihm wird die Zuwendung Gottes, die in Jesu Sterben und Auferstehen geschehen ist, gegenwärtig wirksam und nimmt den Menschen als Partner an. Weil es personhafte Beziehung in der Geschichte stiftet, ist es untrennbar mit dem Zeugnis des Verhaltens verbunden.

### 5. Verkündigung durch Handeln

Paulus verbindet das Wort seiner Verkündigung immer wieder mit dem Handeln bei der Taufe und beim Herrenmahl. Diese beiden Handlungen, die in nachneutestamentlicher Zeit „Sakramente“ genannt wurden, werden erstmals in 1 Kor 10,1—5 als Mittel von Gottes Heilswirken zusammengestellt. Von ihnen soll im Zusammenhang mit der Gemeinde die Rede sein.

Hier ist auf eine andere Verleiblichung des Wortes zu verweisen. Paulus vertritt das Evangelium nicht nur durch sein Verkündigen, sondern auch durch die Gestalt seines Lebens (2 Kor 6,4—10), und erwartet

<sup>21</sup> *dechomai* (aufnehmen) als Terminus: 1 Thess 1,6; 2,13; vgl. Apg 8,14; 11,1; 17,11; Jak 1,21.

Gleiches ein Stück weit von den Gemeinden. Dies bringt er vor allem mit *zwei Stichworten* zur Sprache, die in 1 Thess 1,6 f; 2 Thess 3,9; Phil 3,17 zusammenstehen:

#### a) Die *mimēsis*

Paulus kann sich Vater der Gemeinde nennen, weil er sie durch das Evangelium gezeugt hat, und sie auffordern: „Werdet meine Nachahmer!“ (1 Kor 4,16; Phil 3,17). Inhalt und Charakter der Nachahmung werden in 1 Kor 11,1 deutlich: „Werdet meine Nachahmer, wie ich Christi!“ Paulus ist Nachahmer Christi, nicht weil er das Verhalten des Irdischen als Vorbild aufnimmt, sondern weil er sich von Christi Heilswerk prägen läßt (Phil 2,4 ff.). So wird Paulus nachgeahmt, wenn man sich von dem bestimmen läßt, was sein Leben prägt. In 1 Thess 1,6 kann als nicht intendiertes Ergebnis festgestellt werden: „Ihr seid unsere und des Herrn Nachahmer geworden, indem ihr das Wort unter viel Trübsal mit Freude des heiligen Geistes aufgenommen habt.“ Die Christen in Thessalonich sind von selbst Nachahmer geworden, weil sie sich von demselben Wort bestimmen ließen wie die beiden Genannten. Nachahmer wird man hier nicht, wenn man ein Verhaltensmuster wählt oder sich einem Vorbild verpflichtet, sondern wenn man sich von dem bestimmen läßt, was das Leben des andern prägt und daher aus ihm spricht.

#### b) Der *typos*

Dies wird durch den zweiten Leitbegriff, *typos*, bestätigt: Die Gemeinde, die nach 1 Thess 1,6 Paulus nachahmte, wurde ihrerseits *typos* (prägendes Vorbild) für andere (1 Thess 1,7), — nicht anders als Paulus selbst (Phil 3,17; 2 Thess 3,9). Der Kontext von 2 Thess 3,9 erklärt, wie dies zustande kam, indem er parallel zu dem prägenden Vorbild die verpflichtende Überlieferung (3,6) und die Weisung (3,10 ff)<sup>22</sup> nennt. Der *typos* stellt demnach dar, was das Wort, hier das der Paränese, sagt. Je stärker ein Leben vom Wort geprägt ist, desto mehr wird es prägendes Vorbild. Dieses Vorbild wird nicht nur durch die menschliche Autorität oder durch den *eros* des Aufnehmenden wirksam, sondern unterschwellig, durch das aus dem *typos* sprechende Wort und den es vernehmenden Glauben.

Demgemäß ist die Verkündigung durch Verhalten dem Wort nicht addierbar; sie ergibt sich, wo das Wort echt ist, von selbst. Sie ist wie alles Verkündigen auf den Geist und auf den Glauben bezogen.

<sup>22</sup> In gleicher Weise werden 1 Kor 11,1 durch 10,31 ff (vielleicht auch durch 11,2) und 4,16 durch 4,14 f näher bestimmt.

## § 37: Das Wirken des Geistes

Rudolf Bultmann, *Zur Geschichte der Paulus-Forschung*, ThR NF 1 (1929), 29—59; Archibald M. Hunter, *Paul and His Predecessors*, 1961, 90—97; Ernst Käsemann, *Geist und Geistesgaben im NT*, RGG II<sup>3</sup> 1272—1279; Eduard Schweizer, ThW VI, 413—436 (432 Lit.); Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, 1961; Hans Conzelmann, ThW IX, 393—397.

Noch unmittelbarer als Gott und Christus erscheint bei Paulus der Geist zugleich als *Inhalt, Träger und Gabe des Evangeliums*. Abgesehen von Lukas (vor allem Apg 1—12) verweist kein ntl. Autor so dicht auf das *pneuma*, den Geist, wie Paulus. An einer Reihe von Stellen ist damit der Geist des Menschen gemeint (Röm 1,9; 8,16; 1 Kor 2,11; 5,3 f; 7,34; 2 Kor 2,13; 7,1; Phil 4,23; 1 Thess 5,23; Phlm 25), weit überwiegend aber der Geist Gottes. Vor allem, wo es auf seinen Zusammenhang mit Gott ankommt, wird der Geist auch mit dieser atl. Wendung als „Geist Gottes“ bezeichnet (12mal)<sup>1</sup>. Dagegen tritt die übliche frühchristliche Bezeichnung „heiliger Geist“ (vgl. Röm 1,4), die in der synoptischen Überlieferung und bei Lukas vorherrscht, zurück (13mal), während „Geist Christi“ (Röm 8,9; Phil 1,19) bzw. „seines Sohnes“ (Gal 4,6) oder „des Herrn“ (2 Kor 3,17), nun bezogen auf den Erhöhten, neu hervortritt und im NT, abgesehen von 1 Petr 1,11 (vgl. Apg 16,7), Paulus eigen bleibt. Weitaus an den meisten Stellen aber wird das absolute *to pneuma* (der Geist) verwendet (ca. 45mal). Welche Wirklichkeit nennt Paulus mit diesen Wendungen Geist?

### 1. Zur religionsgeschichtlichen Analyse

a) Die religionsgeschichtliche Analyse der Pneuma-Vorstellung erwuchs aus der „rein historischen“ Richtung der ntl. Forschung in einem Denkprozeß, der ihre Struktur aufschlußreich beleuchtet<sup>2</sup>.

In dieser Forschungsrichtung hatte man sich von dem trinitarischen Pneuma-Verständnis der Kirche gelöst und interpretierte die Hinweise des Paulus auf den Geist zunächst unreflektiert aus der Zeitphilosophie. *Ferdinand Christian Baur* stellte folgende Überlegungen an: Der Geist steht bei Paulus im Gegensatz zum Fleisch, d. h. er ist das Unendliche, Absolute im Gegensatz zum Endlichen. Das bedeutet anthropologisch:

<sup>1</sup> Im hebräischen AT, in der LXX und in den jüdischen Apokryphen und Pseudepigraphen wird der Geist von oben als „Gottes („sein“, „dein“) Geist“, auch als „Geist Jahwes“ bzw. „des Herrn“ oder absolut als „der Geist“, aber nur vereinzelt als „der heilige Geist“ benannt; dagegen wird die letzte Wendung in der rabbinischen Literatur stehende Bezeichnung. In der LXX und im hellenistischen Judentum (Philo) findet sich auch die Wendung „göttlicher Geist“ (vgl. Friedrich Baumgärtel, ThW VI, 360 f; Erik Sjöberg, ebd., 379).

<sup>2</sup> Belege für das Folgende in dem wichtigen Forschungsbericht Bultmanns, aaO (§ 37 Lit.), 29—41.

Geist ist etwas anderes als Verstand; der Verstand weiß immer nur je etwas, der Geist ist das Wissen um sich selbst. Dieses aber ist nicht nur das Wissen um die je eigene Individualität, sondern das Wissen um den absoluten Geist, das absolute Selbstbewußtsein, das Paulus Glauben nennt; denn Christus ist die Manifestation des absoluten Geistes. Die hermeneutische Wurzel dieser Ausführungen ist deutlich: *Baur* übersetzt die Kategorien der paulinischen Theologie, u. a. begünstigt durch eine verzinzelte Anlehnung an das griechische Denken in 1 Kor 2,11, in die der Philosophie *Hegels*. Nach demselben Prinzip setzte man in der liberalen Theologie des ausgehenden 19. Jh. dann Geist bei Paulus psychologisierend mit dem gleich, was die Zeit unter Geist verstand, nämlich mit der Geistigkeit, der Gesinnung, der Kraft der Innerlichkeit, die im Gegensatz zur Sinnlichkeit und zur Natur stehen.

Diesem naiven Übersetzungsspiel, das heute wieder auflebt, setzte die Religionsgeschichtliche Schule den historischen Verfremdungseffekt entgegen. Wie *Albert Schweitzer* dem Kant'schen Reich Gottes der liberalen Theologie das apokalyptische des 1. Jh. entgegenstellte, so *Hermann Gunkel* der Geistvorstellung des 19. Jh. die der hellenistischen Welt. In der bahnbrechenden Schrift „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus“ (1888) machte er deutlich, für hellenistische Christen sei ebenso wie für ihre Umwelt *Pneuma* nach 1 Kor 14 eine übernatürliche wunderbare Kraft gewesen, die den Menschen als ein Fluidum erfülle und sich in merkwürdigen psychischen Äußerungen, z. B. in Glossolalie und in Wundertaten bekunde. Paulus habe diese populären Vorstellungen korrigiert und gefordert, daß man nicht diese außergewöhnlichen Phänomene, sondern das neue Gesamtverhalten als Wirkung dieser wunderbaren göttlichen Kraft verstehe.

b) Seitdem können die Aussagen über den Geist bei Paulus und in dem ihm vorausgehenden frühen Christentum nicht mehr unabhängig von den Geistvorstellungen der jüdischen und hellenistischen Umwelt verstanden werden. In der Forschung sieht man heute weithin gemeinsam die entscheidenden Probleme und die Umriss der Lösungsmöglichkeiten, die mit unterschiedlicher Akzentuierung vertreten werden<sup>3</sup>:

1. In der Vorstellung der Judenchristen war der Geist primär die *Kraft der zukünftigen*, in jener der hellenistischen Christen die *Kraft der oberen Welt*. Für erstere war er mehr Vorspiel der Vollendung, für letztere mehr schon gegenwärtiges Heil. Erstere dachten ihn mehr als Kraftwirkung, letztere neigten dazu, ihn als Substanz anzusehen. Aber beide verstanden ihn theologisch als durch den erhöhten Christus vermittelte eschatologische Gabe Gottes.

2. Bei seinem Wirken im Menschen wird der Geist in beiden Bereichen bald *animistisch als persönliche Kraft* vorgestellt, die den Menschen wie ein Dämon *ergreift*, bald *dynamistisch als eine persönliche Macht*, die den Menschen wie ein Fluidum *erfüllt* (vgl. 1 Kor 12,13; 1 Thess 5,19). Diese

<sup>3</sup> Repräsentativ sind die oben (§ 37 Lit.) genannten Aufsätze von Käsemann und Schweitzer und z. T. auch bereits die Arbeit von Hunter. Bultmann (Theol. §§ 14,1; 38,3) urteilt religionsgeschichtlich weniger differenziert und sachlich zu sehr im Sinn der existentialen Interpretation.



persönliche bzw. unpersönliche Macht scheint den Menschen bald vorübergehend zu erfassen, so daß einzelne Pneumatiker hervortreten, bald jedem Getauften durch die Taufe zugeeignet zu sein.

3. Was hat Paulus Besonderes in diese Geistvorstellung eingebracht? Er hat, dies wird weithin zugestanden, eingeprägt, daß Geisteswirken primär nicht in ekstatischen und wunderhaften Äußerungen zu sehen ist, sondern im Ganzen des Christseins als Leben aus Glauben: Der Geist ist „der Geist des Glaubens“ (2 Kor 4,13). Aber Paulus hat ihn auf der einen Seite nicht auf das Ethische beschränkt und auf der anderen das Ekstatische nicht ausgeschlossen. Er hat vielmehr selbst Visionen erlebt (2 Kor 12,6—9), charismatisch „Wunder“ gewirkt (Röm 15,18) und in Zungen geredet (1 Kor 14,6). Die Beziehung auf das Leben aus Glauben ergab sich für ihn aus dem Entscheidenden: Er versteht den Geist nicht nur wie das frühe Christentum nach Apg 2,32 f als die Gabe des Erhöhten, sondern unmittelbar als sein gegenwärtiges Wirksamwerden. Er hat den Geist streng christologisch interpretiert und daher auch die Leiblichkeit einbezogen: „Der Herr ist der Geist!“ und „Der Leib gehört dem Herrn!“ (2 Kor 3,17; 1 Kor 6,13). Daher ist das Werk des Geistes weder nur Vorspiel des Kommenden noch bereits Anteil an der himmlischen Welt, es ist vielmehr das Zeichen des noch Ausstehenden, und doch schon Unterpfeiler der Auferstehung; denn in ihm wird die Auferstehung Jesu gegenwärtig wirksam (Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5). Wie hat Paulus in diesem Vorstellungsrahmen den Geist im einzelnen theologisch verstanden?

## 2. Die Geisterfahrung bei Paulus

Der Geist war für die christliche Gemeinde von Anfang an nicht eine theologische Theorie, sondern empirisches Widerfahrnis, das man zu deuten suchte. Nach Paulus wird der Geist elementar in einem Doppelten erfahren:

a) Die *genuinste Äußerung des Geistes* in der Gemeindeversammlung ist nicht, wie man in Korinth meint, das ekstatische Reden, die Glossolie, sondern die *Prophetie*; denn Sinn und Kriterium des Gottesdienstes ist das Manifestwerden Gottes für die Menschen. Kommt ein Außenstehender in den Gottesdienst, so muß ihm die Glossolie als „Raserei“ erscheinen. Das prophetische Reden aber trifft ihn, es deckt seine Existenz *sub specie Dei* auf, so daß es zu dem Bekenntnis kommen kann: „Unter euch ist Gott!“ Dann ist der gottesdienstliche Charakter der Versammlung manifest geworden (1 Kor 14,23—25).

b) Vom einzelnen Glaubenden aber wird der Geist elementar *im Gebet* erfahren, wenn er Gott im Vaterunser anrufen kann: *abba*, Vater! (Röm 8,15; Gal 4,6). Diese Unmittelbarkeit der Hingabe an Gott kommt nicht

aus dem Eigenen des Menschen, sondern aus dem Geist. Der Geist macht in der Tiefenschicht, der das Gebet entspringt, bewußt, daß der Mensch durch die Liebe Gottes angenommen ist. Der Zugriff des Geistes ist der Zugriff der Liebe Gottes: „Denn die Liebe Gottes ist durch den heiligen Geist in eure Herzen ausgegossen“ (Röm 5,5).

So versteht Paulus zwei grundlegende Lebensäußerungen des frühen Christentums, das neue Reden in Vollmacht und das neue Beten, und damit die neue Erschließung des Menschen für Gott und den Nächsten als Wirkung des Geistes. Der Geist bekundet sich als bewußtseinsbildende Kraft, die für den Gott Jesu Christi erschließt. Wie kommt Paulus zu dieser Deutung?

### 3. Die Deutung der Geisterfahrung

#### a) Die Geisterfahrung als Erfüllungsgeschehen

In 2 Kor 3,3(6) verbindet Paulus die Weissagung des neuen Bundes (Jer 31,31—34), unter dem Gott seinen Willen „ins Herz“ „schreibt“, mit der von der Erneuerung der Herzen durch den Geist, Hes 36,26. Von letzterer aus ist auch das Bild des nach dem Geist, nicht nach dem Buchstaben Beschnittenen in Röm 2,29 entworfen. So ist der Geist für ihn das wirksame Wort von Gott her, das in der Heilszeit den Menschen verändert und ihn an den gnädigen Willen Gottes bindet. Dieses Wort aber ging nach 2 Kor 3,3 a von Christus aus: Die Gemeinde ist „Christi Brief“, der von ihm durch den Dienst des Paulus geschriebene Brief. Das Evangelium begegnet als das den Menschen verändernde Wort der Heilszeit, d. h. als Geist, während das Gesetz als leistungsfordernde Satzung tötender Buchstabe wird. Die Gegenwart des Geistes bringt „Gerechtigkeit, Friede, Freude“, die Grundzüge der endzeitlichen Gottesherrschaft (Röm 14,17).

#### b) Der Geist als die Präsenz Christi

In dem für die Heilszeit verheißenen Geist wird jetzt nicht nur Gott, sondern Christus gegenwärtig wirksam. „Gottes Geist“ ist in euch, „der Geist Christi“ ist in euch, „Christus“ ist in euch: das steht in Röm 8,9—11 gleichsinnig nebeneinander. Der Geist ist der „Geist des Sohnes“ (Gal 4,6) und der „Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18) nicht lediglich, weil er seine Gabe ist (Apg 2,33), sondern weil dieser sich selbst in ihm gibt; Christus selbst wird „lebendigmachender Geist“ (1 Kor 15,45). „Der Kyrios ist der Geist“ (2 Kor 3,17)! Dieser Satz, der eine atl. Stelle exegetisiert, will nicht etwa den Erhöhten mit dem Geist gleichsetzen<sup>4</sup>, sondern das Geisteswirken christologisch interpretieren: Der Ernöhte wird durch den Geist

<sup>4</sup> Zur Auslegungsgeschichte und -problematik vgl. Ingo Hermann, aaO (§ 37 Lit.) 17 ff. 57 f.

und daher als der Geist im Menschen wirksam. Wäre es anders gemeint, dann könnte das Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ nicht umgekehrt Kriterium des Geistes sein (1 Kor 12,3): Unter den vielen Geistern, die den Menschen umtreiben (1 Kor 2,12; 12,10; 2 Kor 11,4), unter den vielen bewußtseinsbildenden Kräften, die ihm begegnen, weist sich der Geist Gottes dadurch aus, daß er Menschen veranlaßt, sich zu dem gekreuzigten Jesus als zu ihrem Herrn zu stellen. Weil sich im Geist Christus selbst den Menschen zuwendet, bekundet die Zuwendung zu ihm umgekehrt, daß in ihnen wirklich der Geist Gottes am Werk ist. In derselben Weise führt der Geist Gottes und nur er zur Erkenntnis Gottes (1 Kor 2,10—16).

### c) Der Leib als „Tempel des Geistes“

Wie Paulus den Geist mit der geschichtlichen Erscheinung Jesu verbindet, so auch mit dem leiblichen Verhalten der Christen. Die Christen, mit denen sich Paulus im 1. Korintherbrief auseinandersetzt, verstehen sich als Pneumatiker; 14mal wird dieses Schlagwort hier aufgenommen (in allen übrigen Briefen steht es nur 9mal!). Während sie das Leibliche im Sinne des hellenistischen Dualismus gegenüber dem Pneuma abwerten, ist für Paulus der Leib nicht „das Gefängnis“ des Geistes, sondern sein „Tempel“ (1 Kor 6,19)<sup>5</sup>. In ihm und mit ihm geschieht der Gottesdienst (Röm 12,1); denn er ermöglicht geschichtliches Handeln und personhafte Kommunikation. Der Leib des Christen ist „Glieder Christi“, er ist das Organ, durch das der Erhöhte in der Geschichte handelt (1 Kor 6,15). Die Pneumatiker in Korinth aber sehen ihn als belanglos an; ihrer Meinung nach ist im Leiblichen „alles erlaubt“, auch der Umgang mit der Dirne (1 Kor 6,12—17). Die „pneumatische Speise“ des Herrenmahls (1 Kor 10,3 f) enthebt sie des leiblichen Gehorsams, während sie nach Paulus gerade zu ihm hinführt (1 Kor 10,1—13). Eine zukünftige leibhafte Auferstehung ist für sie absurd (1 Kor 15,12), für Paulus aber bringt sie die „Erlösung des Leibes“ wie der ganzen Schöpfung (Röm 8,22 f). Eine Wiederherstellung des „sterblichen Leibes“ (Röm 8,11) wäre sicher keine Erlösung; die Auferstehung bringt einen „geistlichen Leib“, der an der „Herrlichkeit“ teilhat (1 Kor 15,42—44). Er ist ebenso wie die Abendmahlsgabe „geistlich“ (*pneumatikos*), nicht weil er aus himmlischer Substanz besteht, sondern weil er — wie schon die „geistliche“ Speise Israels in der Wüstenzeit (1 Kor 10,3 f) — durch Gottes Heilswirken gegeben wird<sup>6</sup>. Demgemäß wird diese zukünftige

<sup>5</sup> Dasselbe Bild steht 1 Kor 3,16 für die Gemeinde. Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. Hans Conzelmann, Meyer-K zu 1 Kor 6,19. Nach Philo (Som I, 139. 149) ist die Seele das Haus Gottes, der Leib aber das Gefängnis der Seele.

<sup>6</sup> Zur Diskussion vgl. Goppelt, ThW VI, 146,31 ff, und Schweizer, ThW VI, 435 ff.

Auferweckung bei den Christen ähnlich wie bei Christus (Röm 1,3 f) gegenwärtig durch den im „sterblichen Leib“<sup>7</sup> wirkenden Geist verbürgt (Röm 8,11; vgl. 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; 5,5). Er verbürgt sie nicht als übernatürliche Potenz, sondern weil er schon den sterblichen Leib für den Kyrios in Dienst nimmt.

Durch diese Indienstnahme ergeben sich die *charismata* (Charismen, Gnadengaben, Gnadentaten). Paulus führt diesen Begriff ein<sup>8</sup>, um die *pneumatika* (Geisteswirkungen) (1 Kor 12,1; 14,1; Röm 1,11) als Wirkungen der *charis*, der gnädigen Zuwendung Gottes durch Christus, zu kennzeichnen (Röm 12,6; 1 Kor 1,4; Röm 5,15 f): sie sind *charisma pneumatikon* (geistliche Gnadengabe) (Röm 1,11). *Charismen sind demgemäß nicht lediglich ekstatische Wirkungen des Geistes, sondern alle Dienstleistungen, die dem Herrn in der Gemeinde erwiesen werden, um Leben aus Glauben zu bewirken* (1 Kor 12,5.7—11).

#### d) „Der Geist des Glaubens“

Das Geisteswirken ist, wie an den Charismen noch einmal deutlich wird, Erfahrung, aber es ist weder eindeutig noch zwingend als Bekundung Gottes durch Christus erkennbar, es ist auf Glauben bezogen.

Paulus kann auf die Wirkungen des Geistes ebenso wie auf die Christi immer nur im Indikativ und Imperativ hinweisen. Nach Röm 8,2—11 sagt das Evangelium den Getauften im Indikativ zu: „Der Anspruch des Lebensgeistes . . . hat dich befreit vom Anspruch der Sünde und des Todes“ (Röm 8,2); und in Röm 8,12 f fordert es sie im Imperativ auf, deshalb auch nach dem Geist zu leben, dem Wirken des Geistes Folge zu leisten. Dieselbe Spannung umgreift Gal 5,25 in einem Satz: „Wenn wir im Geist leben, so laßt uns auch im Geist wandeln!“ Wer durch die Taufe Christus zugeeignet und in die Gemeinde eingegliedert ist, so daß er in ihr unter dem Wort lebt, ist *en pneumati* (im Geist), er ist dem Wirken des Geistes ausgeliefert (Röm 8,9; 1 Kor 12,13; 2 Kor 6,6). Aber er muß immer wieder aufgerufen werden, es an sich geschehen zu lassen, d. h. aus Glauben zu leben.

Der Geist ist „Geist des Glaubens“ (2 Kor 4,13): Wer das „Angeld“ des Geistes empfangen hat, wandelt durch Glauben (2 Kor 5,5.7). Geist und Glaube stehen in Wechselbeziehung zueinander. Der Ruf zum Glauben ist die Aufforderung, dem Wirken des Geistes zu folgen. Und umgekehrt wird der Geist „durch glaubendes Hören der Predigt“ empfangen (Gal 3,2; 5,5). Demnach ist der Glaube das Gefäß, das den Geist auf-

<sup>7</sup> Nach den einen der in der Taufe gestorbene Leib, nach anderen — wohl richtig — der dem Sterben verfallene Leib (vgl. Käsemann, Hdb. zu Röm 8,11).

<sup>8</sup> Er findet sich nicht vor Paulus, bei ihm nur in Röm, 1 und 2 Kor und nach ihm nur in den Past und in 1 Petr 4,10; vgl. Hans Conzelmann, ThW IX, 393 f (Lit.).

nimmt und zugleich von ihm geschaffen, gestaltet und erhalten wird, — auch wenn Paulus nie direkt von der Schaffung des Glaubens durch den Geist spricht.

Die Christen „empfangen“ den Geist (Röm 8,15 u. ö.) und „haben“ ihn (1 Kor 7,40 u. ö.) im selben Sinn wie sie durch Christus die Zuwendung des treuen Gottes aufnehmen und haben; aber sie empfangen und haben ihn — das besagt „Geist“ — als schöpferische Anrede in der Mitte ihres Personlebens.

#### e) Das Wesen des Geistes

Nach allem Bisherigen können wir versuchen, so zu definieren: *Der Geist ist die bewußtseinsbildende Kraft des Wortes Gottes von Jesus dem Herrn, die Leben aus Glauben bewirkt.* Als Geist der Heilszeit führt er in die Freiheit gegenüber allem Nomismus (2 Kor 3,6.17; Röm 7,6) wie auch gegenüber dem enthusiastischen Dualismus (vgl. 1 Kor 6,12; Kol 2,16—23) und gegenüber dem eigenen Fleisch.

Aber ist der Geist nicht mehr als werthafte Kraft (Röm 15,13.19; 1 Kor 2,4)? Ist er nicht *Person*? Paulus kennzeichnet ihn noch nicht als Person, wenn er ihn wie andere Abstrakta, wie die Weisheit, das Gesetz, die Sünde und den Tod, personifiziert und von einem „Lehren“ oder „Denken“ des Geistes spricht. Näher kommt er dieser Vorstellung, wenn der Geist abwechselnd mit Christus (Röm 8,9—11; vgl. 2 Kor 3,17) oder mit Gott (1 Kor 3,16; vgl. 14,25; 2 Kor 6,16) als wirkendes Subjekt genannt oder in triadischen Formeln parallel neben sie gestellt wird: 1 Kor 12,4—6; 2 Kor 13,13<sup>9</sup> (sonst im NT: Eph 2,18; 1 Petr 1,2; Mt 28,19; Offb 1,4 f). Durch all dies aber soll der Geist gerade nicht als selbständiges Subjekt, als „Person“ — ein der griechischen und der hebräischen Sprache fremder Begriff — herausgestellt, sondern umgekehrt betont werden, daß er die werthafte Kraft ist, durch die Gott bzw. Christus selber gegenwärtig wirksam wird. Paulus will nicht wie die spätere Trinitätslehre die innere Struktur der Gottheit klären, sondern das soteriologische Widerfahrnis als das Aus-sich-Heraustreten des *einen* Gottes kennzeichnen. Deshalb kann das menschliche Gegenüber des Geistes nur der Glaube sein!

<sup>9</sup> „Die Gemeinschaft des heiligen Geistes“ ist neben der „Gnade des Herrn Jesus Christus“ und der „Liebe Gottes“ die Anteilgabe des Geistes an sich selber (gen.subj; so auch Schweizer, ThW VI, 432,21 ff).

## § 38: Der Glaube

Adolf Schlatter, *Der Glaube im NT*, 1927<sup>4</sup> (1963<sup>5</sup>); Erwin Wissmann, *Das Verhältnis von Pistis und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, 1926; Rudolf Bultmann, *ThW VI*, 218—224; Fritz Neugebauer, *In Christus*, 1961; Henrik Ljungmann, *Pistis*, 1964; Hermann Binder, *Der Glaube bei Paulus*, 1968. — *Zu 3 b*: Leonhard Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954, 112—125; ders., *Christol.* 164—189; Joachim Gnilka, *Die Verstockung Israels. Jes 6,9—10 in der Theologie der Synoptiker*, 1961; Christian Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 1964.

### 1. Zur Entwicklung des Glaubensbegriffs im Urchristentum

a) Bereits ein Blick auf die *Begriffsstatistik* zeigt, welche Bedeutung dem Substantiv *pistis* (Glaube) bei Paulus zukommt: Von ca. 224 Stellen im NT (davon 24 in Hebr 11 und 11 in Jak 2) entfallen 108 auf Paulus und 13 auf die Pastoralbriefe, auf das Johannesevangelium keine und auf den 1. Johannesbrief eine. Dagegen steht das Verb *pisteuō* (glauben) bei Paulus nur an 46 Stellen, in den Pastoralbriefen an 6 und im übrigen NT an 198, davon 106mal im Johannesevangelium und im 1. Johannesbrief. Wie hat der Glaube bei Paulus diese sich bereits in der Statistik spiegelnde Bedeutung erlangt?

b) Die *vor-paulinische Entwicklung* verlief, schematisch gesehen, in *drei Phasen*: 1. *Jesus* hatte in seiner öffentlichen Verkündigung Umkehr gefordert, aber dann die Umkehr in Gestalt von Nachfolge oder Glauben gewirkt, indem er sich einzelnen zuwandte. Das neue aktuelle Glauben war neben der Nachfolge, die unausgesprochen auf ihm beruhte, das innergeschichtliche Ziel des Erdenwirkens Jesu (§ 16,3). — 2. Nach Ostern rief das missionarische Kerygma der *palästinischen Urgemeinde* erneut zur Umkehr; vollzogen aber wurde sie entscheidend durch das Annehmen des Osterkerygmas, d. h. durch den Glauben, der sich im Sinne von Röm 1,3 f aussprach. — 3. In der *hellenistischen Welt* aber zielte das missionarische Kerygma umfassend auf die „Hinwendung“ bzw. die „Umkehr“ zu dem „lebendigen Gott“ (1 Thess 1,8 f; Hebr 6,4—6). Diese Hinwendung war unmittelbar identisch mit dem Glauben, dessen Kern die Annahme des Osterkerygmas war (1 Kor 15,11). War der Glaube bei Jesus und in der palästinischen Urkirche die Mitte der Umkehr, so ist er nun das Ganze geworden<sup>1</sup>. Paulus kann das Ziel seiner

<sup>1</sup> Diese Betonung des Glaubens hatte sich schon in der jüdischen Mission angebahnt. Nach Philo war Abraham, „wie man sagt, der erste, der an Gott geglaubt hat (vgl. Gen 15,6), daher auch als erster eine unverwandelbare und feste Überzeugung hatte, daß es eine oberste Ursache gibt und daß sie für die Welt und was in ihr ist sorgt“ (Virt 216; vgl. Op Mund 170—172). Dieser Glaube war allerdings nicht der Anfang, sondern das Ende der Zuwendung Abrahams zu Gott: Er kam zu ihm nicht durch das

Mission unmittelbar „Glaubensgehorsam“ nennen (Röm 1,5), obgleich *epistrefō* (umkehren, sich hinwenden) missionarischer Terminus bleibt (1 Thess 1,9 f; vgl. 2 Kor 3,16; Gal 4,9 u. ö. in der Apg). Auf alle Fälle redet er dann die Getauften auf Glauben, aber so gut wie nie auf „Umkehr“ hin an<sup>2</sup>.

So war das Hervortreten des Glaubens in der hellenistischen Kirche durch zwei Faktoren begründet: einmal durch die Schlüsselstellung, die ihm Jesus selbst zugewiesen hatte, und zum anderen durch die Heidenmission. Durch das erste war er zur Mitte des von Jesus bewirkten Verhaltens geworden, durch das zweite zu dem dieses Verhalten umschließenden Ganzen. Für Paulus aber kam noch ein dritter, eigener Faktor hinzu, mit dem er diese beiden weiterführte.

c) *Paulus* betont den Glauben, um den Heilsweg Jesu gegenüber dem des Gesetzes abzugrenzen<sup>3</sup>. Er stellt den Glauben dem „Werk“ gegenüber. Die beiden Begriffe Glaube und Werk signalisieren für ihn je einen Lebenszusammenhang, den eine Begriffsreihe anzeigt. Die eine der beiden Reihen lautet: *Sünde, Gesetz, Werk, Fleisch, Zorn, Tod*, die andere, ihr antithetisch korrespondierende: *Gerechtigkeit, Christus, Glaube, Geist, Gnade, Leben*. Auf diese Weise tritt das Substantiv „Glaube“ als theologischer Leitbegriff hervor. Wie das Verb findet es sich gehäuft in Röm 3,20—5,2 und in Gal 3, beidemale als Korrelat der Rechtfertigung; von ihr sprechen ca. 27 der 35 Stellen im ganzen Römerbrief und 18 der 21 im Galaterbrief. Dagegen findet sich in Röm 5,3—9,30, abgesehen von 6,8, weder das Substantiv noch das Verb! Wie wird hier die Beziehung zu Gott bzw. Christus umschrieben? Diese bisher kaum angesprochene Frage bedarf genauerer Untersuchung. Im 1. Korintherbrief begegnet „Glaube“ als Substantiv und als Verb je 7mal, „Erkenntnis“ Gottes aber 10mal und „erkennen“ 12mal. So erhält der Glaube bei Paulus durch die Interpretation des Evangeliums als Rechtfertigung einen besonderen Akzent.

---

Aufnahmen des Wortes, sondern auf Grund von Weltbetrachtung. Um das Seiende zu erkennen, erhob er seinen Blick solange über den Himmel und die Sterne, bis er eine klare Vorstellung von Gottes Dasein und Vorsehung gewonnen hatte (vgl. Virt 211—215). Sein Glauben bedeutete zugleich — damit wird ein weiterer Zug der jüdischen Missionstheologie aufgenommen — die Abkehr von der Vergötterung der Welt und — das ist Philo eigen — von dem Veränderlichen hin zu dem Ewigen. Mit letzterem nimmt er platonisches Denken auf, mit der Benennung dieser Haltung als „Glauben“ Motive der späteren Stoa. Jedoch ist Glaube für ihn nicht wie in der Stoa die Treue zu sich selbst, sondern — hierin ist er gut atl. — das Vertrauen auf Gott, der für ihn freilich zum reinen Sein geworden ist. Vgl. Schlatter, aaO (§ 38 Lit.), 60—63, 69 ff; Bultmann, ThW VI, 202 f.

<sup>2</sup> *Metanoia* nur 2 Kor 7,9 f; *metanoō* 2 Kor 12,21.

<sup>3</sup> Um vom Bisherigen freizumachen, hatte auch schon die jüdische Missionstheologie auf Glauben verwiesen; vgl. Anm 1.

Paulus hat demnach in seinen Hinweisen auf den Glauben nicht nur die Entwicklung des missionarischen Kerygmas eingefangen<sup>4</sup>, sondern durch sie die neue Existenz gekennzeichnet, die das Evangelium gegenüber jüdischer und hellenistischer Religiosität bringt. Diese Entwicklung des Glaubensbegriffs spiegelt sich in den paulinischen Aussagen über seinen Inhalt.

## 2. Inhalt und Wesen des Glaubens

Indem Paulus die frühchristliche Entwicklung des Glaubensbegriffs aufnimmt, knüpft er an seine atl.-jüdische Vorgeschichte an. Dies macht er selbst durch zentrale Rückverweise auf das AT bewußt. Dagegen zeigt sich, anders als bei *Philo*, keine Berührung mit dem griechisch-hellenistischen Wortgebrauch: Während nach klassischer griechischer Anschauung das Göttliche denkend wahrgenommen, nicht „geglaubt“ wird, wird in der hellenistischen Welt gelegentlich gesagt, daß man entgegen der Skepsis an das Dasein von Göttern „glaube“. In der Stoa wird *pistis*, das im Griechischen von Hause aus das Vertrauen, die Überzeugung, das Zuverlässige bedeutet, Terminus für die Treue zu sich selbst<sup>5</sup>. Um genauer zu sehen, was Paulus unter Glaube versteht, gehen wir von den Aussagen über seinen Inhalt aus.

a) Bei Paulus stehen das Substantiv wie das Verb oft absolut. Werden sie inhaltlich näher bestimmt, dann wird bei dem Verb zunächst, wie in der LXX, mit dem Dativ oder mit *epi c. dat.* Gott genannt; Gal 3,6; Röm 4,3: „Abraham glaubte Gott...“ (Dativ nach Gen 15,6); Röm 9,33; 10,11: „Jeder, der an ihn glaubt...“ (*epi c. dat.* nach Jes 28,16). Wird dagegen Christus als Inhalt genannt, dann steht beim Verb *eis*: Röm 10,14; Gal 2,16; Phil 1,29<sup>6</sup>, (Kol 2,5 auch bei *pistis*). Das Substantiv wird oft mit dem Genitiv-Objekt verbunden, das immer als „Glaube an“ wiederzugeben ist, nämlich an „Jesus Christus“ (Röm 3,22; Gal 2,16; 3,22), „Jesus“ (Röm 3,26), „Christus“ (Phil 3,9), den „Sohn Gottes“ (Gal 2,20). Nur zwei präpositionale Wendungen werden *von Gott* wie *von Christus* gebraucht, nämlich *pistis pros von Gott* in 1 Thess 1,8 und *von Christus* in Phil 5, ebenso das in der LXX seltene *epi c. acc. von Gott* in Röm 4,5,24, *von Christus* allerdings nur in der Apostelgeschichte (9,42 u. ö.). Diese Formulierungen haben die Hinwendung zu Gott im Auge: 1 Thess 1,8 blickt ausdrücklich auf die Mission zurück, aber auch in Röm 4,5,24 ist an den Übergang zu dem Neuen gedacht; das gleiche gilt von dem *eis Christon* in Gal 2,16 („wir sind an *Jesus Christus* gläubig geworden“) und in Röm 10,14 („wie sollten sie den anrufen, an den sie nicht zum Glauben gekommen sind“), — beidemal steht Aorist. Die Zuwendung zu Gott erfolgt zuerst als Hinwendung zu Christus; denn in ihm bietet sich Gott durch das Evangelium jetzt an. Diese Zuwendung führt dazu, daß die Existenz auf Gott gestellt wird; dies bringen die Dativ-Wendungen zum Ausdruck.

So ist *der Inhalt des Glaubens Christus bzw. Gott selbst*, aber gerade nicht als das höchste Sein, sondern in ihrer Selbstdarbietung durch das

<sup>4</sup> Röm 1,5.8.12; (16,26); Gal 1,23; 1 Thess 1,8 ff u. ö.

<sup>5</sup> Bultmann, ThW VI, 178—182.

<sup>6</sup> Diese Wendung kehrt im NT vor allem im Johannesevangelium häufig wieder (Bultmann, ThW VI, 211, Anm. 266).



Evangelium, das selbst nirgends als Inhalt des Glaubens erscheint<sup>7</sup>. Die Heilsereignisse, die mehrfach bei einer Umschreibung des Glaubensinhalts mit *hoti* (daß) genannt werden, *sind nicht als Tatsachen gemeint, die für wahr zu halten wären*, sie sollen vielmehr Gott bzw. Christus näher bestimmen: Die Daß-Sätze Röm 10,9: „Wenn du . . . glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat“ oder 1 Thess 4,14: „ . . . glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist“ haben dieselbe Funktion wie die Partizipien oder die Relativsätze, die Gott umschreiben oder näher bestimmen (Röm 4,24; Glauben „an den, der unseren Herrn Jesus von den Toten auferweckt hat“ oder Röm 4,5 „ . . . an den, der den Gottlosen rechtfertigt“). So ergeben die Umschreibungen des Glaubensinhalts klare Umriss, von denen aus weiter gefragt werden kann.

b) Wie ist demnach der Inhalt des Glaubens genauer zu bestimmen?

1. Eine grundlegende Explikation des Glaubens entwickelt Paulus in Röm 4,16—25, indem er den Glauben der Christen typologisch mit dem Abrahams vergleicht. Abraham glaubte Gott auf dessen Verheißungswort hin, obgleich menschlich nichts zu hoffen war: „Abraham, der unser aller Vater ist vor Gott . . . , dem er glaubte, der die Toten lebendig macht und das Nicht-Seiende ins Dasein ruft“ (Röm 4,16 f). Dem entspricht auf der Ebene der Erfüllung der Glaube der Christen: „Dies ist auch um unsretwillen geschrieben, . . . die wir glauben an den, der unsern Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt hat“ (4,23 f). Das ist der eigentliche Inhalt des Glaubens: Die Christen glauben angesichts des Kreuzes aufgrund des Evangeliums an Gott als den, der Jesus auferweckt und dadurch für alle das Leben erschlossen hat. Der Glaube hat demnach letztlich einen Inhalt, nämlich Gott selbst, aber wer Gott ist, wird umgekehrt erst für den Glauben sichtbar.

Glauben bedeutet demnach nicht, Gott als die Tiefe des Seins oder als die Macht der Geschichte hypothetisch annehmen, in dieser Richtung verstand Philo den Glauben<sup>8</sup>. Für Paulus heißt glauben, die zusagende Anrede Gottes aufnehmen. Abraham glaubte, d. h. er traute dem ihn Anredenden zu, daß er seine Zusage schöpferisch wahr mache. „Er gab Gott die Ehre und wurde erfüllt von der Gewißheit, daß er imstande sei, auch zu tun, was er verheißten hatte“ (Röm 4,20 f). So „glaubt“ jetzt, wer die Botschaft von Jesu Sterben und Auferstehen als die endgültige Zusage des Schöpfers annimmt und dieses anredende Gegenüber seinen Gott sein läßt, nämlich den, der „den Gottlosen rechtfertigt“ (Röm 4,5) und die in Gemeinschaft „mit Jesus Entschlafenen mit ihm (ins Leben) führen

<sup>7</sup> „Glaube des Evangeliums“ (Phil 1,27) ist „der Glaube, den das Evangelium gewährt“ (Joachim Gnilka, Herder-K zur St).

<sup>8</sup> Vgl. Anm. 1.

wird“ (1 Thess 4,14). So ist Glaube in seinem Kern Zutrauen zu Gott aufgrund seiner zusagenden Anrede.

2. Dieses Zutrauen zu Gott umschließt den „Glauben an Jesus Christus“; denn die ihn begründende Anrede ist durch die Auferweckung des Gekreuzigten, die das Evangelium verkündigt, ergangen. Die geläufige Formel „Glaube an Jesus Christus“ faßt demgemäß nur kurz zusammen, was die Bekenntnisformeln in Röm 10,9 sagen: „Wenn du mit deinem Mund den Herrn Jesus bekennt und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat . . .“ An Jesus Christus glaubt demnach, wer sein Sterben und Auferstehen als Heilsoffenbarung Gottes bzw. ihn als den *kyrios* annimmt, um daraus zu leben (vgl. Röm 1,17).

Aus der Zusammenordnung der beiden Sätze in Röm 10,9 folgt jedoch auch umgekehrt für die Frage „Glaube und Christusgemeinschaft“: Das Annehmen des Erhöhten als Herrn vollzieht sich nicht als mystische Partnerschaft oder *unio*, sondern stets als Glaube, der das Wort von Kreuz und Auferstehung als Zusage Gottes aufnimmt.

Warum schweigen die Abschnitte in Röm 6,1—8,17, die in den Vollzug des Lebens „in Christus“, „in der Gerechtigkeit Gottes“ und „im Geist“ einweisen (Röm 6,11.18; 8,9), dann — abgesehen von Röm 6,8 — vom Glauben? Sie verkündigen im Indikativ das neue Beziehungsfeld, in das die Christen durch die Taufe versetzt wurden, und rufen im kerygmatischen Imperativ auf, sich von ihm bestimmen zu lassen. Die Beteiligung des Menschen wird also im Imperativ umschrieben, Paulus aber formuliert nie den Imperativ: „glaubet!“<sup>9</sup> Der Imperativ an die Getauften lautet vielmehr: „So erachtet euch für tot gegenüber der Sünde und lebend für Gott in Christus Jesus!“ (Röm 6,11). „Sich erachten“ heißt sich mit Gottes Augen ansehen, d. h. glauben. Der Imperativ wird — ähnlich wie der missionarische Imperativ „kehrt um!“ — durch Glauben verwirklicht<sup>10</sup>. Das gleiche gilt von den Aufrufen in Röm 6,19: „Stellt eure Glieder als Knechte der Gerechtigkeit zur Verfügung!“ und in Röm 8,12 f: „So sind wir nun . . . verpflichtet“, nach dem Geist zu leben, wie erst recht von der Aufforderung in 2 Kor 5,20: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“. So wird nicht nur die Hingabe Christi für uns, wie Röm 3,21—26 ausführt, „aus“ und „durch“ Glauben aufgenommen und gelebt, sondern auch das „mit Christus“ und „in Christus“. Beides faßt Paulus im Stil eines persönlichen Bekenntnisses in Gal 2,14—21 knapp zusammen: Durch den Glauben als die Zuwendung zu Christus wurde er in das rechte Verhält-

<sup>9</sup> Im NT in der Missionsformel Apg 16,31: „Glaube an den Herrn Jesus Christus . . .“. Diese führt eine Formel der synoptischen Heilungserzählungen weiter, die Mk 5,36 par Lk 8,50 sekundär im Imperativ steht: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“; vgl. auch Mk 1,15: „Glaubt an das Evangelium!“

<sup>10</sup> In Röm 6,8 ist *syzēsomen* (wir werden mitleben) nicht logisches, sondern eschatologisches Futur und daher „wir glauben“ soviel wie „wir hoffen“.

nis zu Gott versetzt (V. 15 f). Daraus ergab sich die neue Lebenssituation: Er ist mit Christus gekreuzigt und nun lebt Christus in ihm als ihn bestimmendes Subjekt; er aber lebt von sich aus „im Glauben an den Sohn Gottes“, der ihm Liebe erwiesen hat, indem er sich für ihn dahingegeben hat (V. 19 f).

Wie der Glaube demnach nicht durch eine mystische Christusgemeinschaft abgelöst wird, sondern das Verhältnis zu Christus bleibend vermittelt, so kann umgekehrt die Beziehung zu Christus bzw. zu Gott nicht durch den Glaubensakt als solchen ersetzt werden. Es ist gerade nicht, wie *Herbert Braun* meint<sup>11</sup>, die von Paulus noch nicht gezogene Konsequenz dieses Glaubensbegriffs, daß er als „Ruhmverzicht“ und „Wissen um den paradoxen Gnadenerweis Gottes“ auf die „metaphysischen Daten der Christologie“ verzichten kann, d. h., daß er allein schon als neues Existenzverhältnis Heil ist. Der Glaube bringt Heil vielmehr allein durch die Verbindung des Menschen mit seinem Schöpfer. Das Stehen im Glauben (2 Kor 1,24) entspricht dem Stehen „im Herrn“ (1 Thess 3,8), „im Evangelium“ (1 Kor 15,1) und „in der Gnade“ (Röm 5,2).

3. Dies wird weiter durch die Art deutlich, in der Paulus *Glauben und Heil* verbindet. Die Konditionalsätze in *Röm 10,9* („... wenn du mit deinem Mund den Herrn Jesus bekennt und in deinem Herzen glaubst ... , wirst du gerettet werden“) könnten den Eindruck erwecken, als seien sie indirekte Imperative, die den Glauben zur Bedingung des Heils machten. Der Kontext, V. 5—13, steht jedoch unter der Antithese in V. 5—8: Dem „Tun“, das von der „Gesetzesgerechtigkeit“ zur Bedingung des „Lebens“ gemacht wird (V. 5), tritt nicht der Glaube gegenüber, sondern „das Wort des Glaubens“, das Evangelium, das, Glauben begründend, dem Menschen nahekommt (V. 6ff). Die kausal anschließenden Konditionalsätze in V. 9 führen aus, wie dieses „nahe“ Wort Heil wirkt: Das „Bekennen“ und das „Glauben“ sind Voraussetzungen der „Rettung“, nicht vom Menschen zu leistende Bedingungen. Der ganze Satz ist nicht Forderung, sondern gleich V. 11 Zusage, wahrscheinlich Taufverheißung, die als Evangelium wirkt, was sie sagt.

Der Abschnitt Röm 10,5—13 expliziert, was die Kurzformeln „Gerechtigkeit“ und „Leben“ „aus“ bzw. „durch Glauben“ besagen<sup>12</sup>. Der Glaubende ist gerecht, nicht weil er die Bedingung erfüllt hat, sondern weil Glauben selbst bedeutet, sich in das rechte Verhältnis zu Gott stellen lassen. Die Gerechtigkeit, das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, das Gott selbst setzt, ist die andere Seite des Glaubens, des Eintretens

<sup>11</sup> *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962, 244 f.

<sup>12</sup> „Gerechtigkeit aus Glauben“: Röm 1,17; 4,16; 5,1; 9,30.32; 14,23; Gal 2,16; 3,8. 12.22.24; (5,5); — „durch Glauben“: Röm 3,22.25.31; Gal 2,16; Phil 3,9; dafür auch dat. instr. Röm 3,28; — „Leben aus Glauben“: Röm 1,17; Gal 3,11.(9); — „durch Glauben“: Kol 2,12 (vgl. Eph 2,8; 3,17), ähnlich Gal 3,14.26.

bzw. Stehens in diesem Verhältnis. Dieses Stehen ist so wenig eine eigene Position des Menschen, die anerkannt wird, daß Röm 4,5 ausdrücklich betont: Der Glaube wird nicht wie das Werk anerkannt, sondern „zur Gerechtigkeit zugerechnet“; d. h. er wird als immer unzulängliche Antwort auf Gottes Zusage nur aus Gnaden angenommen, — und doch ist der Glaube nicht einfach das Echo des Wortes!

### 3. Die Entstehung des Glaubens

a) Das Problem, das die Aussagen über die Entstehung des Glaubens stellen, wird an der Beobachtung sichtbar, daß Paulus zwar nie im Imperativ zum Glauben auffordert, aber das Ziel seines Wirkens doch als „Glaubensgehorsam“ kennzeichnet (Röm 1,5).

In der Diskussion legte *Rudolf Bultmann* den Akzent einseitig auf letzteres und kennzeichnete den Glauben als Entscheidung zum Gehorsam<sup>13</sup>. Demgegenüber meinte *Fritz Neugebauer*<sup>14</sup>, der Glaube sei primär Entscheidung Gottes, und unter Berufung auf ihn *Eberhard Jüngel*, „daß der Glaube kein Tun des Menschen ist, sondern ein Geschehen mit dem Menschen“; denn der Glaube „komme“ nach Gal 3,25 zum Menschen<sup>15</sup>. Das zugespitzte Wort Gal 3,23.25 erläutert jedoch nicht die Entstehung des Glaubens, sondern die Ablösung der Heilsordnung des Gesetzes durch die des Glaubens. Das Problem der Entstehung des Glaubens aber ist die Frage, wie Paulus ihn zugleich als Werk Gottes und als verantwortliches Verhalten des Menschen kennzeichnen kann.

b) Nirgends hat sich Paulus eingehender und beteiligter über die Entstehung des Glaubens geäußert als in Röm 9—11<sup>16</sup>, wo er über den Unglauben Israels reflektiert, weil dieser ihn nicht nur menschlich bedrängt, sondern den Grund seiner Heilsgewißheit anführt, nämlich, daß die Berufung zum Glauben und die Erwählung zum Heil untrennbar miteinander verbunden sind.

Paulus hört in Röm 9—11 auf seine Frage „Warum glaubt Israel nicht?“ drei Antworten:

1. Röm 9,6—29: „So liegt es nun nicht an jemand's Streben und Laufen, sondern an Gottes Erbarmen“ (9,16). Wer glaubt, dankt dies allein der Gnade Gottes. Er muß daher in allem Unglauben Gottes Verstockung sehen und fürchten (Röm 9,18.22—24).

<sup>13</sup> Theol. § 35; ebenso Conzelmann, Theol. 193, und Käsemann, Hdb. Röm 102 („Tat und Entscheidung des einzelnen Menschen“).

<sup>14</sup> AaO, 165 ff.

<sup>15</sup> „Theologische Wissenschaft und Glaube“ im Blick auf die Armut Jesu, EvTheol 24 (1964), 430; dem pflichtet Eduard Schweizer (ebd., 417) mit der Bemerkung bei: „Zum Glauben komme ich immer nur, weil der Glaube über mich kommt“, — als eine über die Welt kommende Macht. Mit großer Einseitigkeit kennzeichnet Hermann Binder (aaO [§ 38 Lit.], 56 ff. 64 ff) den Glauben als transsubjektive göttliche Geschehenswirklichkeit.

<sup>16</sup> Zur Diskussion über das Verständnis von Röm 9—11 vgl. Goppelt, Christentum und Judentum, 112—125; ders., Christologie, 177 ff.

2. Aber der Unglaube ist in unlösbarer Antinomie dazu nach Röm 9, 30—10,21 zugleich Ungehorsam und Schuld des Menschen: „Aber nicht alle waren dem Evangelium gehorsam; denn Jesaja sagt: ‚Herr, wer hat unserer Predigt geglaubt?‘“ (10,16). Daher erscheint die Treue der Erwählung Gottes, die die Ablehnenden weiter einlädt, als um so größer (10,21).

3. Nachdem Paulus dies beides bekannt hat, wird ihm in Röm 11 schließlich die prophetische Ankündigung gegeben: „Teilweise Verstockung ist über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, und so wird ganz Israel gerettet werden“ (11,25 f). D. h. nicht alle einzelnen, wohl aber die Ganzheit Israels wird zum Glauben an den sie durch Christus suchenden Gott und dadurch zum Heil geführt werden. Paulus erwartet dies wohl durch eine wunderbare Wende unmittelbar vor der nahen Parusie (Röm 13,11), nachdem die Völkerwelt als ganze sich ihrem Schöpfer zugewandt hat.

Diese Weissagung hat sich nicht so erfüllt, wie Paulus es sich vorstellte. Die große Wende in der Völkerwelt und in Israel blieben ebenso aus wie die nahe Parusie. In der Offenbarung ist aus der apokalyptischen Zuwendung der Völkerwelt zu Christus, die Röm 15,19—24 vor Augen hat, das Gegenteil geworden (Offb 11,7—10), — und doch sieht auch Johannes eine unzählbare Schar in der Vollendung (Offb 7,9 f). Die verkürzte Perspektive aber hebt den theologischen Gehalt der universalen Erwartung von Röm 11 nicht auf; denn ihre Begründung in Röm 11,26—32 entspricht zentral dem Evangelium<sup>17</sup>: Schon die atl. Weissagung hat immer wieder für Israel eine heilvolle Wende nach dem Fall angekündigt (V. 26 f), dies entspricht der Treue, mit der Gott seine Berufung festhält (V. 28 f). Vor allem aber entspricht die Erwartung der Art, wie Gott durch Christus das Heil wirkt: „Gott hat sie alle unter dem Ungehorsam verschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (11,30 ff). Gottes Gericht soll zuletzt durch seine Liebe aufgehoben werden; durch seinen Zorn hindurch darf als letztes seine Liebe ergriffen werden. Diese Gewißheit wird nach Röm 5,5—8 durch das Kreuz gegeben, — allerdings auch das Gegenbild in der Offenbarung (11,8). Durch diese Erwägungen über die Realisierung und die Begründung der Weissagung in Röm 11,25 wird ihr eigentlicher Sinn sichtbar:

3.1 Dem Glauben ist Gottes Berufen und das hinter ihm stehende Erwählen immer voraus. Er lebt davon, daß Gottes Liebe, die sich im Be-

<sup>17</sup> Diese besondere Erwählung um der Väter willen macht das jüdische Volk nicht zu dem anderen Flügel der Kirche, wohl aber zu einer Fortsetzung des atl. Israel: Die Juden leben weiter auf der Ebene der Verheißung des Gesetzes, sie sind jedoch vom atl. Israel unterschieden, weil sie in die Ebene der Erfüllung nicht eingetreten sind, mehr noch, weil sie in Opposition gegen sie stehen: Sie halten ihren durch Christus bereits aufgehobenen Gottesbund gegen Christus fest (2 Kor 3,12—18).

rufen und Erwählen äußert, größer ist als sein Zorn und daher größer als alles menschliche Versagen (Röm 8,29 f; Phil 3,12).

3.2 Israel gilt nicht nur die Liebe, die Gott der gesamten ihm widerstrebenden Menschheit in der Sendung Jesu erweist (Röm 5,6—11), auf sie ist Gottes erwählende Liebe speziell „um der Väter (d. h. um der Abraham gegebenen Verheißung) willen“ gerichtet. Diese besondere Erwählung bleibt bestehen, obgleich sich die Abraham gegebene Verheißung ausschließlich durch Jesus Christus und daher in seiner Gemeinde erfüllt (Gal 3; Röm 4). Sie bleibt bestehen auf Grund der Treue Gottes, die sich an Menschen, hier an dieses Volk (Röm 9,4 f; 11,16) bindet, ohne den Menschen einen Anspruch zu geben (Röm 9) und trotz all ihres Versagens (Röm 10); denn die Verheißung ist von Anfang an auf die *creatio et nihilo* gestellt (Röm 4,17).

3.3 Was von der Erwählung Israels durch die Väterverheißung gesagt wird, das gilt erst recht von der Berufung durch die Taufe. Von den Getauften sagt Paulus in Röm 8,30: „Die er vorherbestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; und die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht.“ Wenn ein Mensch durch scheinbar so zufällige Vorgänge, abschließend durch die Taufe, zum Glauben berufen wird, dann ist der Glaube nicht sein Einfall, der jederzeit wieder verfliegen kann, dann tritt in ihm vielmehr Gottes Erwählen geschichtlich in Erscheinung; deshalb darf der Glaube gewiß sein, daß er ans Ziel kommt (Phil 3,12). Weil diese Gewißheit durch das Versagen Israels in Frage gestellt wird, weist Paulus anschließend in Röm 9—11 auf, daß auch das Israel gegebene Erwählungswort zum Ziel führt (Röm 9,6; 11,25 f). So gilt, was in Röm 9—11 von Israels Verhältnis zum Glauben gesagt wird, sinngemäß angewendet von allen Getauften — auch wenn sie wie Israel zeitweise den Weg zum Glauben nicht finden.

3.4 Ist darüber hinaus die Erwartung für „die Fülle der Völkerwelt“, Röm 11,25, vom paulinischen Evangelium her verifizierbar? Ist Christus „für alle“ gestorben, sollten dann nicht alle auch in die Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer „eingehen“? Die universalen Sätze in Röm 5,18 f und 11,32 (vgl. 1 Kor 15,22) sind nicht im Sinne einer „Wiederbringung“ aller gemeint; diese Vorstellung ist ein verfehltes Postulat. Die Erwartung des Paulus aber ist ein letztes Wagnis des Glaubens, das auf der von Jesu Selbstaussage (Mk 14,24) ausgehenden Tradition beruht, daß er „für die Gesamtheit“ gestorben sei. Daraus folgt nicht nur die universale Mission, sondern auch die Erwartung, daß sich dem Erhöhten „jedes Knie“ willig beugen werde (Phil 2,10). Das Evangelium zielt nicht auf einen Mysterienverein, sondern auf eine neue Schöpfung!<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Käsemann, Hdb. Röm 147.

c) In dieser Weise kann von der *Berufung zum Glauben* gesprochen werden, die Gott zum Ziel führt, weil der Glaube von Gott begründet wurde, obgleich er zugleich verantwortliches Verhalten des Menschen ist.

Paulus kann seinen eigenen Weg zum Glauben immer nur dialektisch charakterisieren: Er kann nicht sagen, er habe sich entschlossen zu glauben, aber auch nicht, Gott habe ihn gezwungen zu glauben. Er muß vielmehr einerseits bekennen, in ihm sei ein neuer Anfang geschaffen worden: „Gott, der gesagt hat: ‚Aus Finsternis soll Licht aufleuchten‘, ließ es aufleuchten in unseren Herzen zur Helle der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi“ (2 Kor 4,6). Das Wort, das den Glauben entstehen ließ, war ebenso schöpferisch wie das, das bei der Schöpfung Licht aufleuchten ließ. Das Ich, das glaubt, ist ein neues Ich (2 Kor 5,17). Glaube entsteht nicht dadurch, daß der Mensch aus sich heraus sein Selbstverständnis ändert oder zur Einsicht kommt, sondern dadurch, daß dem alten Ich ein neues Ich gegenübertritt. Das neue Ich erachtet das alte Ich als „mitgekreuzigt“ (Röm 6,6.11). Daher nennen spätere ntl. Schriften das Werden des Glaubens Wiedergeburt (Joh 3,3.5; 1 Petr 1,3) oder Sehend-Werden eines Blindgeborenen (Joh 9).

Und doch ist all dies nur die eine Seite: Der Glaube ist zugleich Antwort des ganzen Menschen. Er ist — als menschliches Verhalten beschrieben — in seinem Kern Gewiß-Werden, Zutrauen zu Gottes Zusage (Röm 4,16—25), eine Äußerung des Fühlens; er ist weiterhin Gehorsam (Röm 1,5; 6,16 ff; 10,16 f), eine neue Ausrichtung des Willens, und schließlich Erkennen (1 Kor 8,2 f), ein neues Denken. Der ganze Mensch wendet sich der Wirklichkeit Gottes zu und verhält sich demgemäß.

Wie der Glaube nach Röm 1—8 das Wollen freimacht, so nach 1 Kor 1 f das Erkennen (1 Kor 1,21.24; 2,9—16). Die neue Einstellung zu Gott, durch die es möglich wird, seine Wirklichkeit zu erkennen, nennt Paulus dann allerdings meist nicht Glauben, sondern Lieben: „Wenn einer meint, etwas (Rechtes) erkannt zu haben, der hat noch nicht erkannt, wie man erkennen muß. Wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt (= erwählt)“ (1 Kor 8,2 f). „Weisheit aber verkündigen wir unter den Vollkommenen“, nämlich „was ‚kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, . . . was Gott denen<sup>19</sup> bereitet hat, ‚die ihn lieben‘“ (1 Kor 2,6.9). Paulus nimmt damit den atl.-jüdischen Begriffszusammenhang auf, nach dem nur der Gott erkennt, d. h. (im AT) anerkennt (z. B. Jes 43,10), der ihn — als Glied seines Volkes — liebt (vgl. Dt 30,6), weil er selbst von Gott erkannt (z. B. Am 3,2; Jer 1,5) und geliebt (z. B. Dtn 7,6 ff; Hos 11, 1—4), d. h. erwählt ist<sup>19</sup>. Jedoch redet Paulus sehr spärlich, im Grunde nur in diesem Vorstellungskreis, von einer Liebe zu Gott (Röm 8,28; 1 Kor 2,9; 8,1.3) und betont viel mehr Gottes (bzw. Christi) Liebe zu

<sup>19</sup> Rudolf Bultmann, ThW I, 696—702.

uns, nämlich daß er für uns da ist (Röm 5,5.8; vgl. 15,30; 8,35.37.39; 9,13.25; 2 Kor 5,14; 9,7; 13,11.13; Gal 2,20).

So bringt der Glaube Erkenntnis mit sich. Er erfährt nicht nur Gottes Heilsoffenbarung, er sieht in ihrem Licht zugleich die Struktur der vorchristlichen Existenz, anthropologisch und geschichtstheologisch. Nicht nur die Heilsoffenbarung nach Röm 3,21—28 wird vom Glauben aufgenommen und daher wahrgenommen, sondern auch die Existenz unter dem Zorn nach Röm 1,18—23 und 7,7—25 wird erst im Rückblick vom Glauben aus gesehen und als die Wirklichkeit des alten Menschen erfahren. Dies wird im nächsten Hauptteil darzustellen sein.

#### 4. Glaube in der Paränese

Neben der bislang dargestellten entscheidenden Funktion des Glaubens als Organ des Menschen, das von der Heilsoffenbarung geschaffen wird, um sie aufzunehmen, erscheint der Glaube gelegentlich auch in der Paränese als Verhalten gegenüber der Umwelt: Die Christen treten ihrer Umwelt als Menschen gegenüber, die durch den Glauben an Gott gehalten sind. Paulus nennt sie nicht nur, wie schon vor ihm üblich war, gelegentlich formelhaft „die Glaubenden“ (1 Thess 1,7; 2,10.13; vgl. Eph 1,19; Apg 2,44; 4,32 u. a.); er bezeichnet den Glauben vielmehr zusammen mit Hoffnung und Liebe als die Rüstung, mit der die Christen in der Welt bestehen können (1 Thess 5,8), und stellt diese Trias, die wohl schon vor ihm Gemeindefortsetzung war, auch in 1 Thess 1,3; 1 Kor 13,13.(7); Röm 5,3 ff heraus<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Vorstufen dieser Trias bei Paulus sind: Glaube und Liebe (1 Thess 3,6; 1 Kor 16,13 f; Phlm 5; Gal 5,6.22 [in einem Tugendkatalog]; vgl. 2 Kor 8,7); Glaube und Hoffnung (Gal 5,5). — Sie findet sich weiter in 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; Eph 1,3 ff. 15—18; Kol 1,4 f; Hebr 10,22—24; Barn 1,6. Vorstufen finden sich zwar im atl.-jüdischen Bereich (4 Makk 17,2.4: Glaube, Hoffnung, Geduld), jedoch kein direktes Gegenstück. Die gnostischen Parallelen (Lietzmann, Hdb. Exkurs zu 1 Kor 13,13) sind spät.



## KAPITEL IV

# Die Heilswirkung des Christusereignisses: Das Evangelium als die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes

### § 39: Rechtfertigung und Versöhnung

Hermann Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen, 1900<sup>2</sup>; Gottfried Quell/Gottlob Schrenk, *dikē, dikaios* (usw.), ThW II, 176—229; Heinz-Dietrich Wendland, Die Mitte der paulinischen Botschaft. Die Rechtfertigungslehre des Paulus im Zusammenhange seiner Theologie, 1935; Peter Bläser, Das Gesetz bei Paulus, 1941; Alfred Oepke, *Dikaiosynē theou* bei Paulus, in: ThLZ 78 (1953), 257—263; Christoph Haufe, Die sittliche Rechtfertigungslehre des Paulus, 1957; Adolf Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, 1959<sup>3</sup>; Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exeg. Vers. II, 181—193; Eberhard Jüngel, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, 1962; Rudolf Bultmann, *Dikaiosynē theou*, in: Exegetica, 470—475; Christian Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk, 1964; Karl Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, 1967; Leonhard Goppelt, Christol. 137—146; Josef Blank, Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht?“, in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Vorarbeiten Heft 1, 1969, 79—96; Günter Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulusforschung, VF 12 (1967), 1—11 (= ders., Rekonstruktion und Interpretation, 1969, 225—236); Ulrich Wildkens, Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?“, in: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT. Vorarbeiten Heft 1, 1969, 51—78; J. A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry, 1972; Ernst Käsemann, Hdb. Röm, 18—29; Eduard Lohse, Die Gerechtigkeit Gottes in der paulinischen Theologie, in: ders., Die Einheit des NT, 1973, 209—227; Hans Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?, in: ders., Theologie als Schriftauslegung, 1974, 191—206.

*Zum jüdischen Hintergrund:* Friedrich Nötscher, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, 1956; Siegfried Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, ZThK 56 (1959), 155—185; Jürgen Becker, Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, 1964. — *Zu 3:* Friedrich Büchsel, *allassō, . . . katallassō*, ThW I, 252—260; Friedrich Büchsel, *hilastērion*, ThW III, 320—324; Ernst Käsemann, Erwägungen zum Stichwort „Versöhnungslehre im Neuen Testament“, in: Zeit und Geschichte, Festschr. f. R. Bultmann, 1964, 47—60; Gottfried Fitzner, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, ThZ 22 (1966), 161—183; Leonhard Goppelt, Versöhnung durch Christus, in: Christol. 147—164; Herman Ridderbos, Paulus, 1970, §§ 32—35.

### 1. Zur Begrifflichkeit

Paulus beschreibt die Wirkung von Gottes Heilsoffenbarung mit einer Reihe verschiedener Begriffe. So spricht er in 1 Kor 1,30 davon, daß Christus für uns geworden sei „zur Gerechtigkeit (*dikaiosynē*), Heiligkeit (*hagiasmos*) und Erlösung (*apolytrōsis*)“. Was der kirchliche Sprachgebrauch später auf diese verschiedenen Begriffe verteilte, das ist bei Paulus jedoch noch weitgehend deckungsgleich. So sind für ihn Rechtfertigung und Heiligung keineswegs einander folgende Vorgänge, sondern die Begriffe *dikaion* (rechtfertigen) und *hagiazeln* (heiligen) wollen lediglich den gleichen Vorgang von verschiedenen Seiten her beschreiben. Das gilt insbesondere auch für *dikaion* (rechtfertigen) und *katallassein*, *katallagē* (versöhnen, Versöhnung), die Paulus in 2 Kor 3,9 und 5,18 parallel gebraucht. Ähnlich steht es mit *zōē* (Leben) und *sōtēria* (Retten); so ist in Röm 10,9 f *sōzein* (retten) parallel zu *dikaiosyne* (Gerechtigkeit) gebraucht.

### 2. Die verschiedenen Aspekte der Heilswirkung

Entscheidend ist nun freilich die Beobachtung, daß alle diese Begriffe unter einem *dreifachen Aspekt* stehen:

#### a) Der Indikativ

Sie werden zunächst aoristisch gebraucht, um auszusagen, was gegenwärtig schon durch die Berufung zum Glauben zugeeignet wurde: „Die er berufen hat, die hat er auch gerechtfertigt; die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30; vgl. Phil 3,9; Röm 5,1.9 f).

Darüber hinaus kann die Versöhnung, anders als die übrigen genannten Begriffe, als schon vor Berufung und Glauben bereits unmittelbar vom Kreuz her für die ganze Welt geschehen ausgesagt werden: „Dies alles ist von Gott her geschehen, der uns mit sich durch Christus versöhnt hat und uns den Dienst der Versöhnung gegeben hat“ (2 Kor 5,18 f). Im übrigen umschreiben diese Begriffe zunächst das, was vom Kreuz her bzw. von der Taufe her durch die Berufung zum Glauben widerfahren ist.

#### b) Der Imperativ

Zugleich dienen sie dazu, eine dem Glauben gestellte Aufgabe zu beschreiben (Röm 6,13.16.19; 1 Thess 4,3; 5,23). Dieser Imperativ hat die Gestalt des Rufs zum Glaubensgehorsam.

#### c) Die Hoffnung

Weil die Gerechtigkeit wie die Heiligung immer nur als Gabe und Aufgabe gegeben sind, bleiben sie in dieser Weltzeit immer auch Gegen-

stand der Hoffnung: „Wir haben im Geiste aus Glauben die Hoffnung auf Gerechtigkeit empfangen“ (Gal 5,5). Diese Spannung zwischen dem *Schon* und dem *Noch-nicht* wird vor allem an der Umschreibung des Widerfahrnisses der Rettung sichtbar. Einerseits gilt das *Schon*: „Jetzt ist der Tag der Rettung“ (2 Kor 6,2; vgl. 1 Kor 1,18; 2 Kor 2,15); auf der anderen Seite aber steht Röm 8,24: „Auf Hoffnung sind wir gerettet.“

Demgemäß erscheint die Rettung (*sōtēria*) als Ziel, das auf Grund der gegenwärtigen Rechtfertigung (Röm 5,9 f; 13,11) als Wagnis im Glauben im Endgericht erwartet wird.

### 3. Rechtfertigung und Versöhnung als spezifisch paulinische Begriffe

Zwei Begriffe innerhalb dieses Bereichs gewinnen bei Paulus besondere Kontur: „rechtfertigen“ und „versöhnen“. Zwar ist die Zahl der Belegstellen relativ klein — von Rechtfertigung reden betont nur der Römerbrief und der Galaterbrief, und die Termini *katallassein* — *katallagē* erscheinen gar nur an drei Stellen (Röm 5,10 f; 11,15; 2 Kor 5,18—20) — doch ist ihr theologisches Gewicht erheblich.

Bemerkenswert ist, daß Paulus sowohl in Röm 5 wie auch in 2 Kor 5 Rechtfertigung und Versöhnung miteinander verbindet. In Röm 5 führt er von der Rechtfertigung (5,1 a) zur Versöhnung (5,1 b.10) und in 2 Kor 5 umgekehrt von der Versöhnung (5,18—20) zur Rechtfertigung (5,21). Beide Begriffe beschreiben offensichtlich denselben Vorgang, das Heilwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. Das wird auch daraus deutlich, daß Paulus sie in einer Reihe von Aussagen parallel zueinander gebraucht. So entspricht die Aussage über die Versöhnung in Röm 5,10 nach Form und Inhalt der über die Rechtfertigung in Röm 5,9. Der Dienst am Evangelium kann Dienst der Versöhnung (*diakonia tēs katallagēs*) oder Dienst der Rechtfertigung (*diakonia tēs dikaiosynēs*) genannt werden (2 Kor 3,9; 5,18). Die beiden Begriffe stehen für zwei Vorstellungszusammenhänge, die das Heilswiderfahrnis in menschlichen Bildern beschreiben, als Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Und zwar geschieht dies je aus einem verschiedenen Zusammenhang heraus, der schon vom AT vorgeprägt ist:

a) *Die Rechtfertigung (dikaiōsis bzw. dikaioun)* deutet das Gottesverhältnis von dem rechtlichen Charakter des atl. Gottesbundes her (vgl. Röm. 3,2—6): Sie geht aus von der Erweisung „der Gerechtigkeit Gottes“, die „die Verurteilung“ des „Ungerechten“ aufhebt und ihn zum „Gerechten“ macht.

Mit Hilfe der Rechtfertigung bringt Paulus zum Ausdruck, daß sich in Christus der Gott des AT, getreu seiner Zusage handelnd, geradezu recht-

lich an den Menschen bindet und ihn zu seinem Bundespartner macht. Die Botschaft von der Rechtfertigung erfaßt den Kern des Verhältnisses Gottes zum Menschen und stellt den Menschen inmitten der Masse der Menschheit als verantwortlichen Einzelnen Gott gegenüber.

Wenn Paulus die Wirkung des Kreuzes in Röm 3,25 f als die Erweisung der Gottesgerechtigkeit und in Röm 1,17 das Evangelium thematisch als die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit kennzeichnet, dann nimmt er damit den zentralsten theologischen Begriff des AT auf. Gott begegnet im AT als der Bundesgott, d. h. als der, der das Verhältnis, aus dem Israel leben soll, setzt. Daher liegt alles daran, daß Gott diesem Verhältnis treu bleibt und ihm gemäß handelt. Diese Erweisung seiner Bundestreue ist seine Gerechtigkeit.

Für das AT ist Gerechtigkeit also *nicht* wie für unser abendländisches Denken *ein Maßstab, sondern eine Relation!* Für den Menschen liegt alles daran, daß er diesem von Gott gesetzten Verhältnis genügt, d. h. daß er „gerecht“ ist. Deshalb ist Gerechtigkeit für den atl. Menschen der höchste Lebenswert<sup>1</sup>.

Die Vorstellung „Rechtfertigung“ erfaßt die Tiefe des Gottesverhältnisses, wenn sie das Unheil des Menschen, seine Verfallenheit an die Sünde und an das Sterben, als Gottes Verurteilung kennzeichnet (Röm 5,18 f; 8,1 f) und alles Heil von Gottes Gerechtigkeit, d. h. dem Stehen Gottes zu seiner Zusage (Röm 3,2; 9,6), der Erweisung seiner Verheißungs- und Bundestreue erwartet (Röm 3,3—6; 9,4 f). Gottes Gerechtigkeit ist für Paulus gerade nicht, wie in neuerer Zeit mehrfach behauptet worden ist<sup>2</sup>, allgemein seine Treue zu seiner Schöpfung, sondern die Treue zu der vom AT bezeugten Zusage; sie ist gerade als solche universal; denn die Abraham gegebene Verheißung umschließt „alle Völker“ (Röm 4,16 f). Gottes Zusage ist für Paulus der Ansatz des Glaubens und Denkens: „Es ist aber nicht möglich, daß Gottes Wort hinfällig geworden sei“ (Röm 9,6). Christus aber ist das Ja Gottes zu allen seinen Verheißungen (2 Kor 1,20), die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in Person (1 Kor 1,30).

b) *Die Versöhnung (katallagē)* deutet das Gottesverhältnis von dem atl. Gottesbund als erwählender Liebe her (vgl. Röm 9,11.13; Kol 3,12): Sie geht aus von der Erweisung der „Liebe Gottes“, die aus dem „Feinde Gottes“ einen macht, der „Frieden mit Gott“ hat.

Es ist zu beachten, daß der Parallelbegriff „Friede“ (*eirēnē*) und nicht etwa „Entsöhnung“ (*apolytrōsis*) ist (Röm 5,1; Kol 1,20; vgl. Eph 2,14). Paulus verwendet das Wort „versöhnen“ (*katallassein*) für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zunächst

<sup>1</sup> von Rad, Theol. I, 368—380.

<sup>2</sup> Ernst Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: Exeg. Vers. II, 181—193; Peter Stuhlmacher, aaO (§ 39 Lit.), 89 f.

in der gleichen philologischen Bedeutung wie in 1 Kor 7,11 für die Wiedergewinnung des getrennten Gatten (vgl. Mt 5,24 *diallassein*). Die Vorstellung des Ausgleichs zwischen zwei Partnern durch eine Sühneleistung ist nirgends in dem Wort enthalten<sup>3</sup>, und doch nimmt es durch die Art, wie die Versöhnung hier vollzogen wird, besonderen Charakter an; *das Subjekt, von dem die Versöhnung ausgeht, ist an allen Stellen Gott!*

In der hellenistischen Welt<sup>4</sup> werden die Verben *katallassein* und *diallassein* gleichsinnig in verschiedenen Bedeutungen, u. a. auch für „versöhnen“, verwendet, aber so gut wie nie auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch angewandt. Dagegen zeigen sich zwar nicht im AT, wohl aber im Judentum einige bescheidene Ansätze: Die Septuaginta gebraucht die Worte selten; sie entwickelt jedoch in einer späten Schrift, dem 2. Makkabäerbuch, mit einer gewissen Formelhaftigkeit die Aussage, Gott werde, wenn die Menschen ihn bitten bzw. wenn sie umkehren, seinen Zorn aufgeben und sich mit ihnen versöhnen, d. h. ihnen wieder gnädig sein (2 Makk 1,5; vgl. 7,33; 8,29; auch 5,20). Das Wort in dieser Weise auf Gott anzuwenden, war dem griechisch sprechenden Judentum, aus dem Paulus stammt, anscheinend geläufig; denn diese Formel kehrt bei Josephus (ant 6,143) wieder.

Daß man in der Urkirche schon vor Paulus von der Versöhnung durch Christus redete, ist unwahrscheinlich. Das Wort findet sich in der ganzen christlichen Literatur des 1. Jh. nur bei ihm. Es entspricht seiner Art, Christi Heilswirken streng als Wirken Gottes zu sehen. Der Gott des NT ist der streng personhafte Gott des AT; er gibt den Menschen sein Wort, so daß eine Partnerschaft entsteht, die mit einer Ehe zwischen zwei Menschen verglichen werden kann (Röm 3,2—5). Nur weil Paulus Gott in dieser Weise personhaft sieht, kann er von Versöhnung zwischen Gott und Mensch reden.

Besagt die Rechtfertigung, daß Gott in Christus den verantwortlichen Einzelnen will, so die Versöhnung, daß er das Herz des Menschen will: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen . . .“ (Röm 5,5). Und doch besagt gerade sie zugleich, daß er nicht lediglich den Seelenfrieden des einzelnen oder eines Konventikels will, sondern den Frieden der Welt. Deckte die Rechtfertigung die Tiefe des Geschehens zwischen Gott und Mensch als rechtliche Verbindlichkeit auf, so erschließt die Versöhnung seine *kosmische Weite*. Wie dort das Wort von der eschatologischen Versöhnung, Röm 3,25 f, den zentralen Ansatz bildet, so hier das — nicht minder theozentrisch formulierte — vom eschatologischen Friedensschluß, 2 Kor 5,19: „Gott war in Christus als einer, der die Welt mit sich versöhnte“. Nicht zufällig sagt Paulus nirgends: Gott hat die Welt gerechtfertigt; denn Rechtfertigung meint die Setzung einer rechtlichen Relation durch Schaffung des Glaubens. Dagegen kann er sagen:

<sup>3</sup> Goppelt, Christol. 147.

<sup>4</sup> Ebd., 149; Friedrich Büchsel, ThW I, 254.

Gott hat sich in Jesu Sterben mit einem universalen Liebeserweis der feindlich gegen ihn stehenden Menschheit zugewandt, noch ehe sie davon wußte.

#### 4. Die Rechtfertigung im Ganzen der paulinischen Theologie

##### a) Zur Problemgeschichte

Einige stichwortartige Hinweise müssen hier genügen:

1. Die Reformatoren sahen in der Rechtfertigung die Mitte der paulinischen Theologie und darüber hinaus die Mitte des NT.

2. Die religionsgeschichtliche Schule wertete demgegenüber die Rechtfertigung ab zu einer antijudaistischen Kampflehre und stellte als angebliches Zentrum der paulinischen Theologie die sogenannte Christumystik heraus<sup>5</sup>.

3. *Rudolf Bultmann* wies von seiner Wort- bzw. Kerygmatheologie her der Rechtfertigung wieder einen zentralen Platz zu. So bilden die §§ 28—30 die Mitte seiner Paulusdarstellung und vielleicht nicht zufällig die Mitte seiner Neutestamentlichen Theologie. Bultmann versteht die Rechtfertigung streng *forensisch*: Gottes Gerechtigkeit (= *genitivus objectivus*) ist die von Gott geschenkte, dem Menschen zugesprochene Gerechtigkeit<sup>6</sup>.

4. *Hans Conzelmann*<sup>7</sup> nimmt dies mit Nachdruck auf und stellt sich auf die Seite *Luthers* (und *Bultmanns*) gegen *Adolf Schlatter*<sup>8</sup>, der den Genitiv in *dikaiosynē theou* (Röm 1,17; 3,4) als *genitivus subjectivus* gedeutet und Gottes Gerechtigkeit als „die Gott eignende“ Gerechtigkeit verstanden hatte.

5. Mit dieser Abwehr wendet sich *Conzelmann* aber zugleich gegen die Linie, die in der neuesten Diskussion von *Ernst Käsemann* und *Peter Stuhlmacher* eingeschlagen wurde. Beide wollen nämlich Gottes Gerechtigkeit nicht forensisch verstehen, sondern — im Anschluß an *Schlatter* — als Macht, die den Menschen in Dienst nimmt, und erst von da her und in diesem Sinn als Gabe.

So steht die Rechtfertigung wieder im Brennpunkt der Neutestamentlichen Theologie, wie sonst wohl nur noch die Frage nach dem historischen Jesus. Ihre Stellung als Mitte der paulinischen Theologie ist unangefochten. Um diese Stellung zu verstehen, gilt es freilich, den Ansatz der paulinischen Rechtfertigungsaussagen zu sehen.

##### b) Der Ansatz der Rechtfertigungsaussagen

Paulus deutet Jesu Erscheinung, insbesondere das Kreuz, von der Mitte der atl. Gottesoffenbarung her, wenn er es als Erweis der Gottesgerechtigkeit bzw. als Rechtfertigung des Sünders versteht (Röm 4,6 f). Das Gotteshandeln, das Jesus sühnend und stellvertretend den Tod des Sünders sterben ließ, begegnet uns als die „Erweisung der Gerechtigkeit“ Gottes. Diese „rechtfertigt“, d. h. sie *macht uns gerecht*; sie verleiht nicht eine

<sup>5</sup> Zum ersteren vgl. *William Wrede*, *Paulus*, 1904, 77 ff; zum letzteren *Albert Schweitzer*, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1954<sup>2</sup>, bes. 201—221.

<sup>6</sup> *Theol.* § 30,3.

<sup>7</sup> *Theol.* § 25.

<sup>8</sup> *Gottes Gerechtigkeit*, 1935, 36—39.

Qualität, sondern stellt in eine personhafte Relation. Sie macht den Gläubenden zum Bundespartner Gottes.

Rechtfertigung bedeutet: *Gott setzt den Menschen in das rechte Verhältnis zu sich*. Er weist ihm einen Platz an seinem Tisch zu. Diesen Platz einnehmen, um zu leben, bedeutet glauben. Gott schafft sich den Gläubenden als Partner. So ist Rechtfertigung gewiß *immer zuerst forensisch* (Röm 1,23—4,25). Aber nach Röm 6,17—23 hat man die Rechtfertigung nur, wenn man der Gerechtigkeit dient, d. h. aus diesem Verhältnis lebt! Wer sich an den ihm von Gott zugewiesenen Platz setzt, d. h. wer glaubt, wird gerechtfertigt. *Glauben bedeutet: von Jesus her Gott recht geben*.

Die Rechtfertigung stellt den Menschen in letzte Einsamkeit vor Gott. Sie widerfährt dem Glauben. Keiner kann für den anderen glauben. Aber der Glaubende bleibt nicht einsam. Die Rechtfertigung verbindet in neuer Weise mit Gott und den Menschen. Röm 12—13 stellt den Menschen, der glaubt, in weitreichende menschliche Gemeinschaftsverhältnisse: Er wird durch die Rechtfertigung Glied am Leibe Christi (Röm 12,4—8), er hat teil am Nächstenverhältnis in der Gemeinde (Röm 12,9—21) und wird eingewiesen in die Lebensordnungen dieser Welt (Röm 13,1—7).

## KAPITEL V

# Die Gestaltwerdung des Evangeliums in der Kirche

## § 40: Die Kirche

Heinrich Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930; Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, 1932 (Neudr. 1957); Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; Alfred Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus, 1940<sup>2</sup>; Nils Alstrup Dahl, Das Volk Gottes, 1941 (1963<sup>2</sup>); Ernst Percy, Der Leib Christi, 1942; Rudolf Bultmann, Theol. §§ 13,2; 34,2; Albrecht Oepke, Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus? ThLZ 79 (1954), 363—368; Heinrich Schlier, Corpus Christi, RAC III, 437—453; Joseph Reuss, Die Kirche als „Leib Christi“ und die Herkunft dieser Vorstellung bei dem Apostel Paulus, BZ NF 2 (1958), 103—127; Rudolf Schnackenburg, Die Kirche im NT, 1961; Eduard Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., Neotestamentica, 1963, 272—292; ders., *sōma*, ThW VII, 1046—1091; Jürgen Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche, 1965; Hans Conzelmann, Theol. § 32; Ernst Käsemann, Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi, in: Paulinische Perspektiven, 1969 (1972<sup>2</sup>), 178—210; Leonhard Goppelt, Kirchentrennung und Kirchengemeinschaft nach dem NT, Ökumenische Rundschau 19 (1970), 1—11; Heinz Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, in: ders., Ursprung und Gestalt. Erörterung und Besinnungen zum NT, 1970, 236—267; Josef Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, 1972; Johannes Sijko Vos, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie, 1973.

### 1. Der Ansatz

Was für Paulus Kirche ist, läßt sich eindrücklich am 1. Korintherbrief ablesen. Er ist ein Brief von der Kirche! Paulus schreibt nach 1 Kor 1,2 an die *ekklēsia* Gottes, die zu Korinth ist.

Aber wie stellt sich die Gruppe, die Paulus mit dieser hohen Bezeichnung anredet, von außen gesehen dar? Nach 1 Kor 1,26 ff gehören zu ihr „nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Edle“, d. h. nicht die geistige und wirtschaftliche Oberschicht. Und in 1 Kor 6,9 ff spricht Paulus mit großer Drastik im Blick auf das Vorleben der Gemeindeglieder von „Unzüchtigen, Götzendienern, Ehebrechern, Wucherern, Trunkenbolden“ usw. Zwar ist das sicher ein traditioneller



Lasterkatalog; aber immerhin handelt es sich um Menschen, die man in solcher Weise auf ihr Vorleben hin anreden kann. Jetzt freilich gilt von ihnen: „Ihr seid abgewaschen“ (1 Kor 6,11).

Liegt das andere, das Gemeine, das ihr bisheriges Leben bestimmte, wirklich hinter ihnen? So kann man angesichts von 1,11 fragen, wo Paulus Streitigkeiten, Spaltungen, Differenzen verschiedener theologischer Richtungen und Interessengruppen erwähnt (vgl. auch 1 Kor 3,12). Paulus ist nicht nur über die mangelnde Qualität des christlichen Lebens der Korinther, sondern mehr noch über das bekümmert, was sie als dessen Inhalt behaupten. Man lebt in Korinth in der Überzeugung: „Alles ist erlaubt; denn wir haben Erkenntnis“ (1 Kor 6,12). Die Gemeinde versteht alles, was Paulus an ihr tadelt, auch die Unzucht, als pneumatischen Erweis christlicher Freiheit.

Wie kann Paulus diese Gruppe von Menschen, die von außen her ein so fragwürdiges Bild bietet, als Gemeinde Gottes ansehen? Als Antworten drängen sich alle jene Erklärungen auf, die im Laufe der Kirchengeschichte erprobt worden sind: Ist für Paulus die Gemeinde Gottes die *unsichtbare Schar der glaubenden Seelen*? Oder meint er eine *Kerngemeinde*, die sich von der Masse der nur Getauften abhebt? Oder ist für Paulus die Kirche nur da *in Gestalt von Funktionen*? Wahrscheinlich sind Momente aller dieser Erklärungen richtig.

Wie es Paulus selbst meint, zeigt 1 Kor 1,2. Er entfaltet im Briefpräskript die Bezeichnung *ekklēsia tou theou* (Gemeinde Gottes) mittels der erklärenden Wendung „die durch Christus Jesus Geheiligten“, „die berufenen Heiligen“. Paulus gebraucht, wie wir sahen (§ 39,1), „heiligen“ parallel zu „rechtfertigen“ (z. B. 1 Kor 6,11). Schon die palästinische Kirche bezeichnete sich als „die Heiligen“ (*hoi hagioi*) (§ 25,3).

Die Zugehörigkeit eines Menschen zur Gemeinde Gottes ist demnach in derselben Weise wirksam und wahrnehmbar wie seine Rechtfertigung und Heiligung. Daß eine Schar von Menschen Gemeinde Gottes (*ekklēsia*) ist, das können wir immer nur, gleich unserer Rechtfertigung, der Zusage und Gnade Gottes glauben, wenn die Zeichen seiner wirkenden Gnade wahrnehmbar sind. Demnach ist *ekklēsia tou theou* für Paulus keine gegenständliche soziologische Bezeichnung, sondern eine kerygmatische Wesensbestimmung.

Nach Paulus ist die Bezeichnung *ekklēsia* auf drei verschiedene Erscheinungen anwendbar: a) nach 1 Kor 10,32 meint sie das Gottesvolk in seiner Gesamtheit; b) nach 1 Kor 1,2 die einzelne Ortsgemeinde und c) nach 1 Kor 11,18 die gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde. Und zwar meint das Wort in allen drei Anwendungen dasselbe, nämlich das eschatologische Gottesvolk, das als christliche Kirche, als Gesamtgemeinde und als gottesdienstliche Versammlung in Erscheinung tritt.

## 2. Die Kennzeichen der Kirche

Welche Anzeichen veranlassen den Glauben, in einer Schar von Menschen Gemeinde Gottes zu sehen?

Paulus nennt die Heiligen zugleich *klētoi* (Berufene; 1 Kor 1,2), d. h. die vom Wort erfaßten und zum Glauben gerufenen Menschen. Aber woran ist zu sehen, daß es Berufene in Korinth gibt?

Paulus denkt hier nicht an aufweisbare Bekehrungen, sondern an die Taufe (1 Kor 6,11). Die indikativischen Aoriste *apelousasthe* (ihr seid abgewaschen), *hēgiasthēte* (ihr seid geheiligt), *edikaiōthēte* (ihr seid gerechtfertigt) verkünden, was in der Taufe geschehen ist, damit es im Glauben immer neu geschieht. Auch die Taufe ist nicht einfach ein konstaterbares Merkmal der Zugehörigkeit zur Gemeinde, sondern ein verhülltes, immer neu zu bekennendes Zeichen. Der Berufene bekundet seine Zugehörigkeit zu Christus durch das Bekennen. Die Getauften sind immer auch die, die den Namen des Herrn anrufen (1 Kor 1,2; Röm 10,13 f). Weiter sind in Korinth Menschen wahrzunehmen, die „mit einem Munde bekennen: ‚Herr ist Jesus‘“ (1 Kor 12,3). Nach Röm 10,9 entspricht das dem Glauben im Herzen, nach 1 Kor 12,3 dem Wirken des Geistes. Aber auch das Bekennen des Mundes ist wiederum kein Beweis, sondern ein Zeichen für beides.

In 1 Kor 10,1—13 vergleicht Paulus die Gemeinde mit dem Israel der Wüstenzeit: Wie Israel herkommt von der Rettung am Schilfmeer, so kommt die Gemeinde her von der Taufe. Wie damals in der Wüste Manna und Felsenwasser für Israel, so ist jetzt das Herrenmahl die Wegzehrung für das neue Gottesvolk. Das Herrenmahl (1 Kor 10,17) ist die unmittelbarste Darstellung der Gemeinde des Herrn in der Zeit.

Fassen wir zusammen: Gemeinde Gottes ist für Paulus die Schar, die von Gottes erwählendem Ruf in der Missionspredigt und in der Taufe erfaßt wurde, die daher *en Christō* ist, von der und durch die das Wort gepredigt und das Herrenmahl gefeiert wird, die aus Glauben bekennend, betend und dienend dem Evangelium antwortet und deshalb den Weg durch das Kreuz zur Auferstehung geht.

## 3. Die Kirche als eschatologisches Gottesvolk

Neben *ekklesia* wendet Paulus eine Reihe weiterer Bezeichnungen aus dem atl.-jüdischen Bereich auf das Gottesvolk an. Er nennt es Gottes Tempel (1 Kor 3,10 ff; vgl. Röm 15,20; Kol 2,7; Eph 2,20), Gottes Pflanzung (1 Kor 3,5—9; Kol 2,7), Gottes Herde (1 Kor 9,7), Gottes Hauswesen (1 Kor 9,17), das Israel Gottes (Gal 6,16), Same Abrahams (Röm 4,13.16.18; Gal 3,16).

Die Situation der Gemeinde entspricht typologisch der Situation Israels auf der Wüstenwanderung (1 Kor 10,1—13). Das bedeutet einerseits

a) *eine heilsgeschichtliche Entsprechung.* Was im AT Israel als dem Volk Gottes gesagt wurde, ist nunmehr typologisch auf die Kirche zu beziehen. Allein sie ist die Gemeinschaft, die sich als Erbe der atl. Verheißung wissen darf. — Es bedeutet andererseits

b) *einen eschatologischen Unterschied.* Die Kirche ist nicht mehr wie Israel Volk unter Völkern, sie ist auch nicht das „dritte Geschlecht“ (*tertium genus*) neben Juden und Heiden. Die Kirche steht vielmehr jedem Volk als das eschatologische Gottesvolk, als die neue Schöpfung gegenüber. Auch wenn ein Volk nahezu völlig der Kirche angehört, können sich Volk und Kirche, kirchliches und politisches Handeln nicht mehr wie in Israel decken. Diesen eschatologischen Charakter der Kirche betont Gal 3,28: „Hier ist nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann und Frau: wir alle sind nämlich eins in Christus Jesus.“

Und doch darf auch dies nicht wie in Korinth perfektionistisch mißverstanden werden. Der Unterschied ist nur für den Glauben und für ein aus Glauben kommendes Handeln aufgehoben. Deshalb müssen die Christen weiterhin in den weltlichen Ständen bleiben (1 Kor 7,17—24). Vor allem muß die Gemeinde wissen, daß sie, solange sie noch im Fleische, in der Geschichte lebt, immer noch der Anfechtung ausgesetzt ist (1 Kor 10,6.12).

#### 4. Die Kirche als Leib Christi (*sōma Christou*)

Um das eschatologisch Neue der Kirche auszusagen, verwendet Paulus eine Bezeichnung, die nicht aus dem AT stammt: sie ist für ihn *sōma Christou* (Leib Christi).

„Leib“ ist für Paulus nicht wie für die griechischen Menschen geformte Materie, sondern *ein Organismus handelnder Glieder*. In Röm 6,13 wird das Wort „Glieder“ mit dem Wort „Leib“ (Röm 6,12) synonym gebraucht. Aufgrund dieser Vorstellung vergleicht Paulus die Gemeinde nicht nur nach dem geläufigen antiken Bild<sup>1</sup> mit einem Leib (1 Kor 12, 12—26), sondern erklärt: „Ihr aber seid Christi Leib und als Teile Glieder“ (1 Kor 12,27). Die Jünger sind Glieder Christi (1 Kor 6,15), sein Mund und seine helfenden Hände, und so in ihrer Gesamtheit sein Leib; denn Christus ist durch sie geschichtlich wirksam (1 Kor 12,4—6). Weil er als der eine in dieser Weise durch sie alle wirkt, nicht durch eine Aktionsgemeinschaft, zu der sie sich zusammentun, sind sie untereinander verbunden. Der Ansatz zu dieser Vorstellung ist nicht etwa, wie in der Forschung vielfach vermutet wurde, im gnostischen Urmensch-

<sup>1</sup> Vgl. die bekannte Fabel des Menenius Agrippa (Livius, Röm. Geschichte, II, 32) sowie das Material bei Schweizer, ThW VII, 1035—1039.

Mythos zu suchen<sup>2</sup>, sondern, wie aus 1 Kor 10,17 hervorgeht (vgl. § 41, 2), im paulinischen Verständnis des Herrenmahles zu suchen. Weil Christus im Herrenmahl durch die Selbstdarbietung seines Leibes, seiner Person, aktuell an den Gliedern der Gemeinde wirksam wird, macht er sie zu seinem *sōma*, d. h. zu seiner „Gesamtperson“, dem Organismus handelnder Glieder, der Gemeinde als seinem Leib.

## § 41: Das Herrenmahl

Vgl. auch die Lit. zu § 21 und § 25,4 a; Hans von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, 1931 (Neudr. in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, hg. v. K. H. Rengstorf, 1964); Karl Stürmer, Das Abendmahl bei Paulus, *EvTheol* 7 (1947/48), 50—59; Günther Bornkamm, Zum Verständnis des Gottesdienstes bei Paulus, in: ders., Das Ende des Gesetzes, Ges. Aufs. I, 1961<sup>3</sup>, 113—132; Ernst Käsemann, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre, in: *Exeg. Vers.* I, 11—34; Paul Neuenzeit, Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung, 1960; Leonhard Goppelt, Apostolische Zeit, § 22; Gerhard Delling, Das Abendmahlsgeschehen nach Paulus, in: ders., Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum, 1970, 318—335; Jürgen Roloff, Heil als Gemeinschaft, in: *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, hg. v. P. Cornehl — H.-E. Bahr, 1970, 88—117; Leonhard Goppelt, Der eucharistische Gottesdienst nach dem Neuen Testament, in: *Erbe und Auftrag*, *Benediktinische Monatsschrift*, 49 (1973), 435—447.

### 1. Die Herrenmahlsfeier der paulinischen Gemeinden

a) Wie die Stiftung Jesu (§ 21,6) in der hellenistischen Gemeinde liturgisch aufgenommen und theologisch gedeutet wurde, läßt sich der ältesten im NT erhaltenen Auslegungstradition entnehmen: In 1 Kor 10,15 verweist Paulus die Gemeinde auf eine ihr anscheinend schon geläufige Deutung des Abendmahls, die er in 1 Kor 10,16 zitiert, um anschließend (1 Kor 10,17—22) daraus für die Gemeindesituation Folgerungen zu ziehen. Daß in 1 Kor 10,16 eine tradierte Formel vorliegt, wird auch dadurch nahegelegt, daß der Satz in nichtpaulinischer Terminologie redet und kunstvoll im *parallelismus membrorum* formuliert ist:

„Der Segenskelch, den wir segnen,  
ist er nicht die Teilhabe am Blut Christi?  
Das Brot, das wir brechen,  
ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi?“

<sup>2</sup> So Heinrich Schlier (§ 40 Lit.); Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933; doch dagegen Ernst Percy, Der Leib Christi in den paulinischen Homologumena und Antilegomena, 1942; Eduard Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena, in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 272—292.

Die Frageform wie die Vertauschung der Reihenfolge von Brot und Wein ergaben sich, weil Paulus aus der Formel die Aussage von V. 17 folgern wollte. Die Formel knüpft — das ist ein Zeichen ihres Alters — an die jüdische Tischsitte an und hebt in den beiden parallelen Relativsätzen erklärend die eucharistische Liturgie von ihr ab<sup>1</sup>: Hier segnen nicht mehr die Juden, sondern „wir“! Hier wird nicht mehr *über Brot und Kelch* „gesegnet“, d. h. der Lobspruch gesprochen, sondern *für sie!* „Der Kelch des Segens“ ist in der jüdischen Tischsitte der Becher mit Wein, über dem am Ende jeder Mahlzeit, bei der Wein getrunken wurde, das Tischdankgebet, der „Segen“, gesprochen wurde. Hier bei der Eucharistie wird nicht mehr über dem Kelch für die Mahlzeit gedankt, vielmehr wird *der Kelch selbst* „gesegnet“. Segnen (*eulogein*) meint hier „lobend Dank sagen“; daher ersetzt es Paulus im Einsetzungsbericht (1 Kor 11,24) gegenüber Mk 14,22 durch das für griechische Leser verständlichere *echaristein* (danken). Wie die Danksagung für den Kelch lautete, wird im NT nirgends berichtet. Aber wir können es mit erheblicher Wahrscheinlichkeit aus dem Sachzusammenhang schließen: Der Kelch wird dadurch „gesegnet“, daß lobend für die Gabe gedankt wird, die der Herr nach seiner Stiftung durch ihn darreicht; in 1 Kor 11,24 betont Paulus die Stiftung und in 1 Kor 10,4,21 stellt er heraus, daß der Herr selbst diese Gaben darreicht<sup>2</sup>. Schon aus der Parallelität ist zu folgern, daß die Wendung „das Brot, das wir brechen“ Entsprechendes sagen will. „Brot brechen“ hat hier eine Sonderbedeutung, die aus Lk 24,35 bekannt ist und gelegentlich auch im jüdischen Sprachgebrauch auftritt. Die Formel faßt hier vier Vorgänge der jüdischen Tischsitte zusammen: Das Brot wird in die Hand genommen, die Benediktion gebetet, es wird gebrochen, und die Stücke werden verteilt. Der Lobspruch, der in der Eucharistie nicht mehr über dem Brot, sondern für diese Gabe gesagt wurde, entsprach dem Inhalt, den wir für die Segnung des Kelches gefolgert haben.

b) Was bedeutet dieses Dankgebet? Das können wir aus der Wirkung ableiten, die im NT schon der Danksagung für alltägliche Speisen zugeschrieben wird: „Nichts ist verwerflich, was mit Danksagung empfangen wird; denn es wird geheiligt durch Gottes Wort und Gebet“ (1 Tim 4,4 f; vgl. Röm 14,23; 1 Kor 10,25 f. 30). So werden die Elemente der Eucharistie *durch die Danksagung* „geheiligt“, d. h. dem Profanen entnommen und aus der Hand des Herrn als Vermittler dessen entgegengenommen, was nach dem Einsetzungswort durch sie gegeben wird: der gesegnete Kelch ist „das Teilhaben am Blut Christi“; er ist dies nicht zuständig, sondern im Vollzug des Mahles (*in usu*). Diese besinnende und verkündigende Danksagung für die Elemente ist die

<sup>1</sup> Belege zum Folgenden bei Leonhard Goppelt, ThW VI, 156 f; ders., Die apostolische Zeit, § 22,6 c.

<sup>2</sup> In der Tat bietet das älteste uns erhaltene liturgische Formular, die Kirchenordnung Hippolyts (31,7 ff), hier ein Dankgebet für die Erlösung durch Christus, das in den Einsetzungsbericht ausmündet. Dieser Danksagung sind drei Stücke angefügt, die sich weiterhin vielfach in der Abendmahlsliturgie finden, nämlich 1. eine Anamnese, 2. ein Offertoriumsgebet und 3. eine Epiklese: „(1) Eingedenk also seines Todes und seiner Auferstehung, (2) bringen wir das Brot und den Kelch dar, indem wir danken, laß du uns gewürdigt hast, vor dir zu stehen und dir priesterlich zu dienen. (3) Und bitten, daß du deinen heiligen Geist auf die Opfergaben der heiligen Kirche sendest . . .“ Diese drei Stücke sind jedoch nicht, wie Lietzmann, Messe und Herrenmahl, 179 f, und ZNW 22 (1923), 265 ff, annimmt, bereits in 1 Kor 10 vorgebildet.

apostolische Gestalt der „Konsekration“. In der frühen Christenheit war die Danksagung für die Elemente so wichtig, daß die Feier von ihr den Namen „Eucharistie“ bekam.

Der Danksagung folgte die Austeilung, die wohl mit einer *Spendeformel* verbunden war, deren ursprünglicher Inhalt den Worten entsprochen haben dürfte, die nach dem Einsetzungsbericht die Austeilung von Brot und Wein begleiten. Nach 1 Kor 11,24 f lautete sie in den paulinischen Gemeinden: „Dies ist mein Leib für euch! — Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute!“<sup>3</sup> Diese Spendeformel wuchs bei der gottesdienstlichen Feier, zu der man auf engem Raum um den Tisch versammelt war, unmittelbar aus dem „Danksagen“ heraus. Ihre pluralistische Form zeigt eine wichtige Bedeutung des Mahles an: Es vermittelt nicht nur *die Gemeinschaft mit dem Herrn*, sondern auch *die unter den Feiernden*.

## 2. Die Deutung des Herrenmahls durch Paulus

a) Hier anknüpfend, wendet Paulus die Aussage der Auslegungstradition über die soteriologische Wirkung des Mahles *ekklesiologisch* an. Er macht *koinōia* zum Leitwort des ganzen Abschnitts 1 Kor 10,14—22. Das Wort wird im Deutschen gewöhnlich mit „Gemeinschaft“ übersetzt, aber es ist für Paulus *nicht eine durch subjektive Zuneigung entstehende Verbindung, sondern eine gesetzte Verbundenheit*; er kann in V. 17 und 21 *metechein* (teilhaben) dafür setzen. Wie die dargereichten Elemente nach der Tradition unabhängig von der Einstellung des Empfängers die Teilhabe am Blut und Leib Christi, d. h. an Christus in der Bestimmtheit durch sein Sterben, vermitteln, so setzen sie, wie Paulus in V. 17 folgert, zugleich eine Verbundenheit unter den Mitfeiernden: „(Wenn es) ein Brot ist, (von dem wir essen,) so sind wir, die vielen, ein Leib.“ Das will sagen: Das Teilhaben am Leib Christi als Abendmahls-gabe macht die Feiernden zum Leib Christi, das heißt, zur Gemeinde! (§ 40,4).

b) Wird verleugnet, daß Christus die Feiernden durch seine Selbstdarbietung untereinander zusammenschließt, um durch sie in der Gesellschaft wirksam zu werden, dann wird das Mahl *zum Unheil empfangen* (1 Kor 11,27—34). Dies geschah in Korinth; denn dort feierte man, um individualistische religiöse Bedürfnisse zu befriedigen (1 Kor 11,17—22). Ungehemmt meinte man daher auch zugleich am „Tisch des Herrn“ und

<sup>3</sup> Generell läßt sich beobachten, daß bei der Tradierung der Einsetzungsberichte die Einleitung von Brot- und Kelchwort zunehmend zu einer Spendeformel gestaltet wurde. So ist in Mt 26,26 f die Aufforderung zum „Hinnehmen“ stärker ausgeformt als in Mk 14,22 f und 1 Kor 11,24 f: „Nehmet, esset . . .!“ „Trinket alle daraus . . .!“

am „Tisch der Dämonen“ teilnehmen zu können (1 Kor 10,21). Der „Tisch der Dämonen“ war die Mahlzeit, die, wenn auch vielfach nur formal, nicht Gott, sondern den Göttern der Menschen geweiht war; sie zog auch Christen an, weil sie überwiegend der Geselligkeit, nicht dem Kult diene.

Dieser Mißbrauch des Herrenmahls folgte aus einem tiefen *Mißverständnis seines Inhalts*: Man deutete in Korinth die bekannten Formeln im Sinne der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit, d. h. von einer anderen Gottheit aus als dem Vater Jesu. Anscheinend bezeichnete man die Gaben des Herrenmahls als „geistliche Speise“ und „geistlichen Trank“ (1 Kor 10,3) und wollte damit sagen, daß das Sakrament himmlische Pneuma-Substanz vermittele, die von der Leiblichkeit emanzipiere und die Eigentlichkeit des Menschen überhöhe, so daß er nach der Parole leben könne: „Alles ist erlaubt“ (1 Kor 6,12; 10,23); denn wir „haben Erkenntnis“ (1 Kor 8,1).

c) Paulus setzt dieser Umdeutung der Sakramente in 1 Kor 10,1—11 den Gott des AT entgegen, wie er sich Israel in der Wüstenzeit bekundet hat. Speise und Trank in der Wüstenzeit wie im Herrenmahl sind für Paulus „geistlich“, weil sie hier wie dort Gabe und Mittler von Gottes Heilswirken sind<sup>4</sup>. Im Mahl wird Gott genauso unausweichlich wirksam wie bei der Versorgung in der Wüste, aber die Menschen können sich seiner genausowenig bemächtigen wie dort. Die heiles Leben vermittelnde Zuwendung Gottes zur Gemeinschaft verpflichtet hier wie dort, auf seinen Willen einzugehen, sonst bewirkt sie Gericht. In 1 Kor 12,13 kann Paulus die typologische Entsprechung sogar nicht nur als „geistlich“, sondern als den Geist selbst bezeichnen: „Wir wurden mit einem Geist getränkt.“ Der Geist aber ist für ihn nicht himmlische Substanz, sondern nach 2 Kor 3,17 der Herr, nicht in der Identität der Person, wohl aber in der Wirkungsweise: Das Kommen des Geistes ist mit dem gegenwärtigen Sich-Geben des erhöhten Christus identisch. So entfaltet Paulus Jesu Stiftung trinitarisch, indem er sie auf den Gott des AT bezieht. Er verkündigt das Mahl als *das unmittelbarste Weiterwirken des geschichtlichen Jesus* und als die Vergegenwärtigung der durch ihn erfüllten und zugleich für die Zukunft eröffneten Verheißung. So gesehen kann es heute wie in der ntl. Zeit aus Glauben verstanden und zur gottesdienstlichen Mitte eines verantwortlichen Verhaltens der Christen in der Geschichte werden.

<sup>4</sup> Vgl. Goppelt, ThW VI, 146 f.435 f.

## Vierter Hauptteil

# DIE THEOLOGIE DER NACHPAULINISCHEN SCHRIFTEN

## Einführung

### § 42: Die ausgehende apostolische Zeit

Martin Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 1941; Erich Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957; Leonhard Goppelt, Apostolische Zeit, § 1 (Lit.!). — Z<sup>u</sup> 3: Ernst Käsemann (Hg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, 1970.

#### 1. Die Ausgangssituation

Die in dieser Überschrift gebrauchte Bezeichnung „apostolische Zeit“ wird als Terminus bereits in der ersten uns erhaltenen Kirchengeschichte verwendet: Euseb gebraucht den Terminus *hoi apostolikai chronoi*<sup>1</sup>. Nach einer schon im 2. Jh. geläufigen Vorstellung war die Anfangszeit der Kirche nicht lediglich der erste Abschnitt der Kirchengeschichte, sondern eine einzigartige, für alle Zeiten normative Epoche. In welchem Sinn wir diese Vorstellung übernehmen und von einer „ausgehenden apostolischen Zeit“ sprechen können, soll im Lauf dieses Paragraphen deutlich werden.

Zunächst ist zu fragen: Hat diese Vorstellung einen historischen Inhalt? Zweifellos war der Apostel die maßgebliche Gestalt unter den Vertretern des ersten Christentums, nicht der Prophet oder der pneumatische Lehrer. Das ist an Gal 1,1 und 1Kor 15,11 eindeutig abzulesen. Der Apostel hat diese Stellung, weil das Evangelium nach seiner Urform, wie sie 1 Kor 15,3—5 repräsentiert, Zeugnis von der geschichtlichen Erscheinung Jesu und seiner Auferstehung ist. Der Apostel ist bevollmächtigter, authentischer Zeuge. Aber schon nach 1 Kor 15,1—8 ist das authentische Zeugnis nicht an die Person der Apostel gebunden; *es ist Tradition geworden*.

<sup>1</sup> Euseb KG III, 31,6.



Diese Beobachtung führt weiter zur Frage nach der zeitlichen Erstreckung der apostolischen Zeit. Reichte sie nur, solange die *Apostel* das Zeugnis *persönlich* vertraten, oder währte sie, so lange echt apostolische Tradition mündlich vertreten wurde? Befragen wir die Schriften der nachpaulinischen Zeit, wie sie diese Frage sehen!

a) *Lukas* macht im bekannten Vorwort seines Evangeliums (Lk 1, 1—4) deutlich, daß er zwar auf die Lebenszeit der Apostel zurückblickt, aber noch über unmittelbare und echte apostolische Tradition verfügt. Er will, wie er sagt, berichten, was die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren (§ 48,1 c). Das sind nach der lukanischen Definition in Apg 1,21 eben die Apostel. Ihre Lebenszeit liegt für ihn sichtlich in der Vergangenheit. Er legt allen Wert darauf, ihren Kreis abzugrenzen, weshalb er die Bezeichnung „Apostel“ auf die Zwölf beschränkt. Sie bleiben bereits im 2. Teil der Apostelgeschichte dahinten, während Paulus, der für Lukas nicht Apostel ist, als Repräsentant der nachapostolischen Zeit hervortritt.

b) Anders klingt das *Nachtragskapitel* des Johannesevangeliums, das zusammen mit jenem um 90—100 veröffentlicht wurde. In Joh 21,24 wird der sogenannte Lieblingsjünger als der historische Augenzeuge und als Verfasser des Evangeliums genannt. Hier wird also beansprucht, daß noch ein Menschenalter über Paulus hinaus ein apostolischer Zeuge lebt.

c) Diese Vorstellung wird jedoch durch das Johannesevangelium selbst nicht bestätigt: Vor dem Nachtragskapitel ist der Lieblingsjünger nicht eine historische Gestalt, sondern der Typ des wahren Jüngers und in diesem Sinn Gewährsmann des Evangeliums. Hier wird vor allem beansprucht, daß dieses Evangelium *das Zeugnis dessen wiedergibt, der Jesus wirklich verstanden hat* (Joh 13,25 f; 19,35; 20,8). Daneben soll vielleicht auch auf einen persönlichen Zeugen, der Gewährsmann dieser Überlieferung war, hingewiesen werden<sup>2</sup>.

d) So konstatieren wir hinsichtlich unserer Frage schon in der nachpaulinischen Zeit selbst ein differierendes Selbstverständnis. Gehen wir über die ntl. Schriften hinaus zu den sogenannten *Apostolischen Vätern*, deren früheste Schrift gleichzeitig mit dem Johannesevangelium entstand, so ist zu beobachten: Diese blicken durchweg auf die Zeit der Apostel zurück (z. B. 1 Clem 5,3ff; 42,1; 2 Clem 14,2; Ign Eph 13,1 f; Pol 6,3; Herm vis III,5; sim IX, 17). Auch das Bewußtsein, über unmittelbare und echte Jesusüberlieferung zu verfügen, tritt nicht mehr wie in Lk 1,

<sup>2</sup> Ähnlich zuletzt auch Oscar Cullmann, *Der johanneische Kreis*, 1975, 80 ff; zum Problem vgl. die zu § 49,1 genannte Lit.!

1—4 hervor. Das schließt nicht aus, daß die Jesusüberlieferung praktisch weiterhin frei nach dem Gedächtnis zitiert wurde<sup>3</sup>.

e) Daraus ergibt sich zunächst: *Für die Beteiligten selbst ist die untere Grenze der apostolischen Zeit fließend.* Entscheidend ist dabei, daß die nachpaulinische ntl. Literatur eine *Übergangssituation zwischen zwei Polen* dokumentiert: Auf der einen Seite steht die *Zeit der ersten Zeugen*, die literarisch allein von Paulus repräsentiert ist, auf der anderen Seite die *Situation der werdenden frühkatholischen Kirche*, die von den Apostolischen Vätern, wie dem 1. Clemensbrief und Ignatius, repräsentiert wird. *Was in dem Zwischenfeld als „apostolisch“ zu gelten hat, muß nach theologisch-historischen Kriterien ermittelt werden.*

*Apostolisch ist, allgemein gesagt, was unmittelbares und echtes Christuszeugnis ist.* Was als „apostolisch“ zu gelten hat, war von den ersten Anfängen an nie vorgegeben; es mußte immer erst entschieden werden. Paulus schrieb die meisten seiner Briefe, um diese Entscheidung für sich zu erkämpfen. Die seit dem 2. Jh. durch die Jahrhunderte laufende Vorstellung, daß die apostolische Zeit eine Zeit idealer Einheit und Reinheit der Kirche war, ist ein positivistisches Idealbild.

## 2. Die theologische und historische Problematik der ausgehenden apostolischen Zeit

Nach welchen Kriterien sollen wir aber nun die literarischen Äußerungen dieser Übergangszeit theologisch bewerten?

Auch diese Frage impliziert historische und theologische Gesamturteile, die im Verlauf der Forschungsgeschichte recht unterschiedlich ausfielen.

a) Die theologische Problematik wurde in den Auseinandersetzungen über die Grenzen des Kanons in der frühen Kirche und dann neu in der *Reformation* bewußt. Diese beobachtete, daß die Kirchenlehre des mittelalterlichen Katholizismus dem paulinischen Evangelium widerstreitet. Ihre Kirchengeschichtsschreibung fragte nach den Anfängen dieser Differenz und kam in den Magdeburger Centurien zu dem Schluß: Seit Beginn des 2. Jh. beginnt ein Abfall von der apostolischen Wahrheit! Im Gegensatz dazu war die katholische Forschung durchweg geneigt, den Weg von Paulus zur Konstituierung der katholischen Kirche am Ende des 2. Jh. als eine positiv fortschreitende konsequente Entfaltung zu sehen; diese Perspektive betont z. B. der katholische Exeget *Rudolf Schnackenburg*<sup>4</sup>. Die neuere protestantische Forschung neigt hingegen dazu, diese Entwicklung als Depravation zu beurteilen, und für *Rudolf Bultmann* setzt diese Depravation nicht erst im 2. Jh., sondern bereits mit Lukas ein!

b) Mit dieser theologischen Betrachtungsweise kreuzt sich die *historische*. Seit Beginn der historischen Schriftforschung bestand eines ihrer Hauptthemen darin, den Weg von

<sup>3</sup> Diesem komplexen Sachverhalt werden weder Hans Conzelmann, *Theol.* 322, noch Helmut Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, 1957, gerecht.

Jesus bis zur Konstituierung der katholischen Kirche als historische Entwicklung einsichtig zu machen: Dieser Weg dürfe weder als theologischer Abfall noch als theologische Entfaltung beurteilt, sondern müsse als historische Entwicklung erklärt werden. Aus dieser Intention entstanden die großen Entwürfe der Frühgeschichte des Christentums, vor allem innerhalb der „rein historischen“ Richtung der Forschung. Jeder dieser Entwürfe bedeutete ein Gesamturteil über das ntl. Schrifttum, das jeder Schrift und jeder Äußerung ihren Platz zuwies. Die großen Marksteine waren die Entwürfe *Ferdinand Christian Baur's*, *Albrecht Ritschls*, der *Religionsgeschichtlichen Schule* und der ihr folgenden Schule *Rudolf Bultmann's*<sup>5</sup>.

### 3. Versuch einer Bestimmung der nachpaulinischen Zeit

#### a) Die geschichtliche Ausgangssituation

Die nachpaulinische Zeit — wir verwenden im folgenden diesen Terminus, der historisch präziser ist als der Begriff „nachapostolische Zeit“ — setzt mit drei einschneidenden geschichtlichen Ereignissen ein, die sich chronologisch zwischen den Jahren 63 und 70 vollzogen und die geschichtliche Situation der Kirche grundlegend veränderten, nämlich dem *Martyrium der maßgeblichen Apostel*, der *Zerstörung Jerusalems* und der *neronischen Verfolgung*.

1. Zwischen 60 und 64 endeten die drei profiliertesten Vertreter des Frühchristentums als Märtyrer: Paulus, Petrus und der Herrenbruder Jakobus, die z. B. Gal 2,9 als die entscheidenden Repräsentanten der Ökumene beim Apostelkonzil genannt werden. Das Wirken des Paulus, der durch seine Briefe dem ganzen Kirchengebiet zwischen Kleinasien und Rom entscheidende Impulse vermittelte, erlosch ebenso wie der Einfluß des Jakobus und Petrus, auf den Paulus nicht nur im syrischen Antiochien, sondern auch in Galatien und in Korinth stieß.

Mit diesen ökumenischen Gestalten schwand der organische Zusammenhang der christlichen Bewegung. Die regionalen Kräfte traten hervor, so daß die kirchliche Entwicklung fortan in den einzelnen Gebieten unterschiedliches, je eigenes Gesicht annahm. Die kirchliche Situation entwickelte sich im palästinisch-syrischen Raum anders als im westlichen Kleinasien und dort wieder anders als in Griechenland und Italien. Man sah die Mission nicht mehr, wie noch Paulus nach Röm 15,19 ff, als ein apokalyptisches Gesamtgeschehen, das wie die Sonne von Osten nach Westen die Ökumene durchleuchtet, sondern als ein geschichtliches Einzelgeschehen am Ort, das sich in vielen Einzelbegegnungen im Alltag verifiziert.

<sup>4</sup> Neutestamentliche Theologie, 1963, 14.

<sup>5</sup> Darstellung und Kritik dieser Entwürfe bei Goppelt, Christentum und Judentum, 3—10; vgl. auch ders., Apostolische Zeit §§ 15—25.

2. Der *Untergang Jerusalems* und des Tempels im Jahre 70 bedeutete den tiefsten Einschnitt in der Jahrtausende umfassenden Geschichte des jüdischen Volkes. Die Katastrophe hatte auf die Kirche eine doppelte Auswirkung: Die judenchristliche Kirche in Palästina wurde auf das Existenzminimum hinabgedrückt. Sie verlor dadurch jeden Einfluß auf die hellenistische Heidenkirche zwischen Antiochien und Rom. Lediglich einzelne Vertreter der palästinischen Kirche, die nach Syrien und in die Asia auswanderten, haben dort noch vielfach prägend gewirkt; aber ihre Wirkung erlosch mit dieser Generation. Die für die paulinische Zeit charakteristische und so bedeutsame Polarität zwischen dem palästinischen Judenchristentum und dem hellenistischen Christentum war nunmehr vergangen.

Wie das Judenchristentum, so trat auch das Judentum selbst für die Kirche zurück. Das Judentum, das sich nach der Katastrophe neu konstituierte, schloß sich nach außen ab, vor allem gegen die Kirche. Das schloß freilich nicht aus, förderte vielmehr, daß Traditionen des hellenistischen, aber auch des palästinischen Judentums je länger desto mehr auf literarischem Wege in das Christentum einströmten. Das Christentum sog im Laufe des 2. Jh. vor allem die jüdischen Traditionen auf, die von dem sich konstituierenden rabbinischen Judentum abgestoßen wurden, die Apokalyptik ebenso wie die Literatur des hellenistischen Judentums, auch des jüdischen Täuferturns.

3. Wie sich das Verhältnis der Kirche zum Judenchristentum und Judentum nach 70 in wenigen Jahren grundlegend änderte, so auch das *Verhältnis zur hellenistischen Welt des römischen Imperiums*. Diese Veränderung wurde durch ein drittes Ereignis aus diesen Jahren angezeigt und ausgelöst, nämlich durch die sogenannte *Neronische Verfolgung* im Jahre 64.

In der paulinischen Zeit galten die Christen der Öffentlichkeit gemeinhin als eine jüdische Sekte und genossen gleich den Synagogen den Schutz der *religio licita*. Weder in den Korintherbriefen noch im Römerbrief werden Konflikte mit der hellenistischen Umwelt erwähnt. Alle übrigen Konflikte hatten lokalen Charakter. Auch das Vorgehen Neros war zunächst ein lokaler Willkürakt, der freilich bereits eine veränderte Situation voraussetzte: Er verdächtigte die Christen, den Brand Roms gelegt zu haben, um sich zu entlasten. Das war nur möglich, weil die Christen damals bereits in der Welthauptstadt und in den Provinzen beim Volk als Außenseiter der Gesellschaft galten. Der durch den Vorgang in der Welthauptstadt in die Öffentlichkeit des ganzen Imperiums hinausgetragene Verdacht fiel so überall auf fruchtbaren Boden. Seitdem waren die Christen als eine eigene Religion bekannt und mit einem entsprechend diskriminierenden Vorzeichen behaftet.

So veränderten zwischen 63 und 70 drei historische Ereignisse und ihre Auswirkungen die geschichtliche Situation der Christenheit in der ganzen Ökumene in einschneidender Weise. Hand in Hand damit gingen ebenso tiefgreifende Veränderungen der inneren Struktur des christlichen Glaubens.

## b) Strukturveränderung der Glaubenshaltung

Das Selbstverständnis christlicher Existenz wurde seit den 60er Jahren vor allem durch zwei Faktoren verändert.

1. In der Missionswissenschaft kennt man das *Problem der „zweiten Generation“*<sup>6</sup>. In jeder durch Pioniermissionare entstandenen Gemeinde bringt der Übergang von der 1. zur 2. Generation bestimmte typische Probleme und Strukturveränderungen mit sich: Die zweite Generation versucht zu institutionalisieren, was die erste in dynamischem Vollzug gestaltet hat. Das Schwinden lebendiger Substanz wird durch Ritualismus und Gesetzmäßigkeit kompensiert. Das ist zum Teil ein zwangsläufiger Vorgang; denn eine Bekehrungsbewegung ist als solche nicht auf die Dauer durchzuhalten.

Auch in der zweiten christlichen Generation traten diese typischen Probleme auf: Die in der Anfangszeit sehr bewegten Formen kirchlichen Lebens verfestigten sich; das gilt von der Verfassung wie von der Gestaltung des Gottesdienstes und der Frömmigkeit. Zugleich machte sich die Tendenz bemerkbar, sich wieder an die Lebensformen der Umwelt anzupassen, aus denen man sich bei der Bekehrung gelöst hatte; die Frage des Konformismus wurde in den Gemeinden ein prägnantes Problem. Diese generellen Probleme der zweiten Generation verschärfen sich durch einen spezifisch urchristlichen Aspekt.

2. Der andere wichtige Faktor war die *Parusieverzögerung*. Als das Matthäusevangelium um 80 in den Gemeinden verbreitet wurde, verstand es jedermann allegorisch, wenn im Gleichnis vom schlechten Knecht erzählt wurde: „Und er sprach in seinem Herzen: Mein Herr verzieht; und er fing an, seine Mitknechte zu schlagen, aß und trank mit den Trunkenen“ (Mt 24,48). Denn dieser Satz kennzeichnete die Situation: *Das Verziehen der Parusie, nicht etwa die Enttäuschung der Naherwartung, veranlaßte ein Zurücksinken in weltförmiges Leben.* Diese These ist so zu explizieren:

Die von *Albert Schweitzer* und der religionsgeschichtlichen Schule entwickelte „konsequente Eschatologie“ entwickelte die Vorstellung, daß das Urchristentum in der ersten Generation von einer enthusiastischen Naherwartung bestimmt gewesen sei,

---

<sup>6</sup> Walter Freytag, *Das Problem der zweiten Generation in der jungen Kirche*, in: ders., *Reden und Aufsätze I*, 1961, 245—257.

deren Enttäuschung dann in der zweiten Generation eine tiefgreifende Krise und eine totale Veränderung des christlichen Selbstverständnisses verursacht habe. *Martin Werner* leitet in seinem Buch „Die Entstehung des christlichen Dogmas“ (1941) die gesamte Wendung des Christentums hin zur katholischen Kirche aus der Enttäuschung der Naherwartung ab. Auch in der Schule *Bultmanns* blieb man diesen Vorstellungen der konsequenten Eschatologie nahe; z. B. sieht die Monographie von *Erich Gräßer*, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte (1957), in dem Schwinden der Naherwartung das gewichtigste Motiv für die Gestaltung der synoptischen Evangelien. *Hans Conzelmann*<sup>7</sup> rückt mit gutem Grund von dieser Sicht ab. Sie ist nämlich aus der Literatur der nachpaulinischen Zeit nicht nur nicht zu belegen, sondern wird durch sie deutlich widerlegt! Das Ausbleiben der Parusie wird in der Literatur der nachpaulinischen Zeit nur ganz vereinzelt als Problem empfunden. Eine Frage der Gemeinde nach der Parusie wird nur selten und durchaus am Rande angesprochen; so in Jak 5,8 f; Hebr 10,36—39; 1 Clem 23; 2 Clem 11; 2 Petr 3. Zugleich ist festzustellen, daß die Ankündigung der Nähe in dieser Literatur keineswegs verschwindet, sie wird bis ins 2. Jh. hinein vielmehr immer wieder mehr oder minder betont wiederholt. Es bleibt nicht bei 1 Kor 7,29 ff und Röm 13,11; es folgen vielmehr 1 Petr 4,7; Jak 5,8 f; Hebr 10,36—39; Offb 22,20; Did 10,6; 1 Clem 23,5; 2 Clem 12,1,6; Barn 4,3; Herm vis III, 8, 9; sim IX, 12, 3; X, 4, 4. Nur in zwei großen Schriften jener Epoche fehlt der Hinweis auf die Nähe, nämlich im lukanischen Geschichtswerk und im Johannesevangelium.

So ist nicht eine Enttäuschung der Naherwartung das Problem der zweiten Generation, sondern das praktische Verziehen der Parusie, mit anderen Worten die *Dehnung der Zeit*. Und zwar darum, weil die Christen sich durch die totale Umkehr in die eschatologische Existenz gerufen sahen. Mit anderen Worten: Die Gebote der Bergpredigt haben sie aus der herkömmlichen Lebensform gelöst und sie in der Gesellschaft zu Fremdlingen gemacht (1 Petr 1,1). Zugleich aber wurden sie verpflichtet, nicht — wie etwa die Qumrangemeinde — aus der Gesellschaft zu emigrieren, sondern weiterhin in der Ehe, in der Familie, im Beruf und im politischen Leben zu bleiben. Sie standen einerseits in der eschatologischen Existenz, von der gilt: „Hier ist nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau“ (Gal 3,26 ff; vgl. Kol 3,11), andererseits wurde ihnen zugleich die Weisung gegeben: „Ein jeder bleibe in seinem Stand, in dem er (zum Glauben) berufen wurde“ (1 Kor 7,20). So ergab sich eine starke Spannung zwischen der Berufung in die neue Existenz der eschatologischen Freiheit und der bleibenden Bindung an die Strukturen des geschichtlichen Lebens. Sie auf die Dauer durchzuhalten war das eigentliche durch die verziehende Parusie gestellte Problem. Es wird fortgesetzt in der nachpaulinischen Literatur angesprochen; denn überall trat in den Gemeinden die Neigung auf, sich wieder den alltäglichen Lebensformen der Umwelt anzupassen. Musterbeispiele für diese Problematik sind der Hebräerbrief (Hebr 12,12 f) und der Hirt des Hermas.

<sup>7</sup> Theol. § 40.

3. Das Langwerden der Zeit machte auch die Erhaltung der *Verkündigungstradition*, von der die Kirche lebte, zum Problem, nämlich die Bewahrung der Jesusüberlieferung und der Kerygmatradition. Man begann darüber zu reflektieren, wie diese Traditionen unverfälscht erhalten werden konnten. Mit aus diesem Interesse schrieb Lukas sein Geschichtswerk (Lk 1,1—4), und auch bei der Abfassung der übrigen Evangelienliteratur dürfte es im Hintergrund gestanden haben. Die Erhaltung der *parathēkē*, der anvertrauten apostolischen Lehre, ist das Hauptthema der Pastoralbriefe. Als Lösung dieser Frage wurden in der frühkatholischen Kirche schließlich der neutestamentliche Kanon, die *regula fidei* und die Sukzession der Bischöfe herausgestellt.

So werden geschichtliche Voraussetzungen und kirchlich-theologische Fragestellungen sichtbar, von denen die nachpaulinische Zeit ausgeht. *Die Art, wie diese Fragen gestellt und zunächst gelöst werden, ist das entscheidende und sachgemäße theologische Kriterium, nach dem wir die uns erhaltenen theologischen Äußerungen dieser Epoche gruppieren und insgesamt die Grenze dieser Epoche ermitteln können.*

#### 4. Theologische Gruppierungen und literarische Formen der nachpaulinischen Zeit

a) An der aufgewiesenen Fragestellung selbst wird zunächst die untere Grenze unserer Epoche sichtbar: Die aufgewiesene Fragestellung beschäftigt die Kirche während der zweiten und dritten Generation, d. h. bis etwa 120 n. Chr. Nachher melden sich bei den Apologeten, den frühkatholischen Vätern wie den großen gnostischen Schulen neue Fragestellungen. Auch die Art, in der die Fragestellung zunächst aufgegriffen wird, ist in diesem Zeitraum konform. Sie wird formal vor allem *in drei literarischen Formen* beantwortet, nämlich 1. in der Redigierung der *Evangelienüberlieferung*, 2. in einer dem formalen Vorbild des Paulus folgenden *Briefliteratur* (der Brief ist eine christliche Literaturgattung geworden; die Briefe dieser Epoche sind vielfach mehr Traktate, Episteln, als eigentliche Briefe), 3. in *Apokalypsen*.

b) Durch diese den Gattungen nach gleichartige Literatur verläuft nun seit dem ausgehenden 2. und endgültig seit dem 4. Jh. *die Grenze des Kanons*. Diese Literatur ist uns nämlich teils in den nachpaulinischen Schriften des NT, teils in den Schriften der Apostolischen Väter überliefert. Die Grenze des Kanons ist bis ins 4. Jh. gerade im Bereich dieser Schriften fließend: Einerseits war in der abendländischen Kirche die Kanonizität des Jakobusbriefes, des 2. Petrusbriefes und des Hebräerbriefes, im Osten die der Offenbarung angefochten. Andererseits wurden mehrere Schriften der Apostolischen Väter lange Zeit im Gottesdienst

gelesen und in Ausgaben des NT weitergegeben, so der Barnabasbrief in Syrien, der 1. und 2. Clemensbrief vielfach im Osten, der Hirt des Hermas im Westen, mehrfach auch die Didache und die Petrusapokalypse. War es sachlich berechtigt, daß der Osterfestbrief des Athanasius von 367 die Grenze des Kanons an der Stelle zog, an der sie sich bis heute durchgesetzt hat?

Die Grenze ist nicht durch ein *zeitliches Datum* fixiert: Die Schriften der Apostolischen Väter sind zwar weithin, aber keineswegs sämtlich jünger als die späteren ntl. Schriften. Läßt sich die Grenze dann nach anderen Kriterien bestimmen? Im 4. Jh. fragte man nach der *apostolischen Abfassung*. Dieses Kriterium entfällt für uns aus historisch-kritischen wie aus theologischen Gründen. Wir können nur das eben ermittelte Kriterium anwenden, indem wir fragen: *Wie werden die kirchlich-theologischen Schlüsselprobleme der Epoche bewältigt?*

Vergleicht man die sachlichen Antworten, die vom 1. Petrusbrief bis zum 2. Petrusbrief und zum 2. Clemensbrief auf die von der kirchlichen Situation gestellten Fragen gegeben werden, so zeichnet sich ein bemerkenswerter Unterschied ab: Der Hebräerbrief z. B. setzt der Erschlaffung in der Gemeinde nichts entgegen als eine neue Verkündigung der eschatologischen Heilsbotschaft, er setzt alles auf die Macht des Wortes; Hermas aber versucht ihr durch ein pädagogisch-gesetzliches Bußsystem zu begegnen. Dieses System ist in nuce das Bußsystem der gegen Ende des 2. Jh. hervortretenden katholischen Kirche. Aus dieser Beobachtung ergibt sich das Urteil: Hermas ist frühkatholisch, der Hebräerbrief dagegen „apostolisch“. *Apostolisch ist demnach, was mit der von Jesus zu Paulus verlaufenden theologischen Grundlinie übereinstimmt und diese Verkündigungstradition noch unmittelbar aus mündlicher Überlieferung reproduziert*. Genau entsprechende Unterschiede lassen sich zwischen Lukas und dem 1. Clemensbrief, zwischen Johannes und Ignatius feststellen. Es zeigt sich, daß die Grenze zwischen „apostolischen“ und „frühkatholischen“ Lösungen ungefähr dort verläuft, wo im 4. Jh., wenn auch aus vielfach sekundären Gründen, die Grenze des Kanons gezogen wurde.

*So entwickelt die Literatur, die von der frühkatholischen Kirche rezipiert wurde, für die Probleme ihrer Zeit immer wieder zwei gleichartig differierende Lösungen, die „apostolische“ und die „frühkatholische“.*

c) Daneben wird in den östlichen Kirchengebieten eine *dritte Lösung* angeboten, nämlich die *gnostische*. Sie proklamiert gegenüber der Verweltlichung eine scheinbar konsequente Entweltlichung; praktisch löst sie die Spannung zwischen eschatologischer und geschichtlicher Existenz zugunsten einer pneumatischen Übernatur auf, die teils mit Askese, teils mit Libertinismus verbunden ist. Dieser Anthropologie entspricht in der



Christologie der Doketismus. In dieser einseitig pneumatischen Weise löst sie auch das Traditionsproblem: Sie setzt den Episkopen und Presbytern des Frühkatholizismus den freien pneumatischen Lehrer und Propheten entgegen und der *regula fidei* die pneumatische Geheimtradition. Die Auffassungen dieser gnostischen Bewegung kennen wir allerdings für jene Epoche nur aus ihrer Bestreitung. Von gnostischen Schriften ist uns so gut wie nichts erhalten; die großen Funde von *Nag Hammadi* stammen aus späterer Zeit. In jener Epoche wird die gnostische Bewegung vertreten von den Gegnern, gegen die sich die Pastoralbriefe, die Offenbarung, der 1. Johannesbrief, Ignatius, der Judasbrief und der 2. Petrusbrief wenden. Soziologisch tritt die Gnosis in unserer Zeit noch wie in ihren Vorformen in Korinth nach den Korintherbriefen oder in Kolossä nach dem Kolosserbrief als Bewegung innerhalb der Gemeinde auf, nicht wie später als geschlossene Schule oder Gruppe.

d) Neben der apostolischen, der frühkatholischen und der gnostischen Strömung steht in jener Zeit schließlich ein *Judenchristentum*, das in Palästina und Ägypten lokalisiert ist und sich immer mehr vom hellenistischen Christentum distanziert. Von diesem ebionitischen Judenchristentum sind uns nur wenige Dokumente erhalten<sup>8</sup>.

Im folgenden soll das theologische Kerygma der einzelnen ntl. Schriften aus dieser Epoche genauer dargestellt werden. Die vergleichbaren Schriften der Apostolischen Väter sollen dabei nur als Hintergrund kurz einbezogen werden. Und zwar wollen wir in der Weise verfahren, daß wir zunächst in einem ersten Kapitel *die beiden entscheidenden Stellungnahmen zur Situation der Christen in der Gesellschaft* analysieren, nämlich den 1. Petrusbrief und die Offenbarung. Auf diese Weise wird die soziologische Dimension der kirchlichen Situation und ihre theologische Bewertung sichtbar. Wir erhalten dadurch einen anschaulichen Rahmen für die innerkirchlichen und innertheologischen Vorgänge, die wir dann in weiteren Kapiteln aufgeteilt *nach Kirchengebieten* darstellen wollen.

<sup>8</sup> Vgl. zum Ganzen Goppelt, *Apostolische Zeit*, § 18.

## KAPITEL I

# Die Christen in der Gesellschaft

### § 43: Die Verantwortung der Christen in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief

Edward Gordon Selwyn, *The First Epistle of St. Peter*, 1952; Karl Hermann Schelkle, *Die Petrusbriefe und der Judasbrief*, Herder-K XIII, 2, 1961; John Norman Dawidson Kelly, *The Epistles of Peter and of Jude*, 1969. — *Zu 1*: Leonhard Goppelt, *Apost. Zeit*, § 15,1; John Hall Elliott, *The Elect and the Holy*, 1966. — *Zu 2 und 3*: Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961; Hans-Ulrich Minke, *Die Schöpfung in der frühchristlichen Verkündigung nach dem 1. Clemensbrief und der Areopagrede*, Diss. Hamburg, 1966 (27—66); Leonhard Goppelt, *Christol.* 102—136; Peter Stuhlmacher, *Christliche Verantwortung bei Paulus und seinen Schülern*, *EvTheol* 28 (1968), 165—186 (bes. 173—183); Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, 1970, 69—88. 101—104; Karl Philipps, *Kirche in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief*, 1971; Leonhard Goppelt, *Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik nach dem 1. Petrusbrief*, in: *Neues Testament und Geschichte*, Festschr. f. O. Cullmann, hg. v. H. Baltensweiler und B. Reicke, 1972, 285—296; ders., *Prinzipien neutestamentlicher und systematischer Sozialethik heute*, in: *Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft*, hg. v. J. Baur, L. Goppelt, G. Kretschmar, 1973, 7—30. — *Zu 3 c (Haustafeln)*: Karl Weidinger, *Die Haustafeln*, 1928; Martin Dibelius, *Exkurse zu Kol 4,1 und Eph 5,14 in Hdb.*; David Schroeder, *Die Haustafeln*, Diss. Hamburg (masch.) 1959; Gerhard Delling, *hypotassō*, *ThW* VIII, 40—47; Erhard Kamlah, *Hypotassēsthai in den neutestamentlichen „Haustafeln“*, in: *Verborum Veritas*, Festschr. f. G. Stählin, hg. v. O. Böcher u. K. Haacker, 1970, 237—243; Leonhard Goppelt, *Jesus und die „Haustafel“-Tradition, in: Orientierung an Jesus*, Festschr. f. J. Schmid, hg. v. P. Hoffmann, 1973, 93—106; James E. Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*, 1972. — *Zu 4*: Wolfgang Nauck, *Freude im Leiden*, *ZNW* 46 (1955), 68—80; Eduard Schweizer, *Erniedrigung* (bes. 21—33); Eduard Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, 1963<sup>2</sup>; ders., *Paränese und Kerygma im 1. Petrusbrief*, in: ders., *Die Einheit des Neuen Testaments*, 1973, 307—328; Helmut Millauer, *Die Leidenstheologie des 1. Petrusbriefes*, Diss. München (masch.) 1975. — *Zu 5*: Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, 1962; Rudolf Bultmann, *Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief*, in: ders., *Exegetica*, 1967, 285—297; Reinhard Deichgräber, *Gottes hymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, (77 f. 140 ff); Klaus Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, 1973<sup>2</sup> (83—85. 161—164).

### 1. Vorbemerkung: Die Entstehungssituation

a) Der Brief ist von Rom aus an die Christen Kleinasiens gerichtet: die in der Zusage 1,1 genannten Gebiete sind die römischen Provinzen Kleinasiens, während das in 5,13 als Abfassungsort genannte „Babylon“ Deckname für Rom sein dürfte. Der Brief will nach 5,12 von Petrus durch Silvanus geschrieben sein. Denkbar ist, daß er tatsächlich von jenem Silas verfaßt wurde, der nach Apg 15,22 aus Jerusalem stammte und Paulus auf seiner 2. Missionsreise begleitete (Apg 15,40; 2 Kor 1,19).

b) Die Entstehungszeit muß jedoch unabhängig davon aus der *Situation*, die er voraussetzt, erschlossen werden. Die Christenheit hat sich bereits über ganz Kleinasien ausgebreitet; das ist frühestens 20 Jahre nach Beginn der paulinischen Mission, also von 65 an, denkbar. Die Lage der Christen ist in der ganzen Ökumene durch soziale Diskriminierung gekennzeichnet. Und zwar handelt es sich tatsächlich um Diskriminierung, nicht, wie herkömmlich gesagt wurde, um Verfolgung. Über die Situation der Christen in der Gesellschaft läßt sich nämlich dem Brief Folgendes entnehmen:

1. Die Christen werden nicht etwa planmäßig von staatlichen Behörden aufgespürt und vor Gericht gebracht. Die Anfeindungen gehen vielmehr von ihrer Umwelt, von der Gesellschaft, aus.

2. Das folgt aus der Art der Bedrängnis: Die Anfeindungen bestehen zunächst in gehässigen Anschuldigungen (2,12; 3,15 f), die allerdings von Fall zu Fall auch schon eine Vorführung der Christen vor Gericht veranlassen können. Man kann also allein schon wegen seiner Zugehörigkeit zur christlichen Religion „leiden“ müssen. „Niemand unter euch leide als ein Mörder oder Dieb, als Verbrecher oder Aufrührer. Leidet er aber als Christ (*bōs Christianos*), so schäme er sich dessen nicht . . .“ (4,15 f).

3. Warum werden die Christen von der Gesellschaft in dieser Weise diskriminiert? Die Antwort eröffnet grundsätzliche, nicht geschichtlich zufällige Perspektiven: 1 Petr 4,3 f erklärt: „Es ist genug, daß ihr die vergangene Zeit über den Willen der Heiden ausgeführt habt . . . Darüber sind sie befremdet, daß ihr euch jetzt nicht mehr in dieselbe Flut eines heillosen Lebens hineinstürzt, und lästern.“ Diese Motivierung gibt die Einstellung des hellenistischen Menschen polemisch, aber grundsätzlich zutreffend wieder.

*Philostratos* bemerkt über die Juden (*Vita Apollonii II*, 3): „Sie sind uns ferner als Susa und die Inder; denn sie teilen unser Leben nicht. Sie teilen mit anderen Menschen weder Mahlzeiten noch Verträge, weder Gebete noch Opfer.“ Diese Distanzierung der Juden wurde bei den Heiden zwar grundsätzlich toleriert, weil sie als völkische Eigenart galt; denn es entspricht zwar nach Celsus (*Orig c Cels* 5,34) der Weltordnung, wenn jedes Volk seine ererbte Religion und Sitte bewahrt und die anderen toleriert, nicht aber, daß es wie die Juden einen Absolutheitsanspruch erhebt (*Orig c Cels* 5,41). Offensichtlich verstießen auch die Christen in den Augen der heidnischen Umwelt gegen diese Grundregeln hellenistischer Weltanschauung: Sie vergingen sich gegen das Prinzip der Harmonie und des friedlichen Zusammenlebens (*harmonia* und *eivēnē*), das nach der Popularphilosophie dem Menschen durch die Natur gewiesen wird<sup>1</sup>. Daher mußte es im Alltag Widerspruch und Verdächtigung auslösen, wenn sich nun nicht An-

<sup>1</sup> Minke (§ 43 Lit.), 24 ff.

gehörige eines fremden Volkes der Juden, sondern eigene Mitbürger, Bekannte und Verwandte als Christen persönlich von der Lebensweise in ihrer Umwelt distanzieren und den schon bei den Juden anstößigen Absolutheitsanspruch ihrer Religion spüren lassen. Das Christentum mußte mehr oder minder als das erscheinen, als was es *Celsus* immer wieder kennzeichnete, als die *stasis*, die Rebellion gegen die göttliche Harmonie (Orig c Cels 5,33 ff.41; 8,14), in der alle tolerant in grundsätzlichem Synkretismus miteinander zusammenleben, und d. h., das Christentum erschien als ein „neuer gemeingefährlicher Aberglaube“. Dieser Konflikt prägte nicht zufällig, sondern sachlich notwendig die gesellschaftliche Situation der Christen, bis nach 300 Jahren die hellenistische durch eine christliche Weltanschauung abgelöst wurde; im 1. Petrusbrief tritt er erstmals in Erscheinung.

4. Wann war dieses Stadium in der geschichtlichen Entwicklung erreicht? Die Paulusbriefe und die Berichte der Apostelgeschichte über die paulinische Zeit setzen eine grundsätzlich andere Lage voraus. Hier haben die Konflikte mit der Umwelt und mit den römischen Behörden durchweg lokalen und persönlichen, nicht jedoch grundsätzlichen Charakter. Die Christen erscheinen ihrer Umwelt gleich den „Gottesfürchtigen“ als Anhängsel an die Synagogengemeinde, an die grundsätzlich geduldete Religion der Juden. Für den 1. Petrusbrief aber sind die Christen der Öffentlichkeit unter der eigenen, neuen Bezeichnung *Christianoi* bekannt (4,16). Diese Bezeichnung entwickelte sich nach Apg 11,26 überall dort, wo sich das Christentum auch für Außenstehende als eigene Religion vom Judentum abhob.

Dieses Stadium zeichnet sich für die Öffentlichkeit des Imperiums, wie vorher schon bemerkt, erstmals durch die neronische Verfolgung ab. Über sie berichtet Tacitus um 110 im Rückblick (Annalen XV, 44): „Daher schob Nero, um das Gerücht (er habe Rom in Brand stecken lassen) zum Verstummen zu bringen, Schuldige unter . . . nämlich die ohnehin wegen allerlei Schändlichkeit verhassten Menschen, die beim Volk Christianiennes heißen . . . So wurden zuerst die aufgegriffen, die gestanden (daß sie Christen seien); darauf auf Grund ihrer Aussagen eine ungeheure Menge, die nicht so sehr des Verbrechens der Brandstiftung als des Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt wurden“ (vgl. § 3,4). Der Nonkonformismus wird als *odium generis humani* verstanden.

Wenn man diese Berichte hört, denkt man unwillkürlich an 1 Petr 2,12 und 4,15. Die Einstellung gegenüber den Christen, von der nach Tacitus die Aktion Neros ausging, hat sich nach 5,9 inzwischen über die ganze Ökumene verbreitet. Diese Situation war grundsätzlich seit der neronischen Verfolgung gegeben. Sie besteht in dieser Gestalt, bis sie sich gegen Ende der Regierung Domitians durch den Kaiserkult verschärft. Diese Verschärfung ist im 1. Petrusbrief noch nicht zu beobachten; sie spiegelt sich jedoch in der Offenbarung. Rom ist nach 1 Petr 5,13 Babylon, die Gott und seinem Volk feindliche Welthauptstadt. Das war Rom nach Offb 17,5 für die Christen seit der Neronischen Verfolgung, für die Juden nach dem 4. Esra seit der Zerstörung Jerusalems — obgleich man schon vorher die Aussagen des Danielbuches über Babylon natürlich auf Rom bezog. Erst seit Domitian aber repräsentiert Rom das Antichristentum (Offb 13; vgl. § 44,5).

Aus all dem folgt über die Abfassungszeit: Nach der Lage, die unser Brief voraussetzt, könnte er zwischen 64 und 90 geschrieben sein. Seine Situationsangaben legen nahe, mehr an den Anfang als an das Ende dieses Zeitraums zu denken; denn für die

Empfänger dieses Briefes ist der Konflikt mit der Gesellschaft noch etwas Neues und Unerhörtes: „Geliebte, laßt euch die Feuersglut, die zur Prüfung über euch gekommen ist, nicht befremden, als würde euch Fremdes zustoßen!“ (1 Petr 4,12)<sup>2</sup>

c) Der Brief wurde vielfach mißverstanden, weil man sein *Thema* nicht erkannte. Noch der letzte Kommentar in deutscher Sprache gibt als Thema an: „bereits beginnende und künftig noch wachsende Bedrängnis.“<sup>3</sup> Sicher zieht sich die Frage nach dem Christenleiden wie ein Ariadnefaden durch den Brief. Aber diese Frage ist nicht sein Thema, sondern der Anlaß der Abfassung und Folgerung aus seinem Thema. Die Leser werden in 1,1—2,11 nicht als die Verfolgten, sondern als die „erwählten Fremden in der Zerstreuung“ bzw. als „Fremde und Beisassen“ angeredet. Der Brief redet sie also auf ihre Situation in der Gesellschaft hin an; demnach ist sein Thema die heute quer durch die Ökumene diskutierte Frage nach der Verantwortung der Christen in der Gesellschaft.

## 2. Das Wesen des Christseins in der Gesellschaft

### a) Die Diasporasituation

Hält man neben die Zuschrift (1,1 f) die Anreden der paulinischen Briefe, so wird deutlich, daß hier in einer anderen Dimension geredet wird. Diese Anrede an „die erwählten Fremden in der Diaspora“ spricht gleichsam die *Horizontale christlicher Existenz* an, während die Zuschriften der paulinischen Briefe (z. B. 1 Kor 1,2: „an die Gemeinde Gottes, an die berufenen Heiligen“) die *Vertikale christlicher Existenz* vergegenwärtigen.

Die Anrede des 1. Petrusbriefes macht die *soziologische Dimension der Gemeinde* bewußt und erklärt sie an einem den Lesern geläufigen *Modell*: Als Diaspora bezeichneten sich bisher die Juden außerhalb ihres Mutterlandes Palästina zwischen Persien und Spanien in den hellenistischen Städten des römischen Reiches. Die Christen leben in ähnlicher Weise wie bisher diese jüdische Diaspora unter ihren Mitmenschen. Sie verstehen sich demnach als eine die ganze Ökumene umspannende eigene Lebensgemeinschaft, als das neue Gottesvolk (1 Petr 2,9), nicht als weltanschauliche Bewegung wie etwa die stoische Populärphilosophie, oder

<sup>2</sup> Dieser Satz gab häufig zu literarkritischen Erwägungen Anlaß, seit Rudolf Perdelwitz (Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes, 1911) die Vermutung äußerte, 1,3—4,11 sei eine Taufansprache, die später, anlässlich einer Verfolgung, durch das Trost- und Mahnwort 4,12—5,14 ergänzt und mit der Zuschrift 1,1 f als Brief in Umlauf gesetzt worden sei; vgl. hierzu Kümmel, Einleitung, 305 f. Diese Auffassung ist jedoch nicht haltbar, da der mit 4,12 einsetzende Abschnitt keineswegs eine andere Situation als das Vorhergehende voraussetzt. Daß erst ab 4,12 von eingetretene Leiden die Rede sei, wird schon durch 1,6 widerlegt. Richtig ist nur, daß der Brief Traditionsstoff in fortschreitenden Stufen entwickelt.

<sup>3</sup> Karl Hermann Schelke, Herder-K XIII/2,3.

als private Kultvereine wie die Mysterien. Deshalb bezeichnen sich die Christen vom 1. Petrusbrief an die drei ersten Jahrhunderte hindurch als Diaspora. Erst im 4. Jh. zur Zeit Konstantins erlosch diese Bezeichnung notwendigerweise.

#### b) Die eschatologische Exodugemeinde

Wodurch die Christen unter ihren eigenen Volksgenossen zu Fremden werden, wird von *einem zweiten Modell* her deutlich, das im Hintergrund der Ausführungen steht, aber nicht ausdrücklich angesprochen wird. Die Wendungen, in denen in 1,3—2,10 das Wesen des Christseins umschrieben wird, erinnern fortlaufend an die Art wie die jüdische Sondergemeinde in Qumran von sich sprach. Die Christen gleichen also in ihrem Selbstverständnis ein Stück weit jener jüdischen Exodugemeinde in der Wüste von Qumran. Gleich jener preisen sie Gott, weil er ihnen einen völlig neuen Anfang des Daseins und dadurch ein neues Leben geschenkt hat. In 1,3 heißt es: „Gepriesen sei Gott, der uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten.“ In den Dankpsalmen von Qumran bekennt der Beter ganz ähnlich von seiner Aufnahme in die Sekte: „Ich preise dich, Herr, denn du hast meine Seele aus der Grube erlöst . . . Und ich erkannte, daß es Hoffnung gibt für den, den du aus dem Staub gebildet hast zu ewigem Rat“ (1 QH 3, 19—21).

Terminologie und Sachgehalt sind also durchaus ähnlich: hier wie dort ein Neuanfang, den man nur mit einer neuen Schöpfung vergleichen kann und der die Bedeutung des Exodus hat. Die Getauften werden in 1 Petr 1,13 zum Exodus aufgerufen: „Gürtet die Lenden eures Sinnes!“ Sie leben fortan als Fremde (1,17) und deshalb bis zur Vollendung im Leiden (1,6), denn sie sind „Erwählte“ (1,1), „Heilige“ (1,16), „Volk Gottes“ (2,9). Entsprechend wird mit fast den gleichen Termini in Dam 4,1—6 von den Essenern gesagt: „Das sind die aus Israel, die umgekehrt sind, die ausgezogen sind aus dem Lande Juda . . . und die Erwählten aus Israel, . . . die am Ende der Tage bestehen werden . . . Das ist . . . die Zahl ihrer Drangsale und die Jahre ihres Aufenthalts in der Fremde . . . die Heiligen, denen Gott vergeben hat.“

Nach diesen und vielen anderen Entsprechungen ist zu vermuten, daß der 1. Petrusbrief eine frühchristliche Tradition essenischen Ursprungs aufgenommen hat, um die Christen als eine Gruppe von Menschen zu kennzeichnen, die in eine völlig neue Existenz versetzt und dadurch der Gesellschaft entfremdet wurde, eben als eschatologische Exodugemeinde.

#### c) Exodus als Glaube — nicht als Emigration

Unbeschadet dieser Entsprechung haben die Formeln hier und dort jedoch grundverschiedenen Sinn.

1. So ist die neue Existenz hier und dort verschiedener Art. Bei den Essenern bekundet sich das neue Sein in der Weise, wie es eine Theologie der Empirie seit dem Jakobusbrief (§ 45,3) immer wieder bei den Christen sucht, nämlich als eine nach festen Regeln praktizierte neue Lebensweise. Der Indikativ von 1 Petr 1,3 („Er hat uns wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung“) kann nicht als Beschreibung einer empirischen Gegebenheit mißverstanden werden, weil ihm sogleich der Imperativ von 1,13 („So hoffet völlig!“) folgt. *Diese Dialektik entspricht der Existenz aus Glauben.*

2. Und zwar folgt diese Differenz in der Struktur des neuen Seins aus seiner unterschiedlichen Wurzel: In Qumran besteht diese Wurzel im radikalisierten Gesetz, dessen kontrollierbare Realisierung durch Gnadenkräfte ermöglicht wird<sup>4</sup>. Im 1. Petrusbrief entspringt dagegen alles aus dem Evangelium von der Erlösung, die verborgen durch Kreuz und Auferstehung geschehen ist und schaubar erst in naher Zukunft hervortritt. (1 Petr 1,3 ff. 18 f; 4,7).

3. Daher ist der subjektive Ausgangspunkt dort ein jährlich beim Bundeserneuerungsfest bekräftigtes *Bekehrungserlebnis* (1 QS 1,16—3,20), hier aber die durch die Taufe erfolgte *Berufung zum Glauben*.

Am Ende des erstens Teils (2,9) und am Ende des ganzen Briefes (5,10) wird als *Berufung* bezeichnet, was in 1,3 zunächst *Wiedergeburt* genannt worden war, *Wiedergeburt und Berufung zum Glauben* entsprechen hier einander. Und zwar wird mit diesen Begriffen *der Ansatz christlicher Existenz* umschrieben.

4. Demgemäß wird Fremdingsschaft Bild für die eschatologische Existenz, in die die Christen durch den Glauben gestellt sind: Wer den Geboten der Bergpredigt und dem Ruf in die Nachfolge gehorcht, der wird dem Alltag der Gesellschaft entfremdet und bricht aus der ihm geläufigen Lebensform auf in ein neues Menschsein. Dieser Übertritt, und nicht, wie bei den Essenern, die Emigration aus der Gesellschaft, ist der den Christen gehotene Exodus.

### 3. Verantwortliches Verhalten in den Institutionen der Gesellschaft<sup>5</sup>

#### a) Die Motivierung (2,11 f)

Die Ausführungen über das Verhalten der Christen in den Institutionen der Gesellschaft setzen in 2,11 f mit zwei Sätzen ein, die motivieren,

<sup>4</sup> Qumran kennt ja durchaus das *sola gratia*. Aber die Gnade dient dort eben dazu, das radikalisierte Gesetz zu realisieren; vgl. Jürgen Becker, *Das Heil Gottes*, 1964, bes. 276 ff.

<sup>5</sup> Was gegenwärtig in soziologischer Terminologie vielfach als „Institution“ oder, in einem etwas anderen Sinn, als „Struktur der Gesellschaft“ bezeichnet wird, das

warum die Christen, obgleich sie in die Existenz der Fremdlingsschaft gestellt sind, nicht aus den Institutionen der Gesellschaft emigrieren dürfen. Der erste Satz ist ungemein ernüchternd: „Geliebte, ich ermahne euch als Fremde und Beisassen, daß ihr euch der fleischlichen Begierden enthaltet.“ *Der Gesellschaft fremd werden, bedeutet demnach für die Berufenen immer zuerst, ihrem eigenen alten Menschsein fremd werden.* Hier beginnt der Exodus!

Weil aber dieses alte Menschsein bis zum leiblichen Sterben nie dahinten liegt (4,2), müssen die Christen den Exodus aus dem alten Sein immer aufs neue durch den Glauben vollziehen, der zunächst ihr eigenes altes Menschsein überwindet, es aber nicht dahinten lassen kann. Es wäre Heuchelei, wollten sie, als läge das Alte hinter ihnen, aus der Gesellschaft emigrieren. Weit darüber hinaus aber haben sie, wie 2,12 hinzufügt, *in den Institutionen einen eigenen positiven Auftrag*: „Verhaltet euch im Zusammenleben mit den Heiden recht, damit sie, worin sie euch als Übeltäter verleumden, wenn sie eure Einstellung aus eurem Rechtverhalten ersehen, Gott am Tage der Heimsuchung preisen.“ Die Christen sollen auch durch ihr Verhalten in den Institutionen der Gesellschaft das Evangelium bezeugen, das alle Menschen retten will. Während die Qumrangemeinde sich in der Emigration als Aktionsgemeinschaft für den heiligen Krieg gegen die Ungerechten rüstet, sollen die Christen gleich ihrem Herrn unter die Menschen gehen und auch durch ihr Verhalten in Politik, Wirtschaft und Ehe bekunden, daß Gott jetzt alle in ein heiles Menschsein führen will. *Die durch die Liebe Gottes motivierte sozial-ethische Verantwortung steht hier in der Klammer der missionarischen Sendung.*

b) Das Prinzip: Rechtverhalten gegenüber jedem Geschöpf um des Herrn willen

Von den Christen wird in den Institutionen der Gesellschaft nicht etwa allgemein „Liebe“, sondern Rechtverhalten (*agathopoiin*) gefordert (2,13 f. 15.20; 3,6.17). Aber wie soll dieses Rechtverhalten aussehen?

Der Abschnitt 2,13—3,7 antwortet auf diese Frage, indem er in 2,18—3,7 die *Haustafeltradition* aufnimmt, die schon in Kol 3,18—4,1 und Eph 5,22—6,9 begegnet. Mit ihr verbindet er in 2,13—17 die ihr gleichartige über das politische Verhalten, die bereits bei Paulus in Röm 13, 1—7 auftritt. Das Prinzip dieser dem ganzen NT eigenen Sozialethik,

---

nannte man in der Reformation „die weltlichen Stände“ und in der neueren lutherischen Sozialethik von Paul Althaus bis Helmut Thielicke „Schöpfungs- oder Erhaltungsordnungen“. Die Verschiedenheit dieser Bezeichnungen signalisiert freilich einen Wechsel der Betrachtungsweisen.



die der 1. Petrusbrief aufgreift, nennt in Stichworten der einleitende Satz 2,13: „Ordnet euch jedem menschlichen Geschöpf unter um des Herrn willen!“<sup>6</sup>

c) Der Inhalt des Rechtsverhaltens: verantwortliches Bleiben in den Institutionen (die Haustafeln)

Die Christen werden gerade als Fremdlinge verpflichtet, sich in die bestehenden Institutionen hineinzustellen.

1. Das besagt zunächst das Leitwort der Haustafeltradition, das die einzelnen Weisungen an den einen Sozialpartner einleitet, nämlich *hypotagēte* (ordnet euch unter, 2,13.18; 3,1; vgl. Röm 13,1; Kol 3,18; Eph 5,24). Dieses Leitwort der ntl. Sozialethik wird den heutigen Leser leicht befremden und ihm als Ausdruck einer überholten Gesellschaftsordnung erscheinen. Ist doch für ihn etwa die Ehe nicht Unterordnung der Frau unter den Mann (Eph 5,24), sondern Partnerschaft. Dieses Bedenken trifft jedoch den Kern der Aussage nicht. Wir hören das Wort unwillkürlich von seiner Vorsilbe „unter“ her. Im NT aber liegt der Ton nicht auf der Vorsilbe, sondern auf dem Stamm *taxis* (Ordnung) oder *tassesthai* (sich ordnen).

Die Weisung richtet sich von Hause aus *nicht gegen Rebellion, sondern gegen Emigration*. Sie will primär sagen: stellt euch in die gegebene Institution hinein! Demgegenüber trägt die Vorsilbe „unter“, die der damaligen gesellschaftlichen Ordnung entspricht, keinen theologischen Akzent. Der eigentliche Sinn der Weisung bleibt also auch da bestehen, wo die Institutionen partnerschaftlich gedacht werden<sup>7</sup>.

Die Spätantike kannte, wo sie von stoischem Denken beeinflusst war, einen sehr profilierten *taxis*-Begriff, der schon sehr früh in das Christentum aufgenommen wurde. So ist nach 1 Clem 20 die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in Staat, Familie und Kirche am Kosmos als Organisationsprinzip ablesbar<sup>8</sup>. Diese Vorstellung konnte

<sup>6</sup> In seinen beiden Teilen sind gleichsam die beiden Grundsätze verbunden, die je für sich von zwei wichtigen neueren Entwürfen evangelischer Sozialethik aufgenommen wurden. Der Aufruf, sich „jedem menschlichen Geschöpf“ unterzuordnen (scil. das Gott übergeordnet hat), erinnert an die von Paul Althaus bis Helmut Thielicke vertretene Ethik der Ordnungen, während die Wendung „um des Herrn willen“ an die christokratische Ethik erinnert, die von Karl Barth bis Ernst Wolf der Ordnungsethik entgegengesetzt wurde.

<sup>7</sup> Diesem aus dem Sachzusammenhang entwickelten Begriffssinn entspricht auch der philologische Befund; vgl. Gerhard Delling, ThW VIII, 43–46. Das Wort kann demnach in der Paränese eine ganze Stufenfolge von Bedeutungen umfassen, von der Unterstellung unter die Autorität bis zum rücksichtsvollen Sich-Einfügen. Anders als Delling, der *hypotassesthai* in den Haustafeln umschreibt mit „sich einfügen in eine von Gott gesetzte Ordnung“, würde ich lieber von einem Sich-Hineinstellen sprechen. Auch sollte man besser nicht von einer von Gott gesetzten Ordnung reden, denn diese Kennzeichnung fehlt hier wie auch sonst im NT.

<sup>8</sup> Gerhard Delling, ThW VIII, 47.

zu einem Naturrecht weiterentwickelt werden. Demgegenüber aber ist in Röm 13,1 f, wo der Begriff *taxis* gehäuft auftritt, gerade nicht an eine Ordnung, die man an der Natur oder am Kosmos ablesen kann, gedacht, sondern an ein kontingent von Gott in der Geschichte gesetztes Verhältnis unter Menschen. An der einzigen Stelle, an der das NT das Substantiv *taxis* in paränetischem Zusammenhang verwendet (1 Kor 14,40), bringt Paulus diesen Begriff mit dem des Friedens zusammen, d. h. dem *shalom*, den Gott nach atl.-urchristlichen Vorstellungen will und wirkt. Und zwar ist *shalom* das rechte Verhältnis aller zueinander, das für alle Wohlsein und Leben bedeutet<sup>9</sup>. Diesem Wohlsein dienen auch die sozialen Ordnungen, wie wohl auch aus Röm 13,4 gefolgert werden kann. Aber der Friede Gottes kommt nicht durch diese Ordnungen an sich, sondern durch die Aufrichtung der eschatologischen Herrschaft (Röm 8,6; 14,17).

Die Aufforderung, sich unterzuordnen, geht im 1. Petrusbrief ebenso wenig wie bei Paulus vom Bild einer geschichtlich notwendigen oder gar einer idealen kosmisch begründeten Ordnung der Gesellschaft, sondern von der Vorstellung aus, daß der Christ den jeweiligen geschichtlichen Lebensformen verpflichtet und in ihnen verantwortlich ist.

2. Dieser Eindruck wird durch die *traditionsgeschichtliche Herkunft des Haustafelschemas* bestätigt.

Die Art, wie die Haustafeln sozialetische Weisungen geben, wie sie in Ehe, Arbeitsverhältnis und politische Ordnung einweisen, erinnert an die *Beziehungsethik* der Stoa. Epiktet z. B. lehrt seine Schüler: Wer weise geworden ist und die richtige Grundeinstellung oder Gesinnung gefunden hat, der soll sich dann auch bemühen, die *scheseis*, die Beziehungen zu anderen Menschen, zu erfüllen, in die er durch Geschick oder Wahl hineingestellt ist. Die Beziehungen werden ihm durch die „Namen“, die er trägt, gezeigt: Ich muß einer sein, „der die Beziehungen beachtet, die natürlichen wie die auferlegten, als Frommer (gegenüber den Göttern), als Sohn (gegenüber den Eltern), als Bruder, als Vater, als Bürger“ (Epiktet Diss. 3, 2, 4; vgl. auch 4, 6, 26). Die Verpflichtungen (*ta kathékonta*), die sich aus den gegebenen Beziehungen, den *scheseis*, oder, wie man auch sagen könnte, aus der Rolle im einzelnen ergeben, werden bei Epiktet nicht festgelegt, denn angemessen und richtig ist nur, was der Natur des Handelnden und der jeweiligen Beziehung zum anderen entspricht. Der Weise kann und muß die Einzelverpflichtung also selbst finden; er wird lediglich mit einer zum Nachdenken einladenden Frage auf sie verwiesen: „Du bist zuerst Mensch. Was bedeutet das? Weiterhin bist du Bürger der Welt und Teil derselben. Was ist nun die Bestimmung für den Weltbürger? Darauf denke daran, daß du Sohn bist. Was ist nun die Pflicht des Sohnes?“ (Diss. 2, 10, 1 ff).

Sicher entspricht dieses sozialetische Prinzip ein Stück weit dem Schema der Haustafeln: Beidemale werden nicht kasuistisch anzuwendende Regeln gegeben, vielmehr wird hier wie dort lediglich in eine soziale Beziehung eingewiesen, die dann in freier Verantwortung auszufüllen ist. Daher hat Karl Weidinger<sup>10</sup> im Anschluß an Martin Dibelius<sup>11</sup> seinerzeit die häufig übernommene Hypothese aufgestellt, wonach die Christen, als sie sich infolge des Parusieverzuges in der Gesellschaft einzurichten begannen, das ihnen durch das hellenistische Judentum vermittelte popularisierte Schema der stoischen Pflichtentafeln einfach übernommen und es lediglich durch den motivierenden

<sup>9</sup> Vgl. Werner Foerster, ThW II, 410 f, und Gerhard Delling, ThW VII, 30, Anm. 22.

<sup>10</sup> AaO (§ 43,3 c Lit.).

<sup>11</sup> Hdb. zu Kol 4,1 und Eph 5,14.

Hinweis auf den *kyrios* (z. B. Eph 4,17; 5,17.22; Kol 1,18.20; 1 Petr 2,13) verchristlicht hätten. Demgegenüber hat *David Schroeder*<sup>12</sup> gezeigt, daß die Haustafeln das stoische Schema nicht nur äußerlich, sondern grundlegend verchristlicht haben. Sie unterscheiden sich nämlich von den stoischen Pflichtentafeln vor allem in zweierlei: einmal im *Stil*. Die Pflichtentafeln der Stoa reden im Stil der stoischen Diatribe, die Haustafeln dagegen im Stil des apodiktischen Gottesrechtes. Sie sind durchweg *in einem bestimmten Schema stilisiert*, z. B. Eph 6,1: *Anrede* („Ihr Kinder“) — *Imperativ* („gehorchet euren Eltern“) — *Begründung* („denn das ist recht“). Wenn statt des Imperativs in 1 Petr 2,18; 3,1,7 ein Partizip steht, so ist dies rabbinische Ausdrucksweise.

Hinter diesem stilistischen steht ein tiefgehender *sachlicher Unterschied*. Für die Stoa sind die genannten sozialen Beziehungen Möglichkeiten, durch deren Auswertung sich der stoische Weise selbst verwirklicht. Dagegen ist in den Haustafeln die Erfüllung dieser sozialen Verhältnisse Gottes Gebot. Daraus folgt, daß hier ungleich weniger soziale Beziehungen angesprochen werden als in den stoischen Pflichtentafeln, nämlich nur die elementaren Formen geschichtlichen Lebens: Ehe, Familie, Arbeitsverhältnis, politische Ordnung. Auf sie kann man tatsächlich apodiktisch verpflichtet werden. Es werden also *nicht Wahlbeziehungen*, wie etwa Freundschaft, sondern *nur Strukturen bzw. Institutionen der Gesellschaft* genannt.

3. In dieser Abwandlung konnte die stoische Beziehungsethik nur deshalb aufgenommen werden, weil eine innerchristliche Überlieferung dafür den sachlichen Ansatz bot. Das frühe Christentum hat sich mit den Institutionen der Gesellschaft keineswegs erst unter dem Eindruck der Parusieverzögerung befaßt. Vielmehr hatte bereits Jesus selbst — neben seinem Ruf in die eschatologische Existenz der Nachfolge — in einer neuen Weise zu Ehe und Kaisersteuer verpflichtet (§ 11,3). Er entwickelte dabei genau das *Prinzip der Beziehungsethik*: Auf die Frage nach der Kaisersteuer z. B. hob er die Bedenken der Juden, die sich vom Gesetz und von der Erwählung Israels her ergaben, beiseite, um auf die von der Münze angezeigte geschichtliche Situation zu verweisen (Mk 12,16 f). Nach dem gleichen Prinzip antwortete Jesus auf die Frage nach dem Nächsten durch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29—37)<sup>13</sup>.

In diesem durch die Tradition vorgegebenen Sinn setzt die ntl. Sozialethik mit der Weisung ein: Die zum Glauben Berufenen sollen sich in die jeweils für sie gegebenen sozialen Ordnungen hineinstellen und sich nach deren Spielregeln verhalten (vgl. 1 Kor 7,17.20.24). Dieses sozialetische Prinzip ist ungemein beweglich, weil es von den jeweils geschichtlich gegebenen Strukturen der Gesellschaft, nicht von einem starren Naturrecht oder einer postulierten idealen Ordnung ausgeht.

4. Aber muß dieses Prinzip nicht zu einem grenzenlosen Konformismus führen, indem es die Christen veranlaßt, sich den jeweiligen gesellschaftlichen Strukturen und Spielregeln passiv anzupassen und z. B. auch die Sklaverei hinzunehmen<sup>14</sup>? Im 1. Petrusbrief beobachten wir das Gegen-

<sup>12</sup> AaO (§ 43,3c Lit.).

<sup>13</sup> Zu Mk 12,13—17 und der davon ausgehenden Tradition vgl. Goppelt, *Christol.* 208—219.

<sup>14</sup> So zuletzt Siegfried Schulz, *Gott ist kein Sklavenhalter*, 1972, bes. 193—219; doch dagegen Henneke Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, 1969; Günter Klein, *Christusglaube und Weltverantwortung als Interpretationsproblem neutestamentlicher Theologie*, *VuF* 18 (1973), 47—54.

teil, und das ist der wichtigste Unterschied in der Gestaltung der Haustafeltradition gegenüber Paulus. *Die sozialethische Paränese des 1. Petrusbriefs spitzt sich auf den Konflikt zu*, während Röm 13,1—7 wie die Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes einen Konflikt und damit das diesen Institutionen anhaftende Böse nicht zu kennen scheinen. Überdies sprechen die Haustafeln des Kolosser- und Epheserbriefes andere soziale Situationen an; sie setzen die Situation zwischen Christen in einem christlichen Haus voraus; dagegen *denkt 1 Petr 2 an den einzelnen Christen in den Institutionen einer nichtchristlichen Gesellschaft*. Diese Spannung wird bei den Sklaven und Ehefrauen ausdrücklich angesprochen, ist aber auch in 2,13—17 bei der Verpflichtung gegenüber dem Kaiser spürbar.

So wird der frühchristliche Ansatz im 1. Petrusbrief sachgemäß weitergeführt: Er weist gleich Paulus in die gegebenen Institutionen ein, aber er verpflichtet zugleich mit Nachdruck zu einem verantwortlichen, kritischen Verhalten in ihnen (während Paulus das mehr oder minder stillschweigend voraussetzt). „Rechtverhalten“ bedeutet für ihn nicht nur, sich in die vorgegebenen Institutionen hineinstellen, sondern zugleich sich verantwortlich und kritisch in ihnen verhalten.

#### d) Kritische Verantwortung und ihre Kriterien

Die Verpflichtung zu einem kritischen Verhalten in den Institutionen wird am extremen Beispiel der Sklaven entwickelt. Ihnen wird gesagt: „Ihr Sklaven, ordnet euch in Furcht vor Gott euren Herren unter . . . Das ist Gnade, wenn einer wegen seiner Gewissensbindung an Gott (*dia syneidēsēn theou*) ungerecht Trübsal erleidet“ (2,18 f): Der christliche Sklave soll also seinem Herrn nicht entlaufen, er soll jedoch, wenn dieser Herr Unrechtes verlangt, seinem Gewissen folgen, den Gehorsam verweigern und die Reaktionen des Herrn leidend tragen. An diesem Beispiel wird bereits ein Stück weit die Frage geklärt, wie die Christen verantwortlich und kritisch zu den Institutionen und ihren Anforderungen Stellung nehmen können, und zwar wird auf folgende Kriterien und Ansätze verwiesen:

1. Das *Gewissen*. 1 Petr 2,19 nennt zunächst eine formale Instanz, nämlich das an Gott gebundene Gewissen (*hē syneidēsēis tou theou*)<sup>15</sup>. Der 1. Petrusbrief redet hier ähnlich vom Gewissen wie Paulus, für den das

<sup>15</sup> Christian Maurer, ThW VII, 912 ff; Johannes Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament*, 1961, 45—49. Stelzenberger bestreitet die Übersetzung „Gewissen“ und schlägt statt dessen „Bewußtsein um Gott“ vor, da es hier nicht um das autonome Entscheiden der Persönlichkeit nach von ihr selbst akzeptierten Maßstäben gehe, doch ist dies m. E. unbegründet, weil an einer zu engen philosophischen Definition von Gewissen orientiert.

Gewissen zunächst, gemäß der herkömmlichen hellenistisch-jüdischen Auffassung<sup>16</sup>, eine Instanz ist, die auf das Verhalten des Menschen urteilend reagiert (1 Kor 4,4; Röm 2,15; 2 Kor 4,2; 5,11; vgl. auch Joh 3,19–22), der aber darüber hinausgehend eine Vorstellung von Gewissen entwickelt, die in der hellenistischen Welt nur in bescheidenen Ansätzen vorgebildet war. *Das Gewissen* urteilt nämlich nach Paulus nicht nur über Geschehenes, sondern es *entscheidet, was geschehen soll*. Es ist „ein Urteil, das sich im Bewußtsein des Menschen bildet und ihm sein Verhalten vorschreibt“<sup>17</sup>, das denkende und urteilende Ich des Glaubens, das prüft, was in der jeweiligen Situation Gottes Wille ist (Röm 12,2; vgl. 1 Kor 8,10; Röm 14,1).

2. Für dieses Urteilen aber sind dem Gewissen bzw. dem denkenden Ich des Glaubens *inhaltliche Maßstäbe* gegeben. Als solche nennt der 1. Petrusbrief wie das übrige NT nicht etwa allgemein sittliche Motive oder Zielvorstellungen wie Liebe, Frieden, Gerechtigkeit oder Freiheit. Wenn er von dem an Gott gebundenen Gewissen redet, nennt er vielmehr einen inhaltlichen Maßstab. Denn Gott ist für ihn keine inhaltslose Chiffre.

Wie Gott für die Sozialethik in den Blick tritt, wird an den einleitenden Motivationen in 2,13 sichtbar. Sie verweisen auf die *ktisis* (das Geschöpf) und damit auf den Schöpfer und weiter auf den erhöhten Herrn, durch den Gott jetzt seine endzeitliche Herrschaft aufrichtet.

Was ist zunächst dem auch auch die paulinischen Haustafeln beherrschenden Hinweis auf den *kyrios* (Kol 1,18.20; vgl. Eph 5,17.22) für die Sozialethik, d. h. für das Verhalten in den Strukturen der Geschichte zu entnehmen?<sup>18</sup> Der Erhöhte hat das Gesicht Jesu, den die Evangelienüberlieferung bezeugt. Durch ihn richtet Gott seine endzeitliche heilvolle Herrschaft auf. Er repräsentiert das Ziel aller Geschichte, das Reich Gottes, das schaubar erst jenseits der Geschichte in der Welt der Auferstehung verwirklicht wird. Dieses Ziel kann nicht direkter Maßstab z. B. für das Handeln in der Ehe sein (vgl. Mk 12,25). Ebenso wenig kann das politische Leben unmittelbar nach den Grundsätzen des Reiches Gottes gestaltet werden; denn das Reich Gottes nimmt Gestalt an durch das Dienen, das zentraler Ausdruck des eschatologischen Liebeserweises ist, der auf Recht und Macht verzichtet (Mk 10,43 ff). *Dieses Dienen ist nach 1 Petr*

<sup>16</sup> Diese Vorstellung vom Gewissen als dem *elenchos*, dem überführenden Urteil über Geschehenes, hatte das hellenistische Judentum entwickelt; es hatte damit die populär-hellenistische Vorstellung vom bösen Gewissen weitergeführt.

<sup>17</sup> Schlatter, Kor, 260.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Leonhard Goppelt, Prinzipien neutestamentlicher Sozialethik (§ 43 Lit.), 25.

4,10 *Lebensprinzip der Gemeinde*, in der das Reich Gottes in der Tat proleptisch Gestalt annehmen soll; das politische Leben aber beruht nach Röm 13,1—5 auf der Anwendung von Macht und Recht. So kann das politische Leben nicht unmittelbar in Analogie zu der Herrschaft Christi gestaltet werden; wohl aber setzt diese als das eschatologische Ziel aller Geschichte schon jetzt der Anwendung von Macht und Recht den Rahmen und den letzten Richtpunkt. Dieser Maßstab wird in 1 Petr 3,7 großartig formuliert: Das eschatologische Ziel verpflichtet, jedem Partner in den Institutionen durch alle Spielregeln hindurch zu begegnen als einem, „der zum Miterben der Gnade des Lebens“ bestimmt ist — und es durch das Verhalten der Christen werden soll.

Diesem letzten Kriterium kann jedoch nicht entnommen werden, wie z. B. Ehe und Politik im einzelnen zu gestalten sind. Dies ist vielmehr *dem anderen Kriterium*, nämlich dem Charakter dieser Lebensbereiche als *ktisis* zu entnehmen. Es geht hier um das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. So hatte bereits Jesus für die Gestaltung der Ehe nicht auf das Reich Gottes, sondern auf die Schöpfung verwiesen (Mt 19,4—8; Eph 5,22—33 widerspricht dem nicht; vgl. § 11,3 a). Wobei der ursprüngliche Wille des Schöpfers nur dann realisiert werden kann, wenn die „Herzeshärtigkeit“ überwunden wird, durch die die Schöpfung jetzt entstellt ist. Der Wille Gottes des Schöpfers kann nicht unmittelbar an dem gegenwärtigen Zustand der Schöpfung und der Geschichte abgelesen werden. Die jeweils geschichtlich gegebenen Strukturen und Institutionen der Gesellschaft sind gewiß von seiner Geschichtshoheit gesetzt (Jes 10,5 ff; Dan 2,21; Röm 13,1 f), aber sie sind nicht schon als solche Ausdruck *des* Willens, der die Schöpfung auf die Vollendung hin in Langmut erhalten will (Gen 9,21 f; Röm 3,26). Dieser Wille war für Israel im mosaischen Gesetz umschrieben (vgl. Gal 3,22 f); es entspricht in dieser Hinsicht ein Stück weit den Rechtsordnungen der Völker (Röm 1,32; 2,14 f; 13,3 f). Diesen Erhaltungswillen Gottes haben die Christen hinter den Strukturen der Gesellschaft zu suchen, indem sie von der in Jesus erschienenen eschatologischen Herrschaft Gottes aus in die jeweilige geschichtliche Situation zurückblicken und sie, vor allem mit Hilfe des AT, geschichtstheologisch analysieren. Die ntl. Paränese setzt voraus, daß diese Analyse in pneumatischer Intuition von dem an Gott gebundenen Gewissen vollzogen wird, für das Gott durch eine gefüllte und differenzierte Verkündigung offenbar ist. Auf diese Weise ist nach der sozialetischen Paränese für den 1. Petrusbrief wie für das übrige NT ein „Rechtverhalten“ der Christen in den Institutionen möglich — gerade weil ihre eigentliche Existenz die in den Zwängen von „Gesetz“, „Sünde“ und „Tod“ lebende Gesellschaft transzendiert und sie deshalb den Erhaltungswillen Gottes stets auf die ursprüngliche und die endgültige Bestimmung des Menschen hin verstehen oder auch durchstoßen.

## e) Die geschichtlichen Auswirkungen

Darin, daß das Verhalten der Christen in den Institutionen der Gesellschaft erhebliche Auswirkungen hat, ist der 1. Petrusbrief mit dem übrigen NT einig. Und zwar handelt es sich um Auswirkungen nach zwei Seiten hin:

1. Paulus rechnet mit der Möglichkeit *positiver Veränderung*. Nach dem Philemonbrief hat er den entlaufenen Sklaven Onesimus, als dieser Christ wurde, dazu bestimmt, zu seinem Herrn zurückzukehren. Gleichzeitig forderte er diesen Herrn, nämlich Philemon, auf, Onesimus fortan nicht nur als Sklaven, sondern als geliebten Bruder in sein Haus aufzunehmen (Phlm 16). Indem dies geschieht, ist in diesem Fall *die Institution der Sklaverei gleichsam unterwandert*. Es entsteht, was die Haustafeln voraussetzen, eine vom christlichen Glauben geprägte Großfamilie, ohne daß die Strukturen der Gesellschaft als solche zunächst verändert würden. Aber indem einzelne Institutionen, an denen Christen beteiligt sind, so im Vollzug zum Guten hin verändert werden, so ist dies ein Vorgang, der sich im weiteren geschichtlichen Verlauf auch auf die Institution als solche verändernd auswirken muß.

2. Die Kehrseite dieser Veränderung ist der *Konflikt*. Auf ihn verweist speziell der 1. Petrusbrief. Er ergibt sich, weil die Christen in den Institutionen ständig aus anderen Motiven und nach anderen Kriterien und daher immer wieder anders handeln, als es ihre nichtchristlichen Partner erwarten. Um diesen Konflikt zu bestehen und zu bewältigen, weist der 1. Petrusbrief nur einen Weg: „Wenn ihr Unrecht leidend und recht handelnd ausharrt, das ist Gnade bei Gott“ (2,20). Nur wenn die Bereitschaft zu solchem Leiden die Basis bildet und immer wieder praktiziert wird, wird verantwortliches Verhalten von Christen in der Gesellschaft das, was es nach dem 1. Petrusbrief letztlich sein soll, nämlich Zeugnis von Christus. Es wird damit zugleich Zeugnis von der eschatologischen neuen Existenz, weil es die Lebensbedingungen der Geschichte nicht überspielt, sondern sich ihnen sachgerecht aussetzt. In diesem Sinn ist etwa die Weisung an die mit nichtchristlichen Männern verheirateten Frauen zu verstehen, diese schwierige Situation durch ehgerechtes Verhalten zu akzeptieren und zu verändern, „daß, wenn einige dem Wort ungehorsam sind, sie durch den Wandel ihrer Frauen ohne ein Wort gewonnen werden“ (3,1).

Weil allein durch die Bereitschaft zum Leiden in jeder Situation ein verantwortliches, kritisches Verhalten in den Strukturen der Gesellschaft möglich ist, deshalb versucht der 1. Petrusbrief nun von Abschnitt zu Abschnitt in zunehmendem Maße, die Bereitschaft zu einem Leiden um des Rechtsverhaltens willen zu begründen.

#### 4. Die Leidenstheologie

Die Leidenstheologie des 1. Petrusbriefes meint sehr gezielt das Leiden, dessen Modell im AT Daniel, nicht etwa Hiob ist. Dieses Leiden ist, wie zwei schwierige Aussagenkreise erklären, zugleich *Gericht* und *Gnade* Gottes. Solche Leidensdeutung wird dem Brief durch einen Traditionsstrom zugetragen, der aus der Märtyrertheologie des Judentums und von Jesu Seligpreisung der um der Gerechtigkeit willen Verfolgten herkommt (§ 19,7).

##### a) Leiden als Gericht

1. Seit der Makkabäerzeit waren viele jüdische Menschen wie Daniel, weil sie dem Gottesgesetz Israels die Treue hielten, mit den religiösen Staatsideologien der hellenistischen Weltreiche in Konflikt geraten und hatten dabei ihrem Gesetz bis zum Martyrium die Treue gehalten<sup>19</sup>. Dieser Einsatz wird in der jüdischen Theologie in eingehenden Reflexionen (z. B. 2 Makk 6,18—7,42) gedeutet, um wiederum in einer entsprechenden Paränese (2 Makk 6,12—17) diesen Weg zu bekräftigen. Er wird dabei im wesentlichen nicht als sittliche Tat und in diesem Sinn als Vorbild für die eigenen Mitbürger und als moralische Kraft erweisende Warnung für die Gegner verstanden, obwohl auch solche Gesichtspunkte nicht ganz fehlen. Das Martyrium wird vielmehr *sub specie Dei* im Wirkungsfeld des Schöpfers und Herrn der Geschichte gesehen. Lebenshemmung und Sterben ist deshalb für den jüdischen Menschen Verdrängung aus dem Leben mit dem Schöpfer, also Gericht. Als Gericht aber ist das Martyrium nach jüdischer Auffassung Sühne der eigenen Verfehlungen des Märtyrers und darüber hinaus stellvertretende Sühne der Verschuldungen seines Volkes. Nach 4 Makk 6,28 f sterben die Märtyrer mit der Bitte: „Laß dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden! Ihrer Läuterung laß ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seelen nimm meine Seele!“

2. Solche Traditionen aus der jüdischen Märtyrertheologie aufnehmend, heißt unser Brief die Bedrängnis, die den Christen quer durch die Ökumene von Rom bis nach Kleinasien und Syrien in ungezählten Einzelschicksalen von seiten ihrer Umwelt widerfuhr, zunächst als Gericht zu verstehen. Die Gemeinde soll, wie in 4,17 mit einem atl. Bild gesagt wird, wissen: „Es ist Zeit, daß das Gericht vom Hause Gottes her anfängt.“ Das endzeitliche Gericht, dem alles Böse in dieser Welt verfallen soll, so daß diese Welt vom Bösen gereinigt wird, geht nicht am „Hause Gottes“, dem Tempel, vorüber, sondern setzt bei ihm ein. Der Tempel ist dabei Bild für die Gemeinde, unter der Gott jetzt gnädig gegenwärtig ist.

<sup>19</sup> Eduard Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, 66—77.



3. Auch und gerade die Christen haben das Gericht nötig. Sie sind schon zur Freiheit vom Bösen berufen, aber ihm doch immer noch verhaftet. Durch Leiden soll, wie der schwer verständliche Satz 1 Petr 4,1 f sagt, das in sich ruhende Menschsein abgebaut werden: „Da Christus am Fleisch bis zum Tod gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit derselben Einstellung, . . . damit ihr die restliche Zeit im Fleisch nicht mehr den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes gemäß handelt!“

#### b) Leiden als Gnade

Als Vollzug der Verbundenheit mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn ist Leiden um des Rechtsverhaltens willen paradoxerweise nicht nur Gericht, sondern zugleich Gnade. Dies einzuprägen, ist ein zentrales Anliegen des Briefes. Im Blick auf das extreme Beispiel des christlichen Sklaven gegenüber einem „verdrehten“ Herrn wird der Leitsatz formuliert: „Denn das ist Gnade, wenn einer wegen seiner Gewissensbindung an Gott ungerecht Trübsal leidet“ (2,19).

Die bitteren Gegenschläge, die den in seinem Gewissen an Gott Gebundenen treffen, dürfen als Liebeserweise dessen gesehen werden, von dem und zu dem alles ist, denn sie sind, wie dieser Zuspruch weiter ausführt, Ausdruck der Berufung (2,21). Wer diesen angefochtenen Weg geht, läuft nicht ins Leere, sondern erfüllt seine Bestimmung und kommt ans Ziel, denn er geht den Weg der Nachfolge. Nachfolge — nicht Nachahmung Christi oder Christismystik — meint der ihn Zuspruch zusammenfassende ungemein gefüllte Satz 2,20 f: „Wenn ihr euch beharrlich recht verhaltet und darüber leidet, dann ist dies Gnade bei Gott, denn dazu wurdet ihr berufen. Denn auch Christus hat ein für allemal für euch gelitten und euch ein Modell hinterlassen, daß ihr seinen Fußspuren nachfolgen sollt.“ Zum Nachfolgenden wird, wer durch Glaubensgehorsam in Jesu Weg hineingezogen wird. An dieser Stelle führt die Leidenstheologie des Briefes weiter zu seiner Christologie.

### 5. Die Christologie

#### a) Die Christusformeln

Dreimal, und zwar jeweils an den Höhepunkten der Ausführungen über die Existenz der Christen in der Gesellschaft, bringt der Brief bekenntnisartige Aussagen über Christi Weg und Werk in hymnischer Form. Wir finden diese christologischen Formeln jeweils in der Mitte des 1., 2. und 3. Kapitels, in 1,18—21; 2,21—25 und 3,18—22.

Über die traditionsgeschichtliche Herkunft dieser christologischen Formeln und ihre Untersuchung berichtet zuletzt *Karl Hermann Schelkle*<sup>20</sup>. Er schließt sich dabei weit-

<sup>20</sup> Herder-K XIII, 2, 110 ff.

gehend der Hypothese *Rudolf Bultmanns*<sup>21</sup> an, wonach der Verfasser des 1. Petrusbriefes ähnlich wie Paulus in Phil 2,6—11, vorgegebene Lied- oder Bekenntnisfragmente aus der Gemeindefradition übernommen habe. Die Hauptbegründung dafür ist nicht nur die gebundene Form, sondern der Inhalt dieser Formeln: Sie schießen angeblich erheblich über den Kontext hinaus. Diese Hypothese steht jedoch auf schwachen Füßen. Einerseits läßt sich ein inhaltliches Überschießen der fraglichen Passagen über den Kontext keineswegs eindeutig nachweisen, andererseits aber ergibt ihre Analyse, daß es sich hier — anders als etwa in Phil 2,6—11 und Kol 1,15—20 — keineswegs um vom Verfasser fertig übernommene Traditionsstücke handeln kann (*Bultmann* selbst spricht darum auch von Fragmenten). Realistischer ist darum die Annahme, daß der Briefverfasser hier wie auch sonst vorliegende Traditionen zwar benutzt, sie aber selbstständig verarbeitet. Dies bestätigt sich überdies an der Art der Verbindung zwischen Christologie und Paränese.

### b) Die Verbindung zwischen Christusformeln und Paränese

Diese Frage wird am zweiten christologischen Stück des Briefes in einer weit über diesen hinausreichenden exemplarischen Weise geklärt. Das Bekenntnis 2,21—25 begründet, wie oben gezeigt (§ 43,4b), die Aufforderung, Rechtverhalten auch unter Leiden durchzuhalten. Hierzu wird die Verbindungslinie zwischen dem Leiden der Christen und dem Leiden Christi gezogen. Aber wie geschieht das?

Der katholische Exeget *Anselm Schulz* vertritt die Auffassung<sup>22</sup>, daß Nachfolgen im ganzen NT nur an unserer Stelle synonym mit Nachahmen gebraucht werde, und folgert daraus, daß die ntl. Basis für das katholische Ideal der *imitatio Christi* sehr schmal sei. Diese Vorstellung ist jedoch nicht einmal, wie *Schulz* meint, in 1 Petr 2,21 zu finden! Hier wird das Leiden Christi nämlich in doppelter Weise auf die Christen bezogen:

„Denn dazu wurdet ihr berufen,  
denn auch Christus hat für euch gelitten  
indem er euch ein Modell (oder Vorbild) hinterlassen hat,  
daß ihr seinen Fußspuren nachfolgen sollt.“

Hier werden sichtlich zwei Verbindungen hergestellt: 1. Christi Todesleiden ist ein Leiden für die Christen, und es ist 2. ein Leiden, dessen Fußstapfen sie nachfolgen sollen. Die zweite Wendung ist im Hellenismus ein beliebtes Bild für die Nachahmung eines Vorbildes<sup>23</sup>. Wie beides hier zusammenhängt, ist dem folgenden Kontext zu entnehmen, der beide Seiten aufnimmt. In V. 24 und 25 wird das *hyper* expliziert; demnach werden die Jünger durch Christi Leiden für sie in ein Verhalten hineingeführt, das Leiden um der Gerechtigkeit willen zur Folge hat.

<sup>21</sup> AaO (§ 43,5 Lit.).

<sup>22</sup> Nachfolgen und Nachahmen, 1962, 289—292.

<sup>23</sup> Albrecht Stumpff, ThW III, 406 f.

Durch sein Leiden für sie nimmt er sie in seinen Weg hinein. Daraus folgt dann V. 22f: auf diese Weise wird sein Leiden das prägende Urbild, dem sie in ihrem Leiden folgen sollen. Demnach wird für den 1. Petrusbrief ebenso wie für Paulus (§ 35,5) das *syn* durch das *hyper* begründet.

### c) Die christologischen Themen der Formeln

Die drei bekenntnisartigen Formeln 1,18—21; 2,21—25 und 3,18—22 bringen jeweils eine christologische Begründung in die Paränese ein. Die erste (1,18—21) führt aus: Jesu Sterben war die eschatologische Loskaufung bzw. Erlösung, die den Exodus, d. h. die eschatologische Existenz, begründet hat. Die zweite Formel (2,21—25), verweist auf das urbildliche Leiden des Gerechten für uns: Jesu Todesleiden führt als Leiden des Gerechten für uns zum Rechtverhalten, um das Urbild unseres Leidens um der Gerechtigkeit willen zu werden. Die dritte Formel (3,18—22) erklärt: Der vom Todesleiden gezeichnete Weg Jesu war ein Segensweg; gleiches gilt für die Leidensnachfolge seiner Jünger. Vom Leiden dieser Art geht ein weitreichender Segen aus. Und zwar veranlaßt diese Thematik in 3,18—22 die detaillierteste *Darstellung des Christuswegs* im gesamten NT.

### d) Der Christusweg nach 1 Petr 3,18—22

1. An keiner Stelle im NT werden so viele Stücke des späteren zweiten Glaubensartikels zusammen erwähnt wie hier: „gelitten“ bzw. „gestorben“ (V. 18), „niedergefahren zur Unterwelt“ (V. 19), „auferstanden“ (V. 21), „aufgefahren in den Himmel, sitzend zur Rechten“ (V. 22). Diese christologische Formel ist geradezu eine Vorstufe des 2. Artikels.

2. Diesem Weg im ganzen, nicht etwa seinen einzelnen Stufen, wird eine ungemein weitreichende Heilswirkung zugeschrieben. Sie gilt zunächst „uns“ (*hēmin*; V. 18), d. h. hier der Gemeinde; aber sie reicht weit darüber hinaus (V. 19 f), denn sie erfaßt auch den verlorensten Teil der vorchristlichen Menschheit, nämlich das Sintflutgeschlecht in der Totenwelt. Schließlich V. 21 f: Diese Heilswirkung wird jetzt ganz universal allen durch die Taufe angeboren.

### e) Die Heilsverkündigung an die Verstorbenen (1 Petr 3,19 f und 4,6)

1 Petr 3,19 f („Dabei ging er auch hin und verkündigte den Geistern im Gefängnis, die einstmals in den Tagen Noahs ungehorsam waren, als Gottes Langmut zuwartete“) ist die einzige Stelle im NT, die von einer Hadespredigt Jesu spricht. Sie hat damit den Ansatz geboten für das dunkle Wort des 2. Glaubensartikels: „hinabgestiegen in das Reich des Todes“.

Die Geister im Gefängnis sind nicht, wie vielfach in der neueren Exegese angenommen wurde, gefallene Engel, sondern die Seelen des Sintflutgeschlechts. Trifft das zu<sup>24</sup>, dann enthält unsere Stelle eine beachtliche soteriologische Aussage. Das Sintflutgeschlecht gilt in der rabbinischen Tradition als restlos und endgültig verloren<sup>25</sup>. Unsere Stelle aber sagt: Christus hat auch diesem verlorensten Teil der Menschheit das Heil angeboten! Die Heilswirkung von Jesu Todesleiden reicht auch hin zu den Menschen, die in diesem Leben nicht zu einer bewußten Begegnung mit Christus kamen, auch zu den verlorensten unter ihnen. 4,6 erklärt demgemäß allgemein: „Es wurde auch den Toten das Evangelium verkündigt.“

Ist das nicht eine phantastische Spekulation, die mit dem antiken Weltbild dahinfällt? Es ist bezeichnend, daß unsere Stellen weder eine kosmisch-räumliche Vorstellung, noch eine mythische Verkündigung ausmalen. Der Ton liegt allein auf der Verkündigung vor den Verlorenen. Allein diesen Zug führt unser Brief in die gemein-ntl. Vorstellung, daß Jesus durch die Totenwelt hindurchging, ein.

Im 2. Jh. wurde diese Vorstellung von einer Hadesfahrt in doppelter Weise ausgestaltet: Man entwickelte einerseits die im NT fehlende Aussage über den Hadeskampf: Christus überwältigt die Mächte der Unterwelt. Andererseits wurde die Vorstellung der Hadespredigt in einer Weise weitergebildet, die genau der Weiterbildung der Soteriologie entsprach. Die *frühkatholischen Väter* lehrten nämlich: Christus predigte den Gerechten der Vergangenheit, vor allem den Erzvätern. In Opposition dazu erklärte *Marcion*: Christus predigte allen Sündern in der Unterwelt, aber gerade nicht den atl. Gerechten.

Im 1. Petrusbrief will die Aussage über die Hadespredigt, die für den Verfasser schon Tradition ist, die existentielle Frage aufnehmen: Was bedeutet Christus für die, die in diesem Leben zu keiner bewußten Begegnung mit ihm gekommen sind? Seine Antwort lautet: Wir dürfen sie der Gnade dessen überlassen, der für die Ungerechten gestorben und auferstanden ist, der Gnade, von der die Gemeinde lebt.

Blickt man von hier aus auf das Gesamtthema des Briefes zurück, so bietet er ein eindrucksvolles Gesamtbild. Er antwortet auf die Welle der Diskriminierung von seiten der Gesellschaft mit der ungebrochenen Bereitschaft zu einem universalen missionarischen Zeugnis durch Verkündigung wie durch Verhalten. Der 1. Petrusbrief ist *die ntl. Schrift, die am stärksten das Zeugnis des Wortes mit dem Zeugnis der christlichen Präsenz in der Gesellschaft verbindet.*

<sup>24</sup> Zur Diskussion vgl. Schelkle, aaO, 106 f (Lit.).

<sup>25</sup> „Die Zeitgenossen der Sintflut haben weder einen Anteil an der zukünftigen Welt, noch werden sie zum Gerichte auferstehen“ (Mischna Sanhedrin 11,3).

## § 44: Die Christen in der nachchristlichen Gesellschaft der Endzeit nach der Offenbarung des Johannes

Johannes Behm, Gott und die Geschichte. Das Geschichtsbild der Offenbarung, 1925; Carl Clemen, Die Stellung der Offenbarung Johannes im ältesten Urchristentum, ZNW 26 (1927), 173—186; Heinz-Dietrich Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im NT, 1938; Heinrich Bietenhard, Das tausendjährige Reich, 1944; Leonhard Goppelt, Johannes-Apokalypse, EKL II, 365—369 (Lit.); Otto A. Piper, The Apocalypse of John and the Liturgy of the Ancient Church, Church History 20 (1951), 255—266; Julius Schniewind, Weltgeschichte und Weltvollendung, in: ders., Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 38—47; Aimo T. Nikolainen, Über die theologische Eigenart der Offenbarung Johannes, ThLZ 93 (1968), 161—170; Akira Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, 1966; Mathias Rissi, Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes, 1965; Pierre Prigent, L'Apocalypse et Liturgie, Cahiers Théologiques 52 (1964), 7—81; Rudolf Halver, Der Mythos im letzten Buch der Bibel. Eine Untersuchung zur Bildersprache der Johannes-Apokalypse, 1964; Traugott Holtz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, 1962; Leonhard Goppelt, Heilsoffenbarung und Geschichte nach der Offenbarung des Johannes, ThLZ 77 (1952), 513—522; Wilhelm Thüsing, Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse, Trierer Theologische Zeitschr. 77 (1968), 1—16; Gerhard Delling, Zum gottesdienstlichen Stil der Johannesapokalypse, in: ders., Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum, 1970, 425—450; Klaus-Peter Jörns, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung, 1971.

*Wichtige Kommentare:* Wilhelm Bousset (1906), Meyer-K (zeitgeschichtliche Deutung); Wilhelm Hadorn (1928), ThHK (geschichtstheologische Deutung); Ernst Lohmeyer (1953<sup>2</sup>), Hdb. (übergeschichtliche Deutung); Eduard Lohse (1966), NTD (zeitgeschichtliche Deutung); Heinrich Kraft (1974), Hdb. (endgeschichtliche Deutung).

In der Offenbarung tritt das Problem Kirche und Gesellschaft unter ein anderes Vorzeichen als im 1. Petrusbrief. Beide wissen um den Konflikt, beiden erscheint er unausweichlich. Aber während er im 1. Petrusbrief aus der Diskriminierung einer aktiven missionarischen Weltverantwortung folgt, ergibt er sich in der Offenbarung aus der antichristlichen Aktivität einer nachchristlichen Gesellschaft.

### *1. Vorbemerkung: Entstehungsverhältnisse, Inhalt und Auslegungsproblematik*

Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, daß die theologischen Aussagen der Offenbarung in einer apokalyptischen Bildersprache verschlüsselt sind. Ehe wir sie auswerten können, sind darum einige Bemerkungen zu Abfassungsverhältnissen, Inhalt und Auslegungsverfahren unumgänglich.

## a) Zur Entstehung

Dieses Buch ist das hervorragendste Dokument der urchristlichen Prophetie. Aber es bietet Prophetie, die wesensmäßig nicht direkt mündlich, sondern literarisch weitergegeben wird (1,19). Diese Form der Weitergabe wie die ihr entsprechende Sprache erinnern an die atl.-jüdische Apokalyptik. Und doch unterscheiden sich andererseits schon die Angaben über die Entstehung von der Apokalyptik. So verbirgt sich der Verfasser nicht wie dort hinter einem Pseudonym der Vergangenheit, sondern wendet sich unter Nennung seines Namens in einem briefartigen Eingang (1,4—8) unmittelbar an die Gemeinde.

Allein der Name genügt, um den Verfasser gegenüber den angeredeten Gemeinden, den sieben Hauptgemeinden der römischen Provinz Asia (2,1.8.12.18; 3,1.7.14), auszuweisen. So ist dieser Verfasser „Johannes“ möglicherweise identisch mit dem aus Palästina stammenden Herrenjünger dieses Namens, den die Presbyter der Asia, also Papias von Hierapolis und Polykarp von Smyrna, gegen Ende des 1. Jh. in Ephesus noch persönlich kennenlernten (Euseb KG 3, 39,3 f; 5, 20,4). Offenbleiben muß freilich, ob dieser Johannes, wie seit Justin und Irenäus behauptet wurde, mit dem Zebaidaiden Johannes, dem Säulenapostel von Gal 2,9, personengleich ist.

Der Verfasser schreibt auf der kleinen Felseninsel Patmos, wahrscheinlich als Verbannter (1,9). Das ist ein Hinweis auf die Abfassungszeit: Verbannungen von Christen sind erstmals aus der späten Regierungszeit Domitians überliefert. Dies und andere Anzeichen legen nahe, daß die Weissagungen, wie schon Irenäus (haer 5,30,3) annahm, gegen Ende der Regierung Domitians (81—96) entstanden sind. So mögen der Anlaß für ihre Abfassung der sich in den letzten Regierungsjahren immer mehr steigende Anspruch Domitians auf göttliche Würde und seine Maßnahmen gegen alle, die sich diesem Anspruch widersetzen, gewesen sein<sup>1</sup>.

## b) Zum Inhalt

Zur Charakterisierung des Inhalts ist auszugehen von der Themaangabe in 1,19: „Schreibe, was du sahst, (nämlich) *was ist* und *was hernach geschehen wird!*“ Demnach umfaßt die Offenbarung, die Johannes von dem erhöhten Menschensohn empfängt, *zwei Teile*: 1. die Prophetie für die Gegenwart („das, was ist“) in den sieben Sendschreiben (Kap. 2—3); 2. die Offenbarung der Zukunft („was hernach geschehen wird“) (Kap. 4—22)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Weiteres bei Goppelt, Apostolische Zeit, § 15,1.

<sup>2</sup> Im einzelnen ergibt sich folgendes *Gliederungsschema*:

Einleitung	1, 1—20
A. Die Offenbarung für die Gegenwart	
1. Zyklus: die 7 Sendschreiben	2, 1— 3,22
B. Die Offenbarung für die Zukunft	4, 1—22, 5
2. Zyklus: Einleitung des Zukunftsbildes und die 7 Siegel (7,1—17: <i>die Gemeinde</i> )	4, 1— 5,14 6, 1— 8, 1
3. Zyklus: die 7 Posaunen (10,1—11,14: <i>die Gemeinde</i> )	8, 2—11,14

Diese Offenbarung für die Zukunft wird eingeleitet durch die Vision vom Thronenden und vom Lamm (Kp. 4 f): Dem erhöhten Christus wird die Vollstreckung von Gottes Geschichtsplan übertragen. Es folgt eine Kette von Visionszyklen (sieben Siegel: 6,1—8,1; sieben Posaunen: 8,2—11,19; sieben Schalen: 15,1—16,21), wobei — gleich den Stufen einer Rakete — jeweils aus der letzten Vision des vorhergehenden Zyklus der nächste Zyklus hervorgeht (8,1; 11,15; 15,5; 16,1). Ein weiteres Gliederungsprinzip besteht darin, daß zwischen dem 6. und 7. Siegel (7,1—17) und zwischen der 6. und 7. Posaune (10,1—11,14) *Pausen* eintreten: Hier wird jeweils der Blick vom Weltgeschehen auf das Geschick der Gottesgemeinde gerichtet. Zwei Partner stehen sich demnach im Endgeschehen gegenüber, die Welt und die Gottesgemeinde.

Eine Sonderstellung nimmt der Visionszyklus Kapitel 12—14 ein. In ihm werden diese beiden Partner des Endgeschehens einander gleichsam in Großaufnahme gegenübergestellt. Er stellt sozusagen eine kleine Apokalypse in der großen dar. Der vorletzte Zyklus, der Sturz Babylons (17,1—19,10), beschreibt das Ende der Weltgeschichte im Aufstand der Menschheit gegen ihren Schöpfer. Es folgt die abschließende Bilderreihe 19,11—22,5, die den Ausgang des Weltgeschehens schildert.

### c) Zur Auslegungsproblematik

Die *Auslegungsmethode* hängt entscheidend davon ab, wie man das Verhältnis der Offenbarung zur klassischen apokalyptischen Weissagung bestimmt.

Ziehen wir als Beispiel für die letztere die Vier-Weltreiche-Vision Dan 7,2—27 heran! Sie beginnt mit dem typischen Ich-Bericht über ein Traumgesicht (Dan 7,2—14): Daniel sieht aus dem von vier Winden aufgepeitschten Meer nacheinander vier phantastische Tiergestalten aufsteigen, die erste gleicht einem Löwen, die zweite einem Bären, die dritte einem Panther, die vierte einem Urweltungeheuer. Darauf wechselt das Bild: In einem himmlischen Thronsaal vollzieht „der Hochbetagte“ das Weltgericht, die Macht wird den Tieren genommen und dem vom Himmel kommenden Menschensohn gegeben. — Diese Bilder nun werden in Dan 7,15—27 durch einen *angelus interpretis* gedeutet. Der Seher erfährt, daß die vier Tiere die letzten Weltreiche sind, d. h., vom Standort Daniels aus gerechnet, das babylonische, das medische, das persische und das Alexanderreich samt den Diadochen, unter denen einer besonders hervorgehoben

- |   |  |
|---|--|
| 4. Zyklus: der Drache und das Lamm (Weltmacht und Gottesgemeinde) | 12, 1—14,20  |
|   | (12,1—18: die Frau mit dem Kind und der Drache; 13,1—18: die beiden Tiere; 14,1—20: die Vollendung durch Christus)   |
| 5. Zyklus: die 7 Schalen  | 15, 1—16,21  |
| 6. Zyklus: der Sturz Babylons                                     | 17, 1—19,10  |
| 7. Zyklus: die Parusie Christi und die Vollendung                 | 19,11—22, 5  |
|   | (19,11—21: die Parusie und das Gericht über den Antichrist; 20,1—10: die Entmündigung des Satans und die Vollendung der Gemeinde auf Erden; 20,11—15: das Weltgericht; 21,1—8: die neue Schöpfung; 21,9—22,5: das neue Jerusalem). |

wird, der den Höchsten lästert und sein Volk bedrängt. Gemeint ist der Seleukide Antiochus IV. Epiphanes, der das jüdische Volk mit Gewalt dem hellenistischen Synkretismus unterwerfen wollte. An dieser Zuspitzung der Weissagung wird unschwer deutlich, daß sie nicht, wie angegeben, im Exil — d. h. ca. 550 v. Chr. —, sondern erst zur Zeit dieser Auseinandersetzung um 165 v. Chr. geschrieben ist. Durch die Weissagung sollte der gesetzestreue Leser jener Zeit im Durchhalten bis zur nahen Veränderung aller Verhältnisse bestärkt werden. Ihm wurde gesagt: der Ablauf der Geschichte ist von Anfang an festgelegt, das Ende ist nahe!

Vergleicht man die Offenbarung mit diesem klassischen Modell apokalyptischer Weissagung, so sind Entsprechungen unverkennbar: hier wie dort eine vielfach traditionelle Bildersprache, die nicht unmittelbar geschaute Bilder beschreibt — die „Bilder“ der Offenbarung sind eigentlich nicht darstellbar —, sondern Weissagungen in eine Symbolsprache kleidet; hier wie dort eine Steigerung des Bösen auf das Ende hin und schließlich das Ende als kosmische Katastrophe und Weltgericht. Auch die für die apokalyptische Weissagung charakteristische Teilung in Perioden scheint in den Visionszyklen der Offenbarung wiederzukehren. Auf Grund der angenommenen Analogie zur Apokalyptik ergaben sich folgende Auslegungsweisen:

1. Nach unkritischem Verständnis weissagt Dan 7 den Ablauf der Weltgeschichte vom angegebenen Standort des Verfassers aus über die Jahrhunderte hinweg bis zum Ende. Analog dazu wurde die Offenbarung in der *kirchengeschichtlichen* oder *weltgeschichtlichen Deutung* verstanden. Man fand in ihr von den Tagen des Sehers — also von der Zeit Domitians — an die Geschichte bis zum Weltende geweißt, wobei man die Spitze der Weissagung, den Antichrist in Offb 13 wie das „kleine Horn“ in Dan 7,8, jeweils auf eine Erscheinung in der Gegenwart des Auslegers bezog. So wurden die beiden Tiere in Offb 13 in der Reformationszeit wie schon im späten Mittelalter auf Kaisertum und Papsttum gedeutet.

2. Die wissenschaftlichen Kommentare<sup>3</sup> folgen vielfach der *zeitgeschichtlichen Auslegung*: Die Offenbarung ist faktisch genauso wie Dan 7 für ihre Entstehungszeit geschrieben. Sie will nicht den Ablauf der Weltgeschichte weissagen, sondern die zeitgeschichtliche Situation bis zu dem in naher Zukunft erwarteten Ende in apokalyptischer Sprache analysieren. Der Antichrist in Offb 13 wäre demnach *Domitian*.

3. Der Pietismus entwickelte im 17. Jh. als weitere Variante die *endgeschichtliche Auslegung*. Sie geht davon aus, daß die in Offb 4,1 einsetzende Weissagung sowohl für den Verfasser wie auch für den gegenwärtigen Ausleger noch zukünftige Endgeschichte sei.

Alle drei Auslegungsweisen verkennen, daß sich Aufbau und Inhalt der Offenbarung grundlegend von den apokalyptischen Weissagungen unterscheiden:

1. Der Einsatz des geweißagten Geschehens ist nicht der Standort des Sehers, sondern der der Erhöhung Christi. Die Weissagung geht von Kap. 4 f aus, wo dem Lamm mit der Todeswunde vor Gottes Thron das Buch mit den sieben Siegeln übergeben wird. Das heißt: dem erhöhten

<sup>3</sup> AaO (§ 44 Lit.).



Christus wird die Vollstreckung von Gottes Geschichtsplan übertragen. Die Offenbarung will also die von der Erhöhung des Gekreuzigten ausgehende Vollendung des Weltgeschehens darstellen. Diese Schlußfolgerung aus Offb 4 und 5 wird durch die kleine Apokalypse in Offb 12—14 bestätigt, denn das Ereignis, von dem sie ausgeht, ist die Geburt des Weltheilands und seine Entrückung in den Himmel.

2. Wie der Einsatz so ist auch das Ziel *qualitativ anders*. Die von der Erhöhung Christi ausgehende Veränderung des Weltgeschehens kommt in der Parusie zum Ziel; mit ihr schließen die kleine Apokalypse in 14, 14 ff wie die große in 19,11 ff. Die Offenbarung schildert demnach das Geschehen, das von der Erhöhung Christi ausgeht und durch ihn der Vollendung durch seine Parusie entgegengeführt wird.

3. Daher *hat auch das dargestellte Geschehen selbst einen anderen Charakter als in der Apokalyptik*. Dort wird jeweils ein Stück Weltgeschehen dargestellt, das durch das hereinbrechende Eschaton abgeschlossen wird. Die Offenbarung dagegen beschreibt ein *Weltgeschehen, das von der bereits verborgen angebrochenen Gottesherrschaft bestimmt ist und durch die sichtbar hereinbrechende vollendet wird*. So wird nach der für das Verständnis des Buches entscheidenden Stelle 5,9 dem Lamm das versiegelte Buch übergeben, weil es die *basileia* bereits aufgerichtet hat. *Deshalb* soll diese Herrschaft nun in der Geschichte durchgesetzt werden, so daß am Ende verkündigt werden kann: „Halleluja! Denn König geworden ist der Herr, unser Gott, der Allherrscher“ (19,6). Die Struktur der Offenbarung wird grundlegend verkannt, wenn häufig erklärt wird, für Paulus und das Johannesevangelium sei das Eschaton schon gegenwärtig (2 Kor 5,17; Joh 5,24), für die Offenbarung aber sei es noch zukünftig. Vielmehr ist *das Eschaton* auch und gerade für die Offenbarung *gegenwärtig und zukünftig zugleich*. Weil für sie das Schon und Noch-Nicht des Eschatons gilt, erfüllt sie ein wichtiges Kriterium der Apostolizität.

4. Weil die Offenbarung demnach nicht lediglich einen Geschichtsablauf, sondern die Begegnung des Eschatons mit der Geschichte darstellt, ist auch ihre *Darstellungsweise* grundsätzlich *anders als die der jüdischen Apokalypsen*. Dies läßt sich an folgendem Beispiel illustrieren: Das Bild des Tieres in Offb 13,1 vereinigt in sich die Züge der vier Tiere in Dan 7. Hier wird also *nicht mehr wie dort eine Abfolge von Weltreichen* dargestellt, *sondern die Wesensgestalt des Weltreiches* schlechthin. Der Leser soll also nicht aus einer Abfolge von Herrschern den hier gemeinten ermitteln und seinen eigenen Standort errechnen. Er soll vielmehr die Wesensgestalt des antichristlichen Herrschers erfassen, damit er ihn nicht wie die übrigen Mitglieder der Gesellschaft anbetet. In Offb 17,8 ff wird den Lesern zwar ein Fingerzeig gegeben, daß diese Gestalt bereits ansatz-

weise in der Geschichte zu finden sei; aber die Gestalt des Tieres als solche ist ein Wesensbild, aus dem Geist der Prophetie geboren, auch wenn das Hervortreten Domitians Anlaß gewesen ist, es zu entwerfen, und wenn die Leser eine gewisse ansatzweise Realisierung dieses Bildes in ihm erkennen konnten. Das Bild ist nicht einfach eine Chiffre, unter der sich Domitian verbirgt, sondern eine Wesensgestalt. So stellen auch — um noch ein zweites Beispiel anzudeuten — die vier apokalyptischen Reiter (6,1—8) nicht einander folgende einmalige Ereignisse, sondern Wesenszüge der Endgeschichte dar: Welteroberung, Krieg, Hunger und Seuchen. Die Weissagung zeichnet nicht eine Abfolge von Ereignissen nach, sondern entwirft Wesenszüge der Endgeschichte.

So unterscheidet sich die Offenbarung durch die vier genannten Punkte grundlegend von den atl.-jüdischen Apokalypsen. Sie darf daher auch nicht in Analogie zu ihnen ausgelegt werden. Die rein zeitgeschichtliche Auslegung ist genauso verfehlt wie die kirchen- oder die weltgeschichtliche. Die Offenbarung schildert nicht einfach deutend einen Geschichtsablauf, weder die Zeitgeschichte noch die Weltgeschichte; *sie verkündigt vielmehr von Jesu Erhöhung her die Wesensgestalt des geschichtlichen Geschehens, die sich aus der Begegnung mit dem angebrochenen Eschaton ergibt*, um der Gemeinde Glaubenserkenntnis und Glaubensentscheidung zu ermöglichen. Diese Darstellungsweise kennzeichnet auch die synoptische Apokalypse Mk 13 par. *Wir haben es also mit einem eigenen Traditionsstrom urchristlicher Apokalyptik zu tun!*

## 2. Gott und die Geschichte

Die Offenbarung entwickelt die Antwort auf das Grundthema aller Theologie: Gott und die Geschichte — und das heißt immer auch: Gott und der Widersinn der Geschichte. Und zwar entfaltet sie dieses Thema atl. Prophetie auf die neue geschichtliche Situation hin, die durch die Erscheinung Jesu und die Entstehung seiner Gemeinde eingetreten ist. Insofern ließe sich ihre Thematik auch umschreiben mit „Christus und die Geschichte“ oder „die endgeschichtliche Heilsoffenbarung und die Geschichte“.

Wollen wir ihre wesentlichen theologischen Aussagen zur Sprache bringen, so müssen wir, ihrer eigenen Anlage folgend, mit dem allgemeinen Thema „Gott und die Geschichte“ einsetzen und in diesen Rahmen die Erscheinung Christi wie die der Kirche und deren Auswirkung auf die Geschichte einzeichnen.

Die Weissagung setzt in Kp. 4 ein mit der *Vision des Thronenden*. Ehe ein Wort über den Verlauf der Geschichte fällt, wird der Blick auf den gerichtet, von dem und zu dem alles ist. Zwei Doxologien verkündigen in diesem Bild *die beiden Grundsätze typischer Geschichtstheologie*.

a) Die *erste Doxologie* spricht aus, was bereits das Bild des Thronenden in Symbolsprache<sup>4</sup> sagt: Über allem Weltgeschehen steht nicht, wie der antike Mensch annimmt, die *heimarmenē* (das Schicksal), sondern der Thronende. Er ist der Allherrscher, der in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft alles Geschehen bestimmt: „Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr, der Allherrscher, der war und ist und kommt“ (4,8).

Bedeutet es eine Wandlung innerhalb der ntl. Gottesvorstellung, wenn die Offenbarung Gott nicht als den Vater, sondern atl. als den Allherrscher (*pantokratōr*) einführt<sup>5</sup>? Die Prädikation ist sicher durch das besondere Thema der Offenbarung veranlaßt. Wie kein anderes Buch des NT sieht sie im Weltgeschehen dunkle widergöttliche Mächte am Werk und Menschen, die nicht nur gegen ihren Schöpfer rebellieren, sondern auch sein Evangelium ablehnen. Trotzdem verfällt sie in keinen Dualismus: Gott ist der *pantokratōr*, d. h., er allein ist Herr allen Geschehens. Er setzt auch den sich gegen ihn erhebenden Mächten des Bösen Frist und Möglichkeit zu handeln, ja, er macht sie zu Werkzeugen seines Zorns. So wird in Offb 13,5 und 7 vom antichristlichen Weltherrscher viermal gesagt, „es wurde ihm gegeben“, nämlich über die Völker zu herrschen und gegen die Heiligen Krieg zu führen. Dieses *passivum divinum* meint: „Gott hat es ihm ermöglicht.“ Und in Offb 17,17 wird ausdrücklich erklärt: kein anderer als Gott selbst gibt es den zehn Königen, die mit dem Antichrist gegen Christus zu Felde ziehen, ins Herz, ihre Königsmacht dem Tier zur Verfügung zu stellen. Das ist der Gott von Röm 9,17 f, der einst Pharao verstockte, so daß er sich seiner Weisung widersetzte und Israel nicht ziehen ließ. Nur wenn man diese letzte dunkle Möglichkeit eines verstockenden Zornwirkens einbezieht, ist Gott wirklich in der Geschichte präsent.

Weil Gott Herr allen Geschehens ist und bleibt, kann er nach Offb 4,1 dem Seher zeigen, „was hernach geschehen muß“. Dieses *dei* (= es muß) denkt hier nicht nur wie in der Apokalyptik an Gottes Geschichtsplan, sondern wie in den Leidensankündigungen (§ 19,7) an Gottes Heilsrat-schluß.

b) Das Weltgeschehen ist aber nicht nur ein Monolog des *deus semper ubique actuosus*, sondern zugleich ein Dialog, denn der Mensch ist mitverantwortlich an diesem Geschehen beteiligt. Das spricht die *zweite Doxologie* der Vision vom Thronenden aus: „Würdig bist du, unser Herr und Gott, Herrlichkeit, Ehre und Kraft zu empfangen, denn du hast alles geschaffen“ (4,11). Das geschichtliche Leben ist nicht aus sich

<sup>4</sup> Das Thronen ist typisches Bild für die Funktion des Herrschens bzw. des Richtens; vgl. Otto Schmitz, ThW III, 165 f.

<sup>5</sup> *Pantokratōr* ist typisches Gottesprädikat der LXX; vgl. Wilhelm Michaelis, ThW III, 913 f.

selbst; es verdankt sich dem Schöpfer. Dies denkend in das Selbst- und Weltverständnis aufzunehmen und Gott gegenüber zu bekennen, ist die Bestimmung der Menschen. Dazu werden sie in 14,7 aufgefordert: „Fürchtet Gott und erweist ihm Ehre, denn gekommen ist die Stunde seines Gerichts . . .!“ Der Mensch ist dazu bestimmt und berufen, dem Schöpfer als der Mund seiner Schöpfung zu antworten. Diesen Gesichtspunkt führt die Offenbarung weiterhin eindrucksvoll aus, indem sie *alles Weltgeschehen auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezieht*. Über der ihrem Schöpfer die Ehre verweigernden Menschheit bricht der Kosmos zusammen und für die neue Menschheit, die sich Gott zugewandt hat, wird eine neue Welt geschaffen (21,1 ff).

Dies wird durch das Bild vom Weltgericht in Offb 20,11 ff eindringlich unterstrichen: „Und ich sah einen großen weißen Thron und einen, der darauf saß, und vor seinem Angesicht floh die Erde und der Himmel, und es war kein Platz mehr für sie zu finden. Und ich sah die Toten.“ Die ganze Schöpfung versinkt hier vor ihrem Schöpfer in das Nichts, aus dem er sie gerufen hat. Und dann stehen in großer Einsamkeit die eigentlichen Partner des Weltgeschehens einander gegenüber, der Mensch und Gott als sein Richter. An diesem Gegenüber hat sich der Verlauf des Ganzen entschieden, und in diesem Gegenüber erfolgt nun die Wende des Gesamtgeschehens hin zu einer neuen Welt.

Diese biblische Betrachtungsweise steht in der antiken Welt einzig da. Die griechische Weltanschauung war kosmologisch, das Weltverständnis des alten Orients war naturmythologisch und das des Hellenismus dämonistisch. Allein im AT wurde zunächst der Geschichtslauf und — später in der Apokalyptik — auch das kosmische Geschehen auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bezogen. Auf Grund dieser Betrachtungsweise wurde das am Naturkreislauf orientierte zyklische Denken der Antike durch ein geschichtliches Denken überwunden. Es war wohl das Buch Daniel, in dem erstmals das Gesamtgeschehen in der Zeit als ein *teleologischer Ablauf*, d. h. eben als *das, was wir Geschichte nennen*, begriffen wurde. Diese Betrachtungsweise ergab sich, weil Gott hier nicht als die stumme Macht der Natur begegnete, sondern als das den Menschen anredende Wort, das ihm in der Geschichte einzulösende Zusagen machte. So entsteht nach dem AT aus der worthaften Begegnung zwischen Gott und Mensch Geschichte, und der Mensch wird für die Zukunft der Welt mitverantwortlich.

Die große Frage der Offenbarung lautet nun freilich: Wird der Mensch dieser seiner Bestimmung gerecht? Die Doxologie der Vision vom Thronenden ergeht im himmlischen Thronsaal, nicht auf der Erde. Für die Situation auf der Erde wird weiterhin in der Weissagung festgestellt, daß die Menschen ihrem Schöpfer trotz aller Heimsuchungen die Anerkennung versagen (9,20; 16,9.11.21).

### 3. Die Erhöhung Christi als die Wende der Geschichte

#### a) Die Herrschaft des Lammes

Zu Beginn der Sieben-Siegel-Vision (5,1—7) erscheint Christus als der, der allein die ausweglose Weltsituation zu wenden vermag. Nachdem niemand das Buch mit den sieben Siegeln zu öffnen, d. h. den Sinn der Geschichte zu enthüllen und zu verwirklichen vermochte, sieht der Seher „inmitten des Thronsaales . . . ein Lamm stehen, das ein Schlachtmal trug . . . , und es kam und empfing aus der Rechten dessen, der auf dem Thron saß, das Buch“ (5,6 f). Dieses Bild des Lammes kehrt in der Offenbarung 28mal wieder als das ihr eigene Symbol für den erhöhten Christus.

Es ist aus der frühchristlichen Symbolsprache herausgewachsen; in verschiedenen ntl. Schriften begegnet das Lamm als Bild für Christus. Ältester Beleg ist das aus einer Passahomilie stammende Zitat in 1 Kor 5,7: „... unser Passalamm, Christus, wurde geschlachtet“ (vgl. auch Apg 8,32; 1 Petr 1,19; Joh 1,29.36). In der Offenbarung wird aus dieser Metapher ein visionäres Symbol der apokalyptischen Bildersprache, wobei sie das griechische Wort *arnion* und nicht wie die genannten ntl. Stellen *amnos* gebraucht. Vielleicht ist dieser Begriffswchsel mit dadurch bedingt, daß sonst nur an den Gekreuzigten, hier aber an den vom Kreuz Erhöhten gedacht ist.

Was dieses visionäre Symbol aussagen will, wird durch seine Epitheta verdeutlicht, die in zwei Gruppen zerfallen:

1. Das Lamm ist „wie geschlachtet“. Es trägt das Schlachtmal am Hals. Das heißt: Der Erhöhte steht vor Gott als der für alle Gestorbene. Das ist wichtig, denn das Lamm ist damit gerade nicht, wie es später in den Apsiden altchristlicher Basiliken dargestellt wurde, der Pantokrator oder gar der Kosmokrator und Weltrichter. Hier wie im ganzen NT steht Christus vor Gott primär als der, der für die Seinen auf Grund seines Sterbens eintritt (vgl. Röm 8,31—35; Hebr 8—10).

2. Das Lamm ist freilich zugleich der Mächtige, durch den die eschatologische Herrschaft Gottes auch gegenüber seinen Widersachern aufgerichtet wird. Mehr als das übrige NT hebt die Offenbarung diese Seite hervor. So zeigen die sieben Hörner<sup>6</sup> an, daß dem Lamm alle Macht gegeben ist, und die sieben Augen symbolisieren das ihm übereignete Vollmaß des Geistes.

Das Lamm vor dem Thron ist *zugleich der für alle Gestorbene und der mächtige Herrscher*. Diese beiden Seiten treten weiterhin das ganze Buch hindurch bei seinem Wirken immer wieder in Erscheinung. Das Lamm erweist sich einerseits als der Mittelpunkt der durch Christi Sterben Befreiten (7,9.17; 14,1.4; 19,7.9; 21,9.22 f). So liegt alles daran, daß man „im Buch des Lebens“, d. h. „im Buch des Lammes“ steht (21,27). Diesem

<sup>6</sup> Das Horn ist schon bei Daniel (8,3) Symbol der Macht; vgl. äth Hen 90,9.37; syr Bar 66,2. Die Siebenzahl symbolisiert das Vollmaß.

Heilswirken des Lammes entspricht ein Wirken, das Gericht bedeutet. Indem es die Siegel des Buches öffnet (6,1.3.5), löst es die Gerichte aus, die die von Menschen gemachte Geschichte zum Erliegen bringen (vgl. 6,16; 14,10; 17,14).

Damit wird bereits der Sinn des Vorgangs sichtbar, der für die Offenbarung die entscheidende Wende der Weltgeschichte ist: Das Lamm empfängt aus Gottes Hand das Buch mit den sieben Siegeln (5,7), d. h. dem, der für alle gestorben ist, wird die Vollstreckung von Gottes Geschichtsplan, auch gegenüber den Widersachern Gottes, übergeben. Er wird zum endzeitlichen Herrscher eingesetzt, der die Geschichte auch und gerade im Blick auf die Widersacher zum Ziel bringen wird. Er wird, wie beim Öffnen der Siegel sichtbar wird, die das Evangelium ablehnende Geschichte an ihrem Widerstreit sterben lassen.

#### b) Die Vollstreckung des Geschichtsplanes Gottes

Der Erhöhte ist, wie in 5,8—10 dargestellt wird, „würdig“, d. h. vor Gott fähig, den Geschichtsplan auch gegenüber dem Widersacher zu vollstrecken, weil er das Entscheidende, Positive bereits proleptisch realisiert hat: „Du bist würdig, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen. Denn du wurdest geschlachtet und hast für Gott durch dein Blut aus jedem Stamm, Zunge, Volk und Nation Menschen erkauft und sie für unseren Gott zu einer Königsherrschaft und zu Priestern gemacht, und sie werden königlich herrschen auf Erden.“ Dieser wohl zentralste Satz der Offenbarung besagt, daß der Erhöhte durch sein Sterben aus allen Gruppen der Gesellschaft Menschen für Gott gewonnen und sie in seine *basileia* versetzt hat, in der Gottes gnädiger Wille geschieht, weil das Böse überwunden ist (Mt 6,10.13 par). Alle Glieder der *basileia* werden „Priester“, d. h. sie haben unmittelbar Zugang zu Gott, ihr ganzes Leben ist Gottesdienst.

Offb 5,8 ff geht nicht auf das missionarische Werden der Gemeinde aus allen Völkern und auf ihre äußere Erscheinung ein, sondern kennzeichnet sie in einem kerygmatischen Indikativ ihrem Wesen nach: sie ist ausschließlich Werk Christi; er hat sie „erkauft“ und „gemacht“. Was sie durch sein bisheriges Wirken, durch sein Sterben und seine Erhöhung wurde, ist freilich zu unterscheiden von dem, was sie in Zukunft, durch seine Parusie, werden wird. Dies sagt das Ende des Satzes: „und sie werden königlich herrschen auf Erden“. Diese Verheißung wird in den Visionen über die Vollendung durch die Parusie wiederholt (20,6; 22,5; vgl. Mt 5,5). Das „Herrschen“ kommt, wenn das neue Leben schaubar wird und alles Dunkel vergangen ist (22,5; vgl. 1 Kor 4,8).

4. *Das Evangelium und die Völkerwelt*

Sieht man oberflächlich auf das, was die Offenbarung von Kp. 6 an über Christus sagt, dann könnte man den Eindruck gewinnen, den *Heinrich Julius Holtzmann* so formuliert hat: Der Christus der Offenbarung ist „der kriegerische, ja mörderische Messias, der im grellen Gegensatz zu dem friedlichen Messiasgedanken Jesu hier seine Triumphe feiert. Dies alles ist aus dem Judentum übernommen . . .“<sup>7</sup>. Dieser Satz sieht etwas Richtiges, wenn er auch eine schiefe Folgerung zieht. Was von Kp. 6 an in den dreimal sieben Visionen von den Siegeln, Schalen und Posaunen vom erhöhten Christus ausgesagt wird, ist ja in der Tat zunächst eine nicht abreißende Kette von Gerichten! Wie ist dieses Gesamtbild zu verstehen?

Entscheidend ist, daß man die eben von Offb 5,10 f her entwickelte Voraussetzung festhält: Diese Gerichte sind für die Offenbarung lediglich die negative Kehrseite der *basileia*, der gnädigen Herrschaft des Lammes. Aber es ist für die Offenbarung kennzeichnend, daß diese negative Kehrseite so breit und intensiv herausgestellt wird wie sonst nirgends im NT, ja daß sie auch einen anderen Charakter annimmt.

Letzteres wird deutlich, wenn man sie mit der am nächsten entsprechenden Aussage bei Paulus, 1 Kor 15,23—28, vergleicht. Auch dort heißt es: „Er muß herrschen, bis er alle Feinde zum Schemel seiner Füße macht. Als letzter Feind wird der Tod zunichte gemacht“ (1 Kor 15,25 f). Gerade an dieser letzten Wendung aber sieht man, daß Paulus an andere Feinde denkt als die Offenbarung, nämlich an den Tod und andere übermenschliche widergöttliche Mächte. Die Offenbarung aber denkt an die Völkerwelt, die dem Antichrist zufällt. Der Unterschied wird am Ausgang der Geschichte besonders deutlich: Nach Offb 19,19—21 sieht der Seher vor der Parusie das Tier und die Könige der Erde und ihre Heere versammelt, „um Krieg zu führen mit dem, der auf dem Pferde sitzt und seinem Heer“, d. h. mit dem zur Parusie erscheinenden Christus. Diese Völkerschlacht endet mit der Vernichtung der Angreifenden.

Paulus sieht das Ende der Geschichte ganz anders: „Verstockung ist jetzt zum Teil über Israel gekommen, bis die Fülle der Heidenvölker (scil. in die Gottesherrschaft) eingegangen ist, und so wird ganz Israel gerettet werden“ (Röm 11,25). Am Ende steht für ihn zwar nicht die Wiederbringung jedes einzelnen, aber doch die Bekehrung der Gesamtheit der Völkerwelt wie Israels (§ 38,3). Das lukanische Geschichtswerk kann dies zwar nicht mehr wie Paulus nach Röm 15 als apokalyptischen Siegeszug des Evangeliums durch die Ökumene in einer Generation erwarten, aber es blickt aus auf ein langfristiges, aber doch positives Fortschreiten der Missionierung der Völkerwelt (Apg 28,28; vgl. § 48,4).

Stellt man diese anderen Perspektiven neben die der Offenbarung, so wird deren Eigenart deutlich. Sie hat ein anderes Bild von der Begegnung des Evangeliums mit der Völkerwelt als Paulus, Lukas und auch alle übrigen Schriften des NT — abgesehen vom Johannesevangelium. Die *basileia* wird zwar aus allen Völkern gesammelt (5,8 ff), aber die Masse

<sup>7</sup> Theol. I, 541.

der Völkerwelt und insbesondere ihre politischen Repräsentanten lehnen sie ab. Dies ist demnach der Skopus der Offenbarung, daß der Erhöhte die Geschichte ihrem Ziel zuführen wird, obgleich die Völkerwelt und ihre politischen Vertreter in großer Zahl sich gegen das Evangelium stellen. Im Unterschied zu Paulus (Röm 9) wird diese Ablehnung des Evangeliums allerdings nicht als befristet, sondern als endgültig gesehen.

Hier werden nicht einfach neue Erfahrungen der Gemeinde, etwa in der Verfolgungssituation<sup>8</sup>, analysiert. Der Seher sieht vielmehr die gesamte Welt zentral vom Kreuzesgeschehen her<sup>9</sup> und erfaßt zugleich eine sich in seiner Umwelt abzeichnende Tendenz, um sie prophetisch zu deuten. Er beobachtet eine politisch-religiöse Weltanschauung, der die ganze Gesellschaft seiner Zeit huldigt, der sich aber die Christen, soweit sie Christen sind, versagen müssen. Dieser Ansatz wird grundlegend in Offb 13, der Mitte des Buches, entwickelt.

### 5. Politisches Antichristentum und die wahren Jünger (Offb 13)

Offb 13 entwirft das Bild einer Situation, die Christen durch die Jahrhunderte immer wieder als ihre eigene erkannten. In der Vision des Sehers steigen *zwei Tiergestalten* auf:

#### a) Das erste Tier

Das erste Tier (V. 1—10) wird durch seine Erscheinung (V. 1—4) in dreifacher Weise gekennzeichnet: 1. Es vereinigt in sich Züge der vier Tiergestalten von Dan 7. Es ist demnach der Weltherrscher schlechthin, die Potenz dessen, was für den biblischen Menschen in Gestalten wie Nebukadnezar, Alexander oder auch Augustus verkörpert war. — 2. Darüber hinaus ist das Tier Abbild des in 12,3 beschriebenen Drachen, des Satans. Es ist gleich ihm Verführer der Menschen und Widersacher des Christus. — 3. Noch wichtiger ist die dritte Bestimmung: eines der Häupter dieses Weltherrschers ist „wie geschlachtet“, und seine Todeswunde wurde geheilt (13,3). Es ist also einer, der gleichsam aus dem Tod wiedererstanden ist. Dieses Wunder veranlaßt die Menschen, dem Tier göttliche Ehre zu erweisen (13,3 b.4) — ein dem altorientalischen Mythos von dem aus dem Tod wiederkehrenden Gott-König entnommener Zug, der hier den eschatologischen Weltherrscher als das Gegenbild des Lammes (5,6) kennzeichnet. Wie das Lamm die Todeswunde trägt und als ein aus dem Tod Erstandener in Erscheinung tritt, so auch er. Der endzeitliche Weltherrscher tritt also nicht als ein finsterner Tyrann,

<sup>8</sup> Nach den Sendschreiben leben die Gemeinden der Asia nicht in einer ausgeprägten Verfolgungssituation; nur in 2,13 ist vom Martyrium eines einzelnen Gemeindegliedes die Rede.

<sup>9</sup> So ist die „große Stadt“ (11,8) Bild der Welt, „in der ihr Herr gekreuzigt wurde“.



sondern als das gleißende Gegenbild des Weltheilands auf; er wird als Weltheiland verehrt und angebetet! Darum ist er *der politische Antichrist*.

Was die Offenbarung so in ihrer Bildersprache aussagt, wird im NT bezeichnenderweise sonst nur in den johanneischen Schriften begrifflich ausgesprochen. Vom *antichristos* reden auch 1 Joh 2,18.22; 4,3; 2 Joh 7. Dieser Antichrist der johanneischen Briefe ist jedoch *keine politische, sondern eine theologische Erscheinung*. Gemeint sind damit nämlich die Irrlehrer in der Gemeinde. Ohne Verwendung der Bezeichnung entwirft auch 2 Thess 2,1—12 ein Bild des Antichrist<sup>10</sup>.

Das Verhalten des Antichrist ist dadurch gekennzeichnet, daß er Gott lästert (13,5 f), indem er sich göttliche Titel beilegt und damit den Anspruch erhebt, nicht „Rute und Axt“ in der Hand Gottes (Jes 10,12 ff; 14,13 f), sondern letzte Instanz zu sein, sowie dadurch, daß er die Gemeinde verfolgt, die ihm die geforderte Anbetung verweigert (13,7 f). Vor der Anbetung des Antichrist zu warnen, ist der Skopus von Offb 13. Hier ist an den altorientalischen Herrscherkult zu denken, der durch die römische Reichsideologie in steigendem Maße auf die römischen Kaiser übertragen worden war. Domitian drängte als einer der ersten schon zu Lebzeiten auf göttliche Verehrung. Dieser Personenkult war keineswegs nur ideologisches Spiel, sondern Ausdruck echter Religiosität. Der Kaiser war für die Menschen seit Augustus tatsächlich die Gottheit, die den Lebensunterhalt garantierte und ein sinnvolles Dasein ermöglichte<sup>11</sup>. Deshalb verehrte man ihn. Die Christen, die als einzige unter den Weltbewohnern (13,8) nicht den Weltherrscher, sondern Gott um das tägliche Brot baten, erschienen ihrer ideologisierten Umwelt als ein überheblicher Haufe, der die Solidarität der sich selbst helfenden Menschheit sprengte. So kommt es zu einer totalen Auseinandersetzung zwischen der Kirche und der politischen Ideologie, die nach Offb 13,7 a mit dem Erliegen der Kirche endet (vgl. 11,7 f). Als Folgerung ergibt sich für die Gemeinde aber nicht Widerstand (vgl. Mt 5,39), sondern „Ausharren und Glaube der Heiligen“ (13,9 f; vgl. 12,11).

#### b) Das zweite Tier

Das zweite Tier (13,11—18) gleicht dem Lamm (V. 11) und redet wie der Drache: es ist der falsche Prophet. Es soll, bevollmächtigt vom ersten Tier, dafür sorgen, daß die Erdbewohner das erste Tier anbeten (V. 12—17). Es bewirkt die Anbetung durch Pseudowunder (V. 13 ff) und durch indirekten Zwang (V. 16 f). Die Gemeinden des Johannes wurden durch dieses Bild des falschen Propheten an die Vertreter der Reichsideologie

<sup>10</sup> Zur Vorgeschichte dieser Vorstellung vgl. Martin Dibelius, Hdb. zu 2 Thess 2,10 (Exkurs).

<sup>11</sup> Von hier aus wird V. 8 verständlich: Die einzigen, die nicht den Weltbeherrscher, sondern Gott um das tägliche Brot bitten, sind eben die, die im Buch des Lebens stehen.

erinnert, sowie an Philosophen, Dichter, Künstler und Priester, die diese Ideologie je in ihrer Weise vertraten und öffentlich propagierten. Die durch Jesus zum Leben Berufenen sollen weder dem trügerischen Schein noch dem Druck nachgeben. Sie sollen den Nebel der Ideologie durchschauen, wenn *pax et securitas* angeboten werden (1 Thess 5,3), und nicht „anbeten“.

Die um die Mitte unseres Jahrhunderts aus bedrängenden konkreten Anlässen immer wieder gestellte Frage, ob unser Staat Staat im Sinne von Röm 13 oder von Offb 13 sei, beruht im Sinne des NT freilich auf einer falschen Alternative. Die politischen Erscheinungen sind durchweg ambivalent. Dabei ist die Tendenz, das Politische zum Letzten zu machen, es zu vergöttlichen, immer gegeben. Aufgabe der Christen ist es, diese Tendenz mit Hilfe von Offb 13 aufzudecken und sich ihr zu versagen, und zwar gerade dann, wenn sie theologisch verbrämt wird.

### c) Die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen des Konflikts

Die prophetische Schau des Konflikts in Offb 13 darf nicht isoliert werden von Offb 12, wo die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen dafür vergegenwärtigt werden. Dieses Kapitel prägt ein doppeltes ein:

1. Die großen Entscheidungen sind bereits gefallen in der Erscheinung des Weltheilands (12,1—6) und seiner Entrückung zu Gott (12,7—12); der Ankläger der Menschen ist durch Jesu Sterben entmächtigt (12,13—18). Auch die Kirche als solche ist geborgen. So geht es in diesen Auseinandersetzungen nicht mehr um Sein oder Nichtsein des Christus und der Kirche, sondern nur noch darum, daß der einzelne Jünger treu ist.

2. Der Angriff der politischen Ideologie auf die Kirche entspringt nicht vorchristlichem Heidentum, sondern der nachchristlichen Weltsituation. Er ist Reaktion der — durch den Satan repräsentierten (12,9; 20,2.7) — sich Gott versagenden Welt auf die Erscheinung des Christus und die Aufrichtung der endzeitlichen Heilsgemeinde.

### 6. Die Wesenszüge der Endgeschichte (Offb 6—11 und 15—19)

#### a) Die Gemeinde in der Weltgeschichte

In der Abfolge der Bilderreihe vom Ablauf der Weltgeschichte in den dreimal sieben Visionen der Siegel, Schalen und Posaunen erscheint die Gemeinde nur in einer einzigen Vision, der fünften Siegelvision (6,9—11). Der Seher vernimmt hier die Frage derer, die „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses willen“ Opfer geworden sind: „Wie lange rächst du unser Blut nicht an den Weltbewohnern?“ Diese Frage des angefochtenen Glaubens — sie ist nicht, wie vielfach behauptet, ein urchristlicher Schrei nach Rache, sondern die Frage der Klagepsalmen nach Gott — wird durch die Antwort (6,11) korrigiert: Die Christen sollen nicht nach Gottes Verhalten gegenüber der Welt fragen, sondern nach dem, was sie

angeht! Sie sollen sich noch kurze Zeit gedulden, bis die Zahl der Christen voll ist, die nach dem Heilsplan noch das Martyrium leiden sollen. Die Kirche steht in der Geschichte nach dem Urteil des Sehers als Märtyrerkirche, und zwar, obgleich für sie eine aktuelle Martyriumssituation noch nicht gegeben ist. Der Seher entwirft also ein Wesensbild, das etwa Joh 15,19 f entspricht: „Weil ich euch aus der Welt erwählt habe, darum haßt euch die Welt . . . Wenn sie mich verfolgt haben, so werden sie euch auch verfolgen.“ Deshalb soll die Kirche die Frage der Klagespsalmen dahinterlassen. Angesichts des Kreuzes des Gerechten bringt die Offenbarung die Frage der Psalmen nach dem Leiden der Gerechten unter den Christen zum Schweigen.

#### b) Die nachchristliche Weltgeschichte unter dem Gericht

Die Erdbewohner bedrängen die Gemeinde, weil sie ihr Zeugnis ablehnen. Kehrseite dieser Ablehnung des Evangeliums ist das Gericht. Das wird in Offb 8,3—5 angedeutet und in 19,2 ausgesprochen. Von da aus werden die Wesenszüge des Weltgeschehens verständlich, die in den dreimal sieben Zyklen dargestellt werden. Die Weltgeschichte ist von geschichtlichen und kosmischen Katastrophen gekennzeichnet, die schließlich das Weltgeschehen zum Erliegen bringen.

Der Weltlauf steht hier nicht mehr (wie nach Röm 3,25) vor Christus unter der zuwartenden Geduld Gottes (*anochē*); er ist dem Zorngericht Gottes verfallen. Nach Offb 15,7 sind die sieben Schalen, aus denen sich Schrecknisse abschließend über die Erde ergießen, voll des Zornes Gottes (vgl. 15,1 und 16,1). Alle diese Erschütterungen münden aus in den großen Tag des Zornes Gottes (Offb 6,16 f; 11,18; 14,10; 16,19; 19,15). Der Zorn ergießt sich, weil die Menschen nicht umkehren von ihren „bösen Werken“, vor allem von der „abgöttischen Verleugnung ihres Schöpfers“ (9,20 f; 16,9 ff). Die Offenbarung malt in apokalyptischen Bildern für den Geschichtsablauf aus, was Joh 3,18 individuell sagt: „Wer den Glauben versagt, ist schon gerichtet.“ Dieses Gerichtsgeschehen der dreimal sieben Visionen wird konkret zugespitzt in dem letzten Zyklus über den Fall „Babylons“ (17,1—19,10), den Untergang Roms, der blühenden Welthauptstadt (Kp. 19). Hier wird noch einmal deutlich, daß der Seher durchaus nicht eine von Kriegen und Katastrophen erschütterte Welt vor sich hat. Er analysiert ja nicht etwa eine wahrnehmbare Situation in Bildern, sondern entwickelt aus seiner Einsicht in die Hintergründe eine prophetische Wesensschau.

#### c) Die innergemeindliche Existenz

Mit der innergemeindlichen Existenz befassen sich die Kp. 7,10 und 11. Die Gemeinde wird hier in zwei Gestalten gesehen, die man herkömmlich mit den Termini *ecclesia militans* und *ecclesia triumphans* unterschieden

hat. Erstere erscheint in 7,1—8; 14,1—5 sowie in 10 und 11, letztere in 7,9—17). Aus diesen Bildern ist dreierlei hervorzuheben:

1. Die Offenbarung weiß nichts von einer gegenwärtig im Himmel vorhandenen verklärten Gemeinde, die zu unterscheiden wäre von der nach der Parusie hervortretenden vollendeten Gemeinde in Offb 21,3 f. 6. Der Seher schaut vielmehr in 7,9—17 als überzeitliche Ewigkeit im Himmel, was für die in der Zeit Lebenden erst am Ende kommt.

2. Für die Gemeinde in der Zeit liegt alles an der *hypomonē*, dem Ausharren im Glaubensgehorsam (1,9; 2,2 f; 3,10; 12,19; 13,10; 14,12). Diese *hypomonē* entspricht der Bedrängnis durch die Trübsal. Die Gemeinde leidet in doppelter Weise: sie leidet *mit der Welt* unter den Gerichten Gottes<sup>12</sup>; vor allem aber leidet sie um ihres Zeugnisses willen *unter der Welt* (1,9; 2,9 f; 7,14). An der Bewährung der *hypomonē* erweist sich, wer wirklich zur Gemeinde gehört: Wer im Buch des Lammes steht, wer erwählt ist, der betet den Antichrist nicht an.

3. Diese angefochtene Gemeinde trägt der Welt gegenüber das Zeugnis (11,3—13). Ihr ist verheißen, daß sie bis ans Ende als Gottes ausgemessener, heiliger Bezirk vor Profanierung bewahrt bleibt (11,1 f) und ihr Zeugnis bis zuletzt ausrichten kann (11,10). Am Ende steht freilich nicht der Sieg der Weltmission, sondern das Zum-Erliegen-Kommen des Zeugnisses: Die Zeugen liegen „erschlagen auf den Straßen der großen Stadt, die geistlich heißt Sodom und Ägypten, wo auch ihr Herr gekreuzigt wurde“ (11,8). Das Zeugentum wie die Kirche erliegen am Ende dem Antichristentum (11,7; 13,7).

All das ist, wie bereits deutlich wurde, ein anderer Aspekt der Weltgeschichte wie der Kirchengeschichte, als ihn die anderen Bücher des NT vermitteln. Er darf nicht absolut gesetzt werden, wie das immer wieder in kirchengeschichtlichen Engpässen geschehen ist, aber er darf genauso wenig beiseite geschoben werden, wie es einem privilegierten Christentum nahe liegt.

### 7. Die Vollendung

#### a) Die Vollendung der Gemeinde (20,1—10)

Das Bild der Offenbarung vom Verlauf der Gesamtgeschichte schließt mit der Ankündigung einer transzendenten Zukunft. Und zwar wird diese Zukunft nicht spekulativ als Projektion menschlicher Bedürfnisse entworfen; sie ist vielmehr die Vollendung dessen, was den Menschen in Jesus begegnet ist.

Das gilt auch und gerade von dem viel mißverstandenen Bild des *tausendjährigen Reiches* (20,1—10). Nachdem der Satan, der nach 12,

<sup>12</sup> Einzige Ausnahme: Offb 9,4.

7—12 im Himmel durch die Erhöhung Jesu bereits entmächtigt wurde, auch auf der Erde ausgeschaltet und damit die Anfechtung und die Versuchung zu Ende sind (20,1—3), bricht das tausendjährige Reich Christi (20,4—6) an. Die Christen werden vor allen anderen Toten auferweckt, um tausend Jahre mit Christus zu herrschen.

Was besagt dieses Bild? Sein Skopus liegt in der Aussage von der Teilhabe der Christen an der ersten Auferstehung (V. 5 b. 6). Sie ist die besondere Auferweckung der Christen, die der allgemeinen Totenaufstehung vorhergeht.

Diese erste Auferstehung ist eine spezifisch urchristliche Erwartung, die der jüdischen Apokalyptik fremd ist. Sie begegnet bereits in 1 Thess 4,16 ff und 1 Kor 15,23. Das „Zuerst“ soll dabei nicht einen zeitlichen, sondern einen qualitativen Vorrang bezeichnen: Die Auferweckung der Christen hat — das soll gesagt werden — anderen Sinn als die Wiederbelebung aller. Die Christen warten nicht lediglich auf eine physische Wiederbelebung, ein paradiesisches Leben, sondern auf eine Auferstehung zur Vereinigung mit ihrem Herrn, die Leben bedeutet.

Diese Mitte der christlichen Enderwartung ist etwa in 1 Petr 1,8 f umschrieben: „Ihn . . . liebt ihr, an ihn glaubt ihr (nämlich an Christus), obgleich ihr ihn jetzt nicht seht. Ihr werdet aber mit unaussprechlicher Freude jubeln, wenn ihr das Ziel eures Glaubens empfangt“. Dem entspricht, was das Johannesevangelium mit anderen Kategorien und ohne das bildliche „zuerst“ umschreibt (Joh 5,29), wenn es die Auferstehung zum Leben verheißt (vgl. 2 Kor 5,8; 1 Joh 3,2).

So meint dieses Bild der „ersten Auferstehung“ das Herzstück der christlichen Enderwartung. Die Vereinigung mit dem Herrn, an den man jetzt schon glaubt, wird nichts Vorläufiges, sondern das in sich unüberbietbare neue Leben sein: „Selig, wer an der ersten Auferstehung Teil hat, denn über diese hat der zweite Tod (scil. die Verdammnis) keine Gewalt“ (Offb 20,6). Diese vollendete Gemeinschaft mit dem Herrn wird nun in der zweiten Hälfte des Bildes beschrieben als ein Mitherrschen mit Christus.

Die *chiliasmische* Deutung von Offb 20 fand hier Aussagen über einen Siegeszug der Mission und die Verwirklichung der messianischen Herrschaft auf Erden. Aber von all dem redet hier nicht einmal die Bildhälfte. Ja, der Kontext schließt aus, daß die auferstandene Gemeinde überhaupt noch mit anderen Menschen in Berührung kommt. Das „Herrschen mit Christus“ hat vielmehr den Sinn der vollen Anteilhabe an seiner *basileia*. Waren die Christen bisher von Gott her in diese Heilsherrschaft hineingenommen (5,10), so können sie nunmehr wirklich uneingeschränkt Gott und einander dienen.

Der *Chiliasmus* kann sich also nicht auf Offb 20 berufen; er ist, wie sich historisch zeigen läßt, im 2. Jh. unabhängig von Offb 20 aus jüdischen Traditionen entstanden und hat Offb 20 nachträglich in seinem Sinne gedeutet. Offb 20 aber hat lediglich einige Elemente der jüdisch-apokalyptischen Vorstellung vom messianischen Zwischenreich als Bildmaterial aufgenommen.

## b) Das universale Weltgericht (20,11—15)

Wir lesen in 20,12: „Und ich sah die Toten, die großen und die kleinen, vor dem Thron stehen, und Bücher wurden aufgeschlagen“. Alle, auch

die Christen, werden nach ihren Werken gerichtet, aber nach den „Büchern“ der Werke kann keiner bestehen. Gerettet werden nur die, die im Buch des Lebens stehen, nämlich die in Christus Erwählten und Berufenen (13,8).

Das Bild von den Büchern, nach denen die Menschen gerichtet werden, ist uralte. Wir finden es schon in altägyptischen Darstellungen vom Totengericht. Aber in dieser Gestalt ist es einzigartig. Es gibt hier nämlich *die spezifisch ntl. Vorstellung vom Endgericht* wieder. Nach Paulus kommen alle, auch die durch Glauben Gerechtfertigten, in das Gericht nach den Werken (2 Kor 5,10), und ihr Verhalten wird ernsthaft gewogen; es gibt Lob und Tadel (1 Kor 3,12—15). Das Bestehen im Gericht aber ist nicht von den Werken, auch nicht von dem neuen Gehorsam der Christen zu erwarten, sondern einzig und allein von dem endgültigen Eintreten Christi (Röm 5,9). Diese Erwartung beruht auf dem Logion Jesu vom zum Gericht erscheinenden Menschensohn, der sich zu denen bekennen wird, die sich hier zu Jesus bekannt haben (Lk 12,8): der Weltrichter wird ihr Retter sein. Genau diese spezifisch christliche Erwartung stellt die Offenbarung durch ihre Ausformung des Bildes von den Büchern dar, und zwar durch die Herausstellung dieses eigentümlichen Gegenübers der vielen Bücher der Werke auf der einen und der Rettung allein durch das Buch des Lebens auf der anderen Seite.

### c) Die neue Schöpfung (21,1—8)

Auch in der abschließenden Vision von der neuen Schöpfung (21,1—8) wird nicht ausmalend beschrieben, sondern verkündigt, was von der Vollendung zu erwarten ist. Was in V. 1—5 als die heile Zukunft für die Menschheit angekündigt wird, ist *nicht das wiederkehrende goldene Zeitalter*, wie es in Vergils 4. Ekloge utopisch als die Lösung der Probleme des Menschseins entworfen wurde. Es ist vielmehr das schaubare Anbrechen des Reiches Gottes, das Jesus in den Seligpreisungen verheißen hatte und in seinem Wirken verborgen gegenwärtig werden ließ. Jeder Vers nennt einen Wesenszug der Vollendung: Eine neue Welt wird geschaffen (V. 1) und in sie kommt vom Himmel herab das neue Jerusalem (V. 2). Dieses neue Jerusalem ist nicht die Wohnstätte der Vollendeten, sondern *Symbol der Gottesgemeinde*. Es ist ja die „Braut“, das Symbol der Gottesgemeinde (19,7). Die neue Welt wird für die neue Gemeinde geschaffen. Diese aber ist identisch mit der neuen Menschheit. Die Gemeinde ist, was sie ist, weil Gott unter ihr zeltet (V. 3). Weil Gott mit ihnen ist, wird alles Übel verschwunden sein (V. 4). Es wird, wie V. 5 zusammenfassend ankündigt, „alles neu“ sein (und dies ist das erste Wort der Offenbarung, das unmittelbar als Wort Gottes bezeichnet wird!). In der neuen Schöpfung kommt das in Jesu Auferstehung begonnene Neuworden zum Ziel.

### 8. Ansatz und Problematik der endgeschichtlichen Eschatologie<sup>13</sup>

a) Die Erwartung einer leibhaften Vollendung des Menschen, der Geschichte und der Welt wuchs für das ntl. Christentum keineswegs selbstverständlich aus dem Weltbild seiner Umwelt heraus. Sie war für hellenistisch-denkende Menschen mehr als befremdlich, genauso wie für das hellenistische Judentum. Schon in 1 Kor 15 setzt sich Paulus daher mit einer Bewegung in Korinth auseinander, die eine leibhafte Auferstehung der Glaubenden bestreitet. Die palästinische Apokalyptik aber war mit ihrer absurden Ausprägung solcher leiblich-geschichtlichen Erwartungen mehr Anlaß zum Mißverständnis als positiver Ausgangspunkt. Paulus wehrt nicht anders als Jesus (§ 8,2) die Erwartung der pharisäischen Apokalyptik ab, wonach der Mensch wiederkommt, wie er gegangen ist (Mk 12,18—27 par). *So ist die christliche Enderwartung ein eigenständiges Gebilde in ihrer Umwelt.*

b) Wo aber liegt der Ansatz dieser ntl. Erwartung? Paulus weiß ebenso wie Jesus, daß der Mensch in seiner personhaften Ganzheit von Gott gefordert wird, weil der Schöpfer sein Geschöpf als ganzes zum Ziel bringen will. Deshalb steht und fällt für ihn das Heilwerden damit, daß die Glaubenden ebenso wie Jesus selbst in ihrer personhaften Ganzheit zu einer bleibenden Existenz vor Gott auferweckt werden. Für Paulus muß die Rechtfertigung der Glaubenden in der Erlösung des Leibes und aller Kreatur zum Ziel kommen (Röm 8,18—30). Ein neues Personsein aber bedeutet auch eine neue Kommunikation mit anderen, eine neue Gemeinschaft und damit eine neue Lebenssituation, d. h. eine „neue Welt“. Diesen Zusammenhang vertritt das ganze NT — selbst das Johannesevangelium. Auch heute bleibt mit dem Glauben die Erwartung verbunden, daß das Ich-Du-Verhältnis zu Gott jenseits des Todes weiterbesteht und vollendet wird und daß das neue Menschsein, das Jesus gefordert und verborgen vermittelt hat, in der Weise in Erscheinung treten wird, wie dies im Ostergeschehen vorgezeichnet ist.

c) Die Frage nach dem Wie ist für uns freilich noch ungleich schwieriger geworden, als sie es schon für den hellenistisch-jüdischen Menschen war. Auf dessen Frage: „Wie werden die Toten auferweckt? In welchem Leib werden sie kommen?“ antwortete schon Paulus: „Du Tor, . . . Gott gibt ihm einen Leib, wie er will“ (1 Kor 15,36.38). Für uns ist diese Frage nach dem Wie angesichts der Geschlossenheit wie der Unermeßlichkeit des naturwissenschaftlichen Weltbildes noch mehr als für Paulus jeder Vor-

---

<sup>13</sup> Zur Frage nach der sogenannten endgeschichtlichen Eschatologie vgl. Folke Holmström, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; Walter Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen*, 1961; Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964.

stellbarkeit entzogen. Die Enderwartung lebt heute mehr denn je von dem Dennoch der Gottesgemeinschaft, wie es Ps 73 ausspricht. Und sie lebt damit von der ebenfalls unvorstellbaren Wirklichkeit Gottes selbst.

d) Die Offenbarung bleibt grundsätzlich in dieser durch das Christuszeugnis und den Glauben gewiesenen Linie. Sie bringt — auch im letzten Zyklus — entgegen der jüdischen Apokalyptik keine gegenständlichen Beschreibungen, keinen Zeitplan und keine Abfolge von Ereignissen. Sie verkündigt auch hier an visionären Bildern die Wesenszüge des Endgeschehens, die im Glauben von dem Heilshandeln Gottes in Christus her gewiß werden.

### 9. Offenbarung und 1. Petrusbrief — zwei Aspekte

Blicken wir nun abschließend auf das Ganze zurück, so ergibt sich: Die Offenbarung weist die Christen unter anderen Aspekten in die Geschichte ein als der 1. Petrusbrief. Der 1. Petrusbrief ruft zu *sozialpolitischer Verantwortung in einer vorchristlichen Welt*, die auf Christus hin gesehen wird. Die Offenbarung verpflichtet dagegen zum *Durchhalten des Bekenntnisses* wie des Zeugnisses *in einer nachchristlichen Weltsituation*, die einer antichristlichen Ideologie verfällt. Beide Aspekte sind für die christliche Existenz in der Gesellschaft richtungweisend. Sie sind nicht deskriptiv, sondern kerygmatisch gemeint und schließen darum einander nicht aus, sondern ergänzen sich polar.

Diese Aussagen über die christliche Existenz in der Gesellschaft stecken den Rahmen für die Lebenssituation der Gemeinde in der nachpaulinischen Zeit ab. Dem Wort über das Bestehen in den Strukturen der Gesellschaft entspricht nun ein ungleich mehr ausgeführtes und differenzierendes Wort über das Bestehen in den übrigen Lebensbeziehungen, im individuellen *Verhältnis des Christen zu seinem Nächsten, zur Gemeinde* und vor allem *zu sich selbst* und *zu Gott*. Hier liegen die eigentlichen Wurzeln des Christseins. Nur wenn die Christen in diesen Beziehungen Christen bleiben, haben sie eine Aufgabe in der Gesellschaft (Offb 3,16; Mt 5,13).

Das Bemühen der nachpaulinischen Schriften um diese innere Situation des Christseins differenziert sich je nach der örtlichen Situation in den einzelnen Kirchengebieten. Darum wollen wir im folgenden die Stellungen dazu gliedert nach Kirchengebieten darstellen.



## KAPITEL II

# Die Verkündigung des Jakobusbriefes und des Matthäus in der Kirche Syriens

### § 45: Der Jakobusbrief — eine paränetische Theologie der Empirie

Arnold Meyer, Das Rästel des Jakobusbriefes, 1930; Gerhard Kittel, Die Stellung des Jakobus zu Judentum und Heidenchristentum, ZNW 30 (1931), 145—156; Hermann Schamberger, Die Einheitlichkeit des Jakobusbriefes im antignostischen Kampf, 1936; Gerhard Kittel, Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes, ZNW 41 (1942), 71—105; Kurt Aland, ThLZ 69 (1944), 97—104; Werner Bieder, Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes, ThZ 5 (1949), 93—113; Kurt Aland, Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, ZNW 43 (1950/51), 54—112; Georg Eichholz, Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons, ThE NF 39, 1953; Hartwig Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, 1956; Georg Braumann, Der theologische Hintergrund des Jakobusbriefes, ThZ 18 (1962), 401—410; Etienne Trocmé, Les Églises pauliniennes vues du dehors: Jacques 2,1 á 3,13, StEv 2 (= TU 87), 1964, 660—669; Georg Eichholz, Glaube und Werke bei Paulus und Jakobus, 1961; Ulrich Luck, Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus, Theologie und Glaube 61 (1971), 161 ff; Eduard Lohse, Glaube und Werke — Zur Theologie des Jakobusbriefes, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, 1973, 285—306.

*Wichtige Kommentare:* Martin Dibelius (1921), Meyer-K; Adolf Schlatter (1932); Franz Mußner (1964), Herder-K.

#### *1. Vorbemerkung: Zur Auslegungsproblematik*

Kaum eine Schrift des NT ist geschichtlich und theologisch so schwer einzuordnen wie der Jakobusbrief. Die Urteile über seinen geschichtlichen und theologischen Platz gingen daher in der Alten Kirche, in der Reformationszeit wie in der neuzeitlichen Exegese weit auseinander.

#### a) Die Entstehungssituation

Die Angaben des Briefes über seine Entstehungssituation sind ungemein spärlich. Er will von dem Herrenbruder Jakobus geschrieben sein, der seit dem Apostelkonzil die Urgemeinde in Jerusalem leitete und prägte. Als Empfänger werden ganz allgemein die zwölf Stämme in der

Diaspora genannt (1,1), womit weder die jüdische Diaspora noch das Judenchristentum, sondern die Kirche als das neue Zwölfstämmevolk gemeint ist. So ist die Einleitung ganz universal ökumenisch: Jakobus, der Herrenbruder, schreibt an das ganze neue Zwölfstämmevolk. Aber faktisch war der Brief sicher nicht ein ökumenisches Rundschreiben. Wo sind die ersten Leser zu suchen? Wahrscheinlich dort, wo der Name des Herrenbruders in Ansehen stand, d. h. im palästinisch-syrischen Raum. Dorthin weisen auch andere Anzeichen, z. B. die Bemerkung über Frühregen und Spätregen in 5,7. Konkrete Bemerkungen zur Situation der Empfänger enthält der Brief jedoch nirgends; er ist nämlich im Grunde *kein Brief, sondern eine paränetische Lehrschrift* mit brieflicher Einleitung.

Zeitlich setzt sein Inhalt die *Situation der nachpaulinischen Zeit* voraus. Er polemisiert in 2,14—26 gegen die paulinische Losung: Glaube allein! Aber er meint damit, wie noch zu zeigen sein wird, nicht Paulus selbst, sondern ein erschlafftes Christentum, für das diese paulinische Formel lediglich zum quietistischen Ruhekissen geworden ist. Die Auseinandersetzung, in der Paulus seine Losung „Rechtfertigung durch Glauben ohne Gesetzeswerke“ formuliert hatte, liegt für unseren Brief dahinten. Die Frage: gesetzesfreies Heidendchristentum oder nomistisches Judenchristentum? ist für unseren Brief vergangen. Er hat seinen Platz nicht in der zeitgenössischen Diskussion um Paulus, sondern gehört in die nachpaulinische Zeit. Deshalb und aus anderen Gründen dürfte er schwerlich unmittelbar von dem Herrenbruder Jakobus verfaßt sein, der ja bereits um 63 das Martyrium erlitt (Euseb KG III, 23,10—24). In welchen historischen und theologischen Zusammenhang ist der Brief aber dann einzuordnen?

## b) Die historische und theologische Einordnung<sup>1</sup>

1. Die theologische Einordnung des Briefes erfolgte seit der Reformation immer wieder unter dem Eindruck von Luthers Urteil aus den Vorreden der Septemberbibel von 1522. Luther mißt den Brief an Paulus und urteilt daher: „Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel . . . , denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat.“<sup>2</sup> Sie ist „stracks widder Sanct Paulon vnnd alle ander schrift“, weil sie „den wercken die rechtfertigung gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seynen wercken rechtfertig worden . . . vnnd gedenckt nicht eyn mal ynn solcher langer lere des leydens, der aufferstehung, des geysts Christi . . .“<sup>3</sup> Deshalb verändert Luther seinen Platz im Kanon, indem er ihn zwischen den Hebräerbrief und den Judasbrief vor die Offenbarung ans Ende des NT rückt.

<sup>1</sup> Kümmel, Einleitung, 363 ff.

<sup>2</sup> WA, DB 6,10.

<sup>3</sup> WA, DB 7,384 f.

2. Dieses Urteil Luthers schien sich zunächst in der neueren Exegese literarkritisch zu bestätigen. 1896 stellte *Friedrich Spitta*<sup>4</sup> zunächst sehr einseitig die Hypothese auf, der Brief sei von Hause aus eine jüdische Schrift, die geringfügig christlich überarbeitet wurde. Tatsächlich enthält er den Namen Jesu ja nur zweimal (1,1 und 2,1). Diese Hypothese wurde durch *Arnold Meyer*<sup>5</sup> so überzeugend ausgebaut, daß sie auch *Hans Windisch* seinem Kommentar<sup>6</sup> zugrunde legte. Heute ist man freilich völlig von ihr abgekommen<sup>7</sup>. Man hat die sachgemäße Fragestellung zur Beurteilung des Jakobusbriefes gefunden, und zwar durch formgeschichtliche Analyse!

3. 1921 legte *Martin Dibelius* eine bis heute nicht überholte neue Analyse des Briefes vor<sup>8</sup>. Er wandte die formgeschichtliche Fragestellung, die er bahnbrechend für die Synoptiker entwickelt hatte, auf den Brief an und stellte dabei fest, daß der Brief einer besonderen Gattung angehört, die er *Paränese* nennt.

Die Paränese reiht traditionelle ethische Mahnungen aneinander, ohne einen Dankenzusammenhang herzustellen. Die Verbindung wird — wie in mündlicher Tradierung üblich — oft nur durch Stichworte hergestellt. So ist es schlicht aus der Gattung der Paränese zu erklären, daß man im Jakobusbrief weder im ganzen noch in größeren Unterabschnitten einen fortschreitenden Gedankengang finden kann. Der Brief bietet durchweg nur Spruchgruppen und lose aneinandergereihte kleine ermahrende Abschnitte.

4. Diese Einsicht in die Gattung des Briefes hat Konsequenzen für die sachgemäße *theologische Einordnung*. Wir dürfen ihn nicht als ein Kompendium christlicher Lehre ansehen und nachrechnen, wie er sich inhaltlich zu Paulus verhält, sondern müssen ihn als das nehmen, was er selbst sein will, als ein Stück Paränese. Um ihn seiner eigenen Intention gemäß zu beurteilen, muß man fragen: welcher Art ist diese Paränese? Gehört sie zusammen mit der jüdischen, wie wir sie z. B. bei Jesus Sirach und in den Zwölfertestamenten finden, oder mit der frühkatholischen, wie sie die Didache und Hermas bieten, oder mit der Paränese der Jesusüberlieferung?

Dieser Fragestellung ging zunächst *Adolf Schlatter* nach. Er wies nachdrücklich auf die Berührung des Briefes mit der Paränese Jesu hin<sup>9</sup>, wobei er betonte, daß als tragende Grundlage der Mahnungen immer wieder

<sup>4</sup> Der Brief des Jakobus, in: ders., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II, 1896, 1—155.

<sup>5</sup> Das Rätsel des Jakobusbriefes, 1930.

<sup>6</sup> Hdb. 15, 1930.

<sup>7</sup> Vgl. Kümmel, Einleitung, 361.

<sup>8</sup> Meyer-K XV.

<sup>9</sup> Jak 9—19.

Seligpreisungen Jesu (nach Matthäus) durchschimmerten<sup>10</sup>. Diese Sicht wurde konsequent weitergeführt in dem neuen Kommentar von *Franz Mußner*, dessen Einleitung mit den Sätzen schließt: „Für Jakobus gibt es keine tausend Wenn und Aber, sondern nur die klare und eindeutige Forderung nach Hilfe, nach Vergebung, nach Geduld, nach ‚eschatologischer‘ Ausrichtung des ganzen Lebens. So entspricht es der Lehre Jesu, wie sie uns vor allem in der Bergpredigt überliefert ist.“<sup>11</sup>

Eine wichtige Abgrenzung nach der anderen Seite hin erfolgte in einem posthumen Aufsatz von *Gerhard Kittel*<sup>12</sup>, in dem durch umfassendes Material nachgewiesen wurde, daß sich die Paränese des Jakobus deutlich durch ihre rigorose Haltung von dem temperierten christlichen Ethos, das die Apostolischen Väter vertreten, unterscheidet. Dies ist ein wichtiges Indiz dafür, daß der Brief zeitlich in einen erheblich früheren Zeitraum, nämlich in die zweite Generation, gehört<sup>13</sup>.

5. Die Beobachtung dieser Differenz vermag wohl auch das *Rätsel seiner Kanonisierung* zu erklären. Die paränetische Tradition, die der Brief vertritt, wurde zwar schon im 1. Clemensbrief und im Hirten des Hermas aufgenommen, andererseits aber wurde der Brief erst von Origenes zu Beginn des 3. Jh. ausdrücklich erwähnt, und seine Kanonizität wurde nach langer Diskussion erst 367 entschieden. Dieser scheinbar widerspruchsvolle Vorgang erklärt sich aus der Art seiner Paränese. Diese war so einseitig und rigoros, daß sie seit Beginn des 2. Jh. gemeinhin nicht mehr als gottesdienstliche Lesung wiederholt werden konnte. Schriften aber, die nicht regelmäßig gelesen wurden, erlangten keine kanonische Geltung. Warum Jakobus nicht gelesen wurde, sieht man z. B., wenn man Jak 5,1–6 mit den entsprechenden Aussagen über Reiche und Arme im Hirten des Hermas vergleicht, die wie eine Kommentierung dazu wirken. Jak 5,1 f heißt es: „Wohlan nun, ihr Reichen, weint und wehklagt über das euch bevorstehende Elend; Euer Reichtum verfault, eure Gewänder sind Mottenfraß geworden“. Dagegen droht Herm vis III, 9,2–6 nur *den* Reichen, die die Hungernden nicht unterstützen, und sim II rät für das Nebeneinander von Reichen und Armen in der Gemeinde, die Reichen sollten die Armen unterstützen, und die Armen sollten für die Reichen beten! Wo solche Kompromißethik herrschte, konnte man die rigorose Paränese des Jakobusbriefes nicht mehr rezipieren!

Die entscheidende theologische Frage an den Brief lautet demnach: Ist die Paränese des Jakobusbriefes eschatologisch im Sinne der Forderungen Jesu? Sprengt sie gleich jenen die immanenten Möglichkeiten der Gesellschaft und setzt sie eine totale Veränderung des Menschen voraus?

<sup>10</sup> Jak 1,9; 2,5 = Mt 5,3; Jak 2,13 = Mt 5,7; Jak 3,18 = Mt 5,9; Jak 5,16 = Mt 5,6.

<sup>11</sup> Herder-K XIII, 1,52 f.

<sup>12</sup> Der Jakobusbrief und die Apostolischen Väter, ZNW 43 (1950/51), 54–112.

<sup>13</sup> Freilich gehört er keinesfalls, wie Kittel, aaO (Anm. 12), wollte, in die paulinische Zeit.

## 2. Das „vollkommene Gesetz der Freiheit“

Während das ganze NT betont, daß der *nomos* für die Christen überwunden sei, nennt ihn Jakobus achtmal als die gültige Norm für das Leben der Christen: Die Christen sollen nach dem Gesetz leben, denn nach ihm werden sie gerichtet werden (2,12).

Erweist sich der Brief durch diese Leitvorstellung als dem Frühkatholizismus zugehörig? Schon bei den Apostolischen Vätern wird ja die christliche Paränese faktisch und ausdrücklich wörtlich als „das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi“ gekennzeichnet (Barn 2,6). Dadurch wird die christliche Existenz enteschatologisiert. Die Christen treten als das „dritte Geschlecht“ neben Juden und Griechen, die ja ebenfalls je nach ihrem *nomos* leben. So reißt dieses Stichwort eine weitreichende Perspektive auf. Sie ist im Auge zu behalten, wenn wir nun zu ermitteln versuchen, in welchem Sinne Jakobus diesen Leitbegriff einführt.

## a) Das Gesetz und das Wort (Jak 1,25)

An der ersten Stelle, an der der Leitbegriff *nomos* (Gesetz) auftritt (1,25), hebt Jakobus den *nomos*, auf den er die Christen verpflichtet, durch eine anspruchsvolle Prädikation von den *nomoi* der Umwelt ab: Die Christen haben sich zu orientieren an dem „vollkommenen Gesetz der Freiheit.“<sup>14</sup> Diese anspruchsvolle Wendung ist zunächst aus ihrem Kontext zu erklären. Sie wird eingeführt, um Aussagen über das Wort, also über die Predigt in der Gemeinde, weiterzuführen.

1. In 1,22—25 führt eine Spruchreihe über das Hören des Wortes zum Gesetz hin: „Werdet aber Täter des Wortes und nicht Hörer allein, wodurch ihr euch selbst betrügt. Denn wenn einer Hörer des Wortes ist und nicht Täter, ist er gleich einem Manne, der sein natürliches Angesicht im Spiegel betrachtet, denn er betrachtet sich und geht weg, und sogleich hat er vergessen, wie er ausgesehen hat. Wer aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit hineinsieht und dabei verharret, der ist nicht ein vergeßlicher Hörer, sondern ein Täter des Wortes. Dieser wird selig sein durch sein Tun.“ In dieser Reihe löst der Hinweis auf das „Gesetz“ in V. 25 das vorhergehende Reden vom „Wort“ ab. Das „Wort“ ist nach gemeinurchristlichem Sprachgebrauch die Botschaft, die in der Gemeinde verkündigt wird, das Evangelium. Versteht Jakobus das Evangelium, die christliche Botschaft, demnach als Gesetz? Es zeigt sich jedoch, daß er beides keineswegs gleichsetzt, das Wort hat nicht lediglich paränetischen Charakter! Nach 1,18 wirkt das Wort Wiedergeburt, nach 1,21 ist es dem Getauften „eingepflanzt“, d. h. es ist, wie Jer 31,33 für die Heilszeit verheißt, ins Herz geschrieben, damit es von Herzen getan wird. Wenn

<sup>14</sup> Vgl. Hans Windisch, Hdb. z. Jak 1,25 (Exk.); Walter Gutbrod, ThW IV, 1073 ff.

dann in 1,25 „Wort“ durch „Gesetz“ abgelöst wird, so besagt dies, daß *das Gesetz die imperativische Seite des Wortes ist*, das den Gehorsam nicht nur fordert, sondern zugleich wirkt<sup>15</sup>.

2. Verhält sich, was Jakobus Gesetz nennt, in dieser Weise zum Evangelium, *dann hebt er sich deutlich vom Frühkatholizismus ab*. Für den Frühkatholizismus nämlich zerfällt das Evangelium in zwei Teile: Der eine ist die — vor allem im Sakrament vermittelte — Gnadenerweisung (so erstmals Barn 2,6); der andere ist die darauf folgende Paränese, die nun als „das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi“ bezeichnet wird. Besonders drastisch tritt das Verhältnis zwischen diesen beiden Teilen im Hirten des Hermas in Erscheinung: Nach Hermas tilgt die Taufe die vorhergegangenen Sünden und vermittelt den Geist; fortan sollen die Getauften in seiner Kraft nach dem Gesetz Christi leben (m IV, 3,1 f; vis III, 5,1—4)<sup>16</sup>.

Jakobus *kennzeichnet demgegenüber als „Gesetz“ nicht einen Teil, sondern eine Seite des Wortes, das zugleich Wiedergeburt wirkt*. Er hält in dieser Weise ein Stück weit das Ineinander von Indikativ und Imperativ fest, während für den Frühkatholizismus der Indikativ der Schuldtilgung und der Imperativ völlig auseinanderfallen.

## b) Gesetz und Freiheit

Jakobus kennzeichnet sein Gesetz als das „Gesetz der Freiheit“ (1,25; 2,12). Analogien zu dieser Aussage finden sich im NT nicht, *Paulus* redet über Gesetz und Freiheit ganz anders. Für ihn wird man *nicht durch das Gesetz frei*, frei ist vielmehr, wer *vom Gesetz frei* ist (Röm 7,1—4; Gal 4,25 f), und ähnliches gilt vom ganzen übrigen NT, mit einer gewissen Einschränkung bei Matthäus. Dagegen erinnert die Formel des Jakobus an hellenistische und jüdische Analogien.

1. Sowohl in der hellenistischen wie in der jüdischen Welt wurde die heute befremdende Vorstellung vertreten, daß der Mensch durch das Gesetz frei wird. Die *Stoa* lehrte, der Weise werde frei, wenn er sich dem Gesetz einfüge, das der Weltvernunft entspricht<sup>17</sup>. Diese Vorstellung übertrug *Philo* auf das mosaische Gesetz und erklärte: Wie die nicht unter Tyrannis, sondern nach dem Gesetz lebenden Bürger frei sind, so sind die Menschen, die nach dem Gesetz leben, frei, im Unterschied zu denen, über die Zorn, Begierde usw. herrschen<sup>18</sup> (vgl. 4 Makk 14,2). Wer dem Gesetz gehorcht, wird frei, nämlich frei von den Affekten.

<sup>15</sup> Schlatter, Jak, 150, gibt wohl die Meinung des Jakobus richtig wieder, wenn er erklärt: „Es gibt also kein Wort Gottes, das nicht auch Gesetz wäre, und dies ist es gerade dann, wenn es Rettung verkündet und schafft.“

<sup>16</sup> So wird der Inhalt des Evangeliums gleichsam aufgeteilt; vgl. Goppelt, Christentum und Judentum, 216.242.

<sup>17</sup> Dibelius, Meyer-K zu Jak 1,25 (Exkurs).

<sup>18</sup> Quod omnis probus liber sit, § 7.

Mehr im Sinne des Judentums verbanden die Rabbinen diesen faszinierenden griechischen Begriff „Freiheit“ mit ihrem Gesetz. In Mischna Aboth 6,2 wird zu Ex 32,16 bemerkt: „Lies nicht *charut* (= eingraben), sondern (anders punktiert) *cherut* (= Freiheit), denn du findest keinen Freien außer dem, der sich mit dem Studium der Tora beschäftigt.“ Wer sich nämlich der Tora hingibt, ist frei von allen irdischen Herren und Mächten, weil allein Gott sein Herr ist. Das ist der Stolz des Juden, keinen Herrn über sich zu haben außer der Tora und ihrem Herrn (Joh 8,33).

2. Ist die Formel „Gesetz der Freiheit“ im Jakobusbrief nach diesen Analogien zu verstehen?<sup>19</sup> Formel wie Kontext legen eine andere Erklärung nahe. Der Genitiv kann wohl nur besagen: es handelt sich um ein Gesetz, das wesenhaft mit Freiheit zusammengehört. Zu dieser Formel findet sich wohl nicht von ungefähr keine jüdische Analogie<sup>20</sup>. Sie dürfte eine spezifisch christliche Prägung sein.

Wie Gesetz und Freiheit wesenhaft zusammenhängen, wird von den Kontextaussagen bei Jakobus her einsichtig. Das Gesetz bringt Freiheit, weil es die imperativische Seite des Wortes ist, das dem Menschen „eingepflanzt“ wird und das ihn von innen her verändert (Jak 1,18.21). M. a. W., es ist das Gesetz der Freiheit, weil es das eschatologische Gesetz im Sinne von Jer 31,31 ff ist. Es fordert den Menschen so, daß es ihn zugleich durch die Gnade für ein neues Verhalten frei macht. Von diesem Gesetz gilt, was dann Joh 13,34 vom neuen Gebot sagt: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt, wie ich euch Liebe erwiesen habe.“ Eine gewisse Entsprechung liegt auch bei Paulus vor, wenn er sich als *ennomos Christou*, d. h. als innerlich an den Anspruch Christi gebunden, bezeichnet (1 Kor 9,21).

### c) Der Inhalt des Gesetzes

1. In 1,25 wird das „Gesetz der Freiheit“ als „vollkommen“ gekennzeichnet. „Vollkommen“ (*teleios*) ist für den Brief im hebräischen Sinn das, was „ganz“ ist, nicht im griechischen Sinn die höchste Stufe (vgl. 1,4). Nicht darum ist das Gesetz vollkommen, weil es der Idealtyp des Gesetzes wäre, sondern *weil es den Menschen ganz für seinen Schöpfer in Anspruch nimmt*, ihn von innen her ganz erfaßt und frei macht!

Diese Erklärung wird durch 2,8—14 bestätigt. Hier wird die unteilbare Ganzheit des Gesetzes betont: „Denn wer das ganze Gesetz beachtet, strauchelt aber in einem Gebot, der ist an dem ganzen schuldig geworden. Der, der hier gesagt hat: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘, hat auch gesagt: ‚Du sollst nicht töten‘. Wenn du aber nicht ehebrichst, tötest aber, so bist du ein Übertreter des Gesetzes geworden“ (2,10 f). Das will sagen,

<sup>19</sup> Mußner, aaO, 108, rückt Jakobus wohl zu stark in die Nähe Philo, wenn er meint, die Freiheit, die das Gesetz schafft, bestehe „in der in der liebenden Hinwendung zum Nächsten sich verwirklichenden Befreiung von aller Ichsucht“.

<sup>20</sup> Die Entsprechung, die man in 1 QS 10,6 zu finden meinte, ergab sich aus einem Übersetzungsfehler, vgl. Braun, Qumran I, 279 f.

wer gegenüber einer einzelnen Weisung des Gesetzes versagt, hat nicht nur einen punktuellen Fehler begangen, sondern hat das Ganze verfehlt, denn er steht nicht vor einer Summe von Satzungen, sondern vor „dem, der gesagt hat“<sup>21</sup>.

Dieses Verständnis des Gesetzes entspricht der Art, in der Jesus das mosaische Gesetz interpretiert. Er verwehrt es, das Gesetz als eine Summe statischer Satzungen zu sehen und sich dadurch gegen den Anspruch Gottes abzugrenzen. Er macht vielmehr jedes Gebot transparent für den lebendigen Anspruch Gottes (§ 10,3). Auf eben dieser Basis entwickelt dann Matthäus die Forderung der Vollkommenheit (Mt 5,48; 19,21; vgl. § 46,5 b).

2. Das Gesetz ist nach alledem Ausdruck des ganzheitlichen Anspruchs Gottes. Aber wie verhält es sich zu den atl. Geboten? Die eben angesprochene Forderung der Vollkommenheit wird in 2,10 ff *an zwei Geboten des Dekalogs* entwickelt, und 2,8 verweist auf das atl. Gebot der Nächstenliebe. Die Gebote des Dekalogs werden hier im Grunde *nicht als Bestandteile des Gesetzes*, sondern als *Beispiele für den unteilbaren Anspruch Gottes* zitiert. Auch 2,8 setzt das „königliche Gesetz“ nicht mit dem Liebesgebot gleich, sondern erklärt: das königliche Gesetz, nach dem die Christen handeln, entspricht dem Liebesgebot der Schrift!

So folgt Jakobus auch hier der von Jesus ausgehenden Grundlinie: einzelne Gebote sind immer nur beispielhafte Umschreibungen des immer aktuell und total ergehenden Anspruchs Gottes, der nie als eine Summe von Satzungen zu umschreiben ist. Das wird hier noch durch die Wendung „königliches Gesetz“ unterstrichen: Das Gesetz ist „königlich“, weil es von dem König der eschatologischen Gottesherrschaft ausgeht. Aus ihm spricht der Anspruch der eschatologischen Herrschaft Gottes.

So ergibt sich: Das königliche Gesetz ist nicht, wie später im Frühkatholizismus bis hin zu Irenäus, das religiös-sittliche Gebot des AT, der Dekalog, ergänzt durch das Liebesgebot<sup>22</sup>, sondern der Anspruch Gottes, der hinter den atl. Geboten steht. Dieser Anspruch ist beispielhaft zusammengefaßt im Liebesgebot, beispielhaft entfaltet im Dekalog, aber er ist nie mit einer Summe von Satzungen identisch. Deshalb entwickelt Jakobus seine eigene Paränese nicht als Auslegung dieser Gebote, sondern als eine beispielhafte Umschreibung dieses Anspruchs in akuter Zuspitzung auf die vorliegende Situation. Die Paränese des Briefes ist eine Umschreibung des „vollkommenen Gesetzes der Freiheit“ und erweist sich als eschatologisch im Sinne Jesu.

<sup>21</sup> So ist der Ganzheitsanspruch des Gesetzes hier anders verstanden als in 1 QS 5,8 f, wo dem Novizen eingeschärft wird, er solle mit ganzem Herzen und ganzer Seele allem gehorchen, was von der Tora den Priestern offenbart wurde. Geht es hier um den restlosen Gehorsam gegen die ganze Summe der Satzungen, so geht es für Jakobus um den totalen Anspruch Gottes, der im Gesetz zur Sprache kommt.

<sup>22</sup> Geg. Windisch, Hdb. z. St.



## d) Die Beurteilung des Menschen nach dem Gesetz

1. Der Nächste und das Gesetz. In 4,11 f wird eine Warnung vor dem richtenden Beurteilen des Nächsten in einer zunächst schwer verständlichen Weise mit einem Hinweis auf das Gesetz begründet: „Verleumdet einander nicht, Brüder! Wer einen Bruder verleumdet oder einen Bruder richtet, der verleumdet das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, bist du nicht ein Täter des Gesetzes, sondern ein Richter.“ Richten bedeutet hier wie in Mt 7,1 ff das Verhalten des anderen beurteilen und verurteilen. Wie kann dieses Beurteilen des anderen zu einem Beurteilen des Gesetzes werden? Das wird deutlich, wenn man als Kontrastbild die Urteilsweise der Pharisäer nach dem Gesetz danebenhält.

Der Pharisäer hält sich für verpflichtet, den anderen wie sich selbst ständig an den Bestimmungen des Gesetzes zu messen und zu beurteilen. Solange das Gesetz eine Summe statischer Satzungen ist, kann und soll das Verhalten des Menschen nach diesen Satzungen beurteilt werden. Nach dem Gesetzesbegriff des Jakobus aber ist das gerade nicht möglich. Hier ist das Gesetz nicht wie für den Pharisäer eine objektiv vorgegebene Norm, sondern der Wille Gottes, der dem anderen ins Herz geschrieben ist, d. h. ihn je besonders durch sein Gewissen bestimmt, ihn in jeder Situation je besonders fordert.

Ist das Gesetz dieser den einzelnen je aktuell im Innern fordernde Wille Gottes, dann gilt sinngemäß Röm 14,4: „Wer bist du, der du den andern Knecht richtest? Er steht oder fällt seinem Herrn.“ In der spezifischen Terminologie des Jakobus heißt das: „Wer den anderen richtet, der richtet das ihn bestimmende Gesetz.“ Das Beurteilen des andern würde also zu einem Beurteilen des Gesetzes selbst.

2. Das Endgericht und das Gesetz. Nicht minder aufschlußreich für Charakter und Inhalt des Gesetzes ist 2,12 f: „Redet und handelt, wie solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. Denn ein unbarmherziges Gericht ergeht über den, der nicht Barmherzigkeit übt. Es rühmt sich aber die Barmherzigkeit des Gerichtes.“ Dieser Satz scheint im Widerspruch zum ganzen NT zu stehen, denn dieses stimmt von Lk 12,8 und Röm 5,9 f bis zu Offb 20,12 f darin überein, daß im Endgericht Heil nicht durch das Gesetz, sondern allein durch Christus zu erwarten ist. Auch Jakobus richtet seine Hörer nicht aus auf ein Gericht nach dem mosaischen Gesetz, sondern nach dem Gesetz der Freiheit.

Wer das Gericht nach dem Gesetz der Freiheit erwartet, der erwartet Barmherzigkeit für den Barmherzigen. Diese in 2,13 bezeichnenderweise indikativisch formulierte Zielvorstellung wird verständlich, sobald man sieht, wie die Erwartung von Barmherzigkeit und die eigene Barmherzigkeit zusammenhängen. Eben dieser Zusammenhang wird im Matthäusevangelium entfaltet; dort werden die Barmherzigen selig gepriesen (Mt 5,7) und dem Schalksknecht, der seinem Nächsten die Barmherzig-

keit versagt, die Gnade entzogen (Mt 18,33). So gilt hier ein doppelter Zusammenhang. Wer nicht gegenüber dem Nächsten barmherzig ist, hat keine Barmherzigkeit zu erwarten; aber zugleich umgekehrt: wer selbst nur von der Erwartung der Barmherzigkeit lebt, der wird gegenüber dem Nächsten barmherzig.

So ist auch nach Jak 2,12 f das Gesetz deshalb „Gesetz der Freiheit“, weil es den Gehorsam, den es fordert, selbst wirkt. Es ist die *imperative Seite des Wortes*, das die Seligpreisung der Barmherzigen enthält! Kennzeichnend ist freilich für unseren Brief, daß er diese Verheißung unter dem Imperativ verbirgt.

### e) Zusammenfassung

Die eigentümliche Verwendung des Begriffes „Gesetz“ im Jakobusbrief zeigt insgesamt an: es ist die Eigenart des Briefes, daß er *die fordernde Seite des Evangeliums einseitig hervorkehrt* und sie mit dem Begriff „Gesetz“ bezeichnet. Die Paränese des Briefes ist eine Umschreibung dieses Gesetzes. Sie will das königliche und vollkommene Gesetz der Freiheit entfalten, d. h., sie will nicht kasuistisch anzuwendende Satzungen geben, sondern Beispiele, die vom einzelnen in aktuellem Handeln aus Glauben je in eigener Verantwortung situationsgemäß aufzunehmen sind. Das Gesetz, das der Jakobusbrief vertritt, ist somit *weder Gesetz im jüdischen noch im frühkatholischen Sinn*. Es ist der dem Indikativ entsprechende Imperativ des Evangeliums.

Was veranlaßt den Brief zu einer so einseitigen Betonung dieser Seite des Evangeliums? Man kann zur Beantwortung dieser Frage auf die Tradition verweisen, in der unser Brief steht. Er gehört einem Strom frühchristlicher Tradition an, der vom Matthäusevangelium zur Didache und weiter zu den syrischen Kirchenordnungen verläuft. In dieser syrisch-palästinischen Tradition wird versucht, *das Christsein durch Lebensordnungen zu umschreiben und es so empirisch darzustellen*. Dieses Verfahren steht in Spannung zu der im paulinischen Bereich üblichen Paränese. Offensichtlich erwarten Jakobus und ähnlich Matthäus (§ 46,5) sich für ihre Gemeindesituation von dem paulinischen Weg keine Hilfe. Ja das, was in den syrisch-palästinischen Gemeinden von Paulus her umläuft, scheint ihnen eher die Auflösung zu fördern (vgl. Jak 2,14—26; Mt 5, 17—19).

### 3. Glaube und Werke — das Programm einer Theologie der Empirie

In dem bekannten Abschnitt über Glaube und Werke (Jak 2, 14—26) erreicht der Brief seine theologische Spitze. Das hier angesprochene Thema ist für uns in mehrfacher Hinsicht aktuell. Einmal darum, weil

hier Paulus und damit die Einheit des Kanons in Frage stehen, zum andern, weil der Brief um dieser Aussagen willen von Luther und von der reformatorischen Tradition angegriffen wurde, vor allem aber, weil dieses Thema in der gegenwärtigen theologischen Diskussion neue Aktualität gewonnen hat.

#### a) Der Argumentationsgang von Jak 2,14—26

1. Der Abschnitt vertritt die *These*, die er in Gestalt einer Frage voranstellt: „Was nützt es, meine Brüder, wenn jemand sagt, er habe Glauben, Werke aber nicht hat? Kann etwa der Glaube ihn retten?“ (2,14). Die These lautet also: *Glaube ohne Werke kann nicht retten*.

2. Sie wird zunächst in V. 15—20 durch *zwei negative Argumente* begründet. V. 15—17: ein werkloser Glaube ist genauso nichtig wie Nächstenliebe, die sich nur in unverbindlichen Worten äußert. V. 18 f: Die Berufung auf Glauben allein — und das heißt für Jakobus: auf Glauben ohne Werke — ist nichtig, denn sie hat nichts aufzuweisen und nähert sich einer dämonischen Möglichkeit (V. 19 b).

3. Es folgen in V. 20—25 *zwei positive Argumente*, die auf eine frühchristliche Auslegungstradition des AT zurückgehen. Der Glaube Abrahams wurde durch das Werk ans Ziel gebracht, nämlich durch seine Bereitschaft, Isaak zu opfern (V. 21—24), und auch Rahab wurde aus Werken gerechtfertigt (V. 25)<sup>23</sup>. Demnach verheißt die Schrift nur dem mit Werken verbundenen Glauben Heil.

#### b) Die Frontstellung des Jakobus

1. Wendet Jakobus sich gegen Paulus? Er scheint ja auf den ersten Blick gegen die zentralen paulinischen Sätze Röm 3,28, Gal 2,16 und Röm 9,32 zu polemisieren, wenn er die Schlußfolgerung zieht: „Ihr seht, daß der Mensch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus Glauben allein (Jak 2,24). Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man sieht, daß Jakobus seine These in 2,21 ff polemisch aus einer Exegese von Gen 15,6 entwickelt, dem Wort über Abrahams Glauben, auf das sich Paulus in Röm 4 und Gal 3 berufen hatte.

Aber dieser Eindruck trägt. Der Grundsatz in Röm 3,28 lautet nämlich anders als die von Jakobus bestrittene Losung. Röm 3,28 proklamiert die Rechtfertigung durch Glauben „ohne Gesetzeswerke“ (*pistei chōris ergōn nomou*), nicht jedoch durch Glauben „ohne Werke“! Jakobus polemisiert also nicht gegen die These des Paulus, sondern gegen eine aus ihr abgeleitete Losung.

<sup>23</sup> Das „allein“ (*monon*) steht übrigens nur bei Jakobus; es fehlt in Röm 3,28; 9,32; Gal 2,16 (vgl. § 38,1 c).

2. Jakobus hat nicht eine häretische Theorie, sondern eine praktische Haltung im Blick, nämlich ein Christentum, für das Gott und die Rechtfertigung allein aus Glauben weltanschauliche Theorien geworden sind, von denen man so sehr überzeugt ist, daß sie das Verhalten nicht mehr berühren. Ein solches Überzeugungschristentum kann in verschiedenem Kontext auftreten. Es kann eine tote Rechtgläubigkeit sein, die im Intellektualismus erstickt; es kann ebenso ein bürgerlicher christlicher Liberalismus sein, der weltförmig lebt und die Gnade zur billigen Gnade macht. Es ist, im Kontext der Entstehungssituation des Jakobusbriefes gesehen, eine typische Erscheinung der zweiten Generation und überdies für die Denktradition, aus der Jakobus kommt, fremd und befremdlich.

Die Polemik des Jakobus gegen diese Erscheinung hat im NT ihr nächstes Gegenstück bei Matthäus, der etwa das Logion Lk 6,46 redaktionell zu dem Satz weiterbildet: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Reich Gottes eingehen, sondern, wer den Willen meines Vaters tut“ (Mt 7,21), und der das Gleichnis von der königlichen Hochzeit durch die Frage nach dem Festkleid ergänzt (Mt 22,11 ff).

### c) Jakobus und Paulus

Vergleicht man Jakobus mit Paulus, so muß man vorweg versuchen, die wirklichen Unterschiede zu ermitteln.

1. *Jakobus wendet sich an eine andere Adresse*, wenn er gegen ein erschlafenes Gewohnheitschristentum polemisiert. Paulus dagegen richtet sich in Röm 3 gegen den jüdischen und in Gal 3 gegen den judaistischen Weg der Gesetzesgerechtigkeit. Paulus redet im Blick auf Menschen, die den vorchristlichen Weg des Gesetzes festhalten, Jakobus im Blick auf eine Erschlaffung des christlichen Glaubens.

2. *Jakobus bedient sich einer anderen Terminologie*. Die terminologische Differenz wurde gelegentlich auf die Formel gebracht, Jakobus rede jüdisch vom Glauben und christlich vom Werk, Paulus umgekehrt. Diese Formel trifft ein Stück weit auf das Werk, aber nicht auf den Glauben zu. Der Unterschied läßt sich eher so bestimmen: Für Paulus ist der Glaube Funktion seines Inhalts. Der Mensch hat genau in dem Maße Glauben, wie er sich von Gott durch Christus bestimmen läßt. Der Glaube ist *creatura verbi*, Schöpfung des Wortes (2 Kor 4,4.6). Weil der Glaube Funktion seines Inhalts ist, wird er kraft seines Inhalts in der Liebe wirksam (Gal 5,6). Er existiert nur als *hypakoē pisteōs* (Glaubensgehorsam; Röm 1,5). Was Jakobus „Werk“ nennt, heißt daher bei Paulus „Frucht der Gerechtigkeit“ bzw. „Frucht des Geistes“ (Röm 6,22; Gal 5,22; Phil 1,11). Gelegentlich kann er diese Frucht auch als Werk bezeichnen (Kol 1,10), doch im allgemeinen gebraucht er den Begriff *ergon* theologisch präzise für die Gehorsamstat, die das mosaische Gesetz fordert.

Für Jakobus ist der Glaube nicht etwa, wie in der rabbinischen Theologie, Werk neben Werken, sondern die Grundlage christlicher Existenz. Die Christen sind auch für ihn die Glaubenden (Jak 1,3; 2,1.5). *Der Glaube ist nicht ein Werk, sondern er erweist sich im Werk* (1,3 f; 2,1. 18). So ist für Jakobus der Glaube durchaus im gemein-urchristlichen Sinn die Grundlage. Im Unterschied zu Paulus aber faßt er den Glauben nicht von seinem Inhalt her ins Auge, sondern rein *phänomenologisch-empirisch* als eine psychische Haltung, als *das Glauben*. Deshalb muß er auch so schwerfällig fordern, daß sich diese psychische Haltung mit dem entsprechenden Verhalten, dem „Werk“, verbinden müsse. Und was schließlich die unterschiedliche Verwendung des Begriffes „Werk“ betrifft, so läßt sich sagen: für Paulus ist „Werk“, was das Gesetz fordert, während Jakobus unter „Werk“ das versteht, was Paulus Frucht des Glaubens nennt. Vom „Werk“ im Sinn des mosaischen Gesetzes redet Jakobus überhaupt nicht.

3. Die Erkenntnis dieser terminologischen Unterschiede weist den Weg zur *Bestimmung des sachlich-theologischen Verhältnisses zwischen Jakobus und Paulus*. Die entscheidende Frage ist nämlich: Würde Paulus von den Früchten der Gerechtigkeit das sagen, was Jakobus von den Werken sagt? Paulus würde Jakobus in der Negation zustimmen. Selbstverständlich wird ein Glaube, der sich nicht in einem entsprechenden Verhalten auswirkt, nicht zur Gerechtigkeit gerechnet (1 Kor 6,9; 10,5—13). Paulus würde freilich dieses Versagen des Gehorsams nicht als Glauben ohne Werke bezeichnen, sondern fragen, ob da, wo der Gehorsam fehlt, überhaupt Glaube vorliege (2 Kor 13,5). Er würde nicht fordern, daß zum Glauben das Werk hinzugefügt werde, sondern daß der Glaube lebendig werde. Das aber ist nicht nur ein terminologischer Unterschied!

Könnte Paulus auch dem sachlich zustimmen, was Jakobus in seiner befremdlichen Terminologie positiv über die Rechtfertigung sagt? Sätze wie Jak 1,25 („Wer das vollkommene Gesetz der Freiheit erfüllt, wird selig sein durch sein Tun“), 2,22 und 2,24 („der Mensch wird aus Werken gerechtfertigt“) sind, wie wir sahen, keine intellektuelle Rechtfertigungslehre, die auffordert, über das eigene Verhalten Buch zu führen, sondern sind paränetische Verheißung, die zum Erweis des Glaubens ruft. Es liegt Jakobus denkbar fern, das Ergebnis des Endgerichts aus Werken errechnen zu wollen. Kaum eine Schrift des NT lehrt so eindringlich wie der Jakobusbrief, daß auch die Christen noch täglich viel sündigen, „denn vielfach straucheln wir alle“ (3,2). Und Jak 5,16 mahnt: „So bekennet einander eure Sünden!“ Deshalb wartet Jakobus im Gericht nicht auf eine Abrechnung, sondern auf Barmherzigkeit (2,12 f). Aber auch wenn man diese Gesamtintention berücksichtigt, bleibt zu sagen: Paulus würde auch in der paränetischen Verheißung nicht so reden. Gewiß verheißt auch er den guten Taten Anerkennung (1 Kor 3,14 f; 2 Kor 5,10), aber

er macht das Urteil im Endgericht nie vom Verhalten des Glaubens, sondern allein von seinem Inhalt, nämlich Christus, abhängig (Röm 5,9 f). Die zudringende Paränese des Jakobus würde für Paulus die Heilsgewißheit zerstören.

4. Der eigentliche *Unterschied zwischen Paulus und Jakobus* aber wird erst sichtbar, wenn wir fragen, was Jakobus eigentlich veranlaßt, in dieser Weise christliches Verhalten zu fordern. Wir stoßen dann nämlich auf einen Unterschied der Betrachtungs- und Aussageweise, der ernsthafte Beachtung fordert.

Paulus redet vom Christsein, wie es synthetisch von Gottes Heilswirken her gesetzt wird. Für sein Reden sind die großen Indikative charakteristisch, die das aussagen, was von Gott her gesetzt ist. Jakobus dagegen *beschreibt das Christsein analytisch, wie es empirisch in der Psyche und im Verhalten des Menschen aussehen soll*. Dieser unterschiedlichen Betrachtungsweise entspricht eine unterschiedliche Redeweise. *Paulus redet kerygmatisch, Jakobus aber redet psychologisch-gegenständlich*. Er versucht phänomenologisch-psychologisch zu beschreiben, wie christliche Haltung in der Empirie aussehen soll.

5. Es liegt auf der Hand, was diese Aussageweise positiv leistet. Die Anrede des Jakobusbriefes ist unausweichlich konkret. Sie stellt alles Scheinchristentum bloß, das in leeren Worten und quietistischen Vorstellungen lebt. Sie drängt mit Hilfe zupackender Beispiele auf den Erweis des Glaubens, auf ein angemessenes christliches Verhalten. Erkennt man das an, dann muß man auch die *Grenze dieser Aussageweise* sehen. Die Paränese des Jakobus wird eine Vorstufe des frühkatholischen Versuchs, durch eine psychologische Pädagogik zu bewirken, was nur die den Menschen schöpferisch verändernde Verkündigung schaffen kann. Man kann das Christsein letztlich nie als Lebensform beschreiben; man muß es dem Wort von Christus her zutrauen, daß es Christsein wirkt, freilich nur dem gefüllten und konkreten Wort. Jakobus weiß das im Grunde auch; das wurde zuletzt an seinem merkwürdigen Wort über das Richten des Gesetzes (4,11 f) deutlich. Deshalb gehört er trotz der empirischen Spitze seiner Paränese zu Recht in das NT.

## § 46: Die Deutung der Erscheinung Jesu durch Matthäus

Ernst von Dobschütz, Matthäus als Rabbi und Katechet, ZNW 27 (1928), 338—348; Adolf Schlatter, Die Kirche des Matthäus, 1929; George Dunbar Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, 1950; Charles Harold Dodd, Matthew and Paul, NTS 1 (1953/54), 53—66; Krister Stendahl, The School of St. Matthew, 1954; Poul Nepper-Christensen, Das Matthäusevangelium — ein judenchristliches Evangelium, 1958; Günther Bornkamm — Gerhard Barth — Heinz-Joachim Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium, 1960 (1968<sup>8</sup>); Joachim Gnllka, Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran, BZ NF 7 (1963), 43—64; Reinhart Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus-Evangelium, 1963; Wolfgang Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, 1964<sup>9</sup>; Georg Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus, 1971<sup>8</sup>; Günther Baumbach, Die Mission im Matthäus-Evangelium, ThLZ 92, (1967), 889—893; Rolf Walker, Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, 1967; Nikolaus Walter, Die Bearbeitung der Seligpreisungen durch Matthäus, StEv 4, 1968, 246—258; Jack Dean Kingsbury, The Parables of Jesus in Matthew 13, 1969; William G. Thompson, Matthew's Advice to a Divided Community. Mt 17,22—18,35, 1970; M. Jack Suggs, Wisdom Christology and Law in Matthew's Gospel, 1970; Bruce J. Malina, Structure and Form of Matt. XXVIII. 16—20, NTS 17 (1970/71), 87—103; Ulrich Luz, Die Jünger im Matthäusevangelium, ZNW 62 (1971), 141—171; Anton Vögtle, Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18—20, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, 1971, 253—272; Wolfgang Trilling, Matthäus, das kirchliche Evangelium — Überlieferungsgeschichte und Theologie, in: Schreiner, Gestalt, 186—199; Christoph Burger, Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9, ZThK 70 (1973), 272—287; Hubert Frankenölle, Amtskritik im Matthäus-Evangelium?, Biblica 54 (1973), 247—262; ders., Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des „Evangeliums“ nach Matthäus, NTA 10, 1974; Joachim Lange, Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16—20, 1973; Jack Dean Kingsbury, The Structure of Matthew's Gospel and its Concept of Salvation History, Catholic Biblical Quarterly 35 (1973), 451—474; ders., The Composition and Christology of Matt 28: 16—20, JBL 93 (1974), 573—584. — *Wichtige Kommentare:* Pierre Bonnard (1963), Commentaire du Nouveau Testament; Floyd V. Filson (1960), Black's NT Commentaries; Walter Grundmann (1968), ThHK; Erich Klostermann (1971<sup>4</sup>), Hdb.; Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus, hg. v. W. Schmauch (1956), Meyer-K (Sonderband); Adolf Schlatter (1959<sup>8</sup>); Josef Schmid, Das Evangelium nach Matthäus (1959), RNT; Julius Schniewind (1962<sup>10</sup>), NTD; Eduard Schweizer (1973), NTD. — *Zu 4 a:* Robert Horton Gundry, The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with Special Reference to the Messianic Hope, 1967; Wilhelm Rothfuchs, Die Erfüllungs-zitate des Matthäusevangeliums, 1969; Richard S. McConnell, Law and Prophecy in Matthew's Gospel. The Authority and Use of the Old Testament in the Gospel of St. Matthew, 1969; M. D. Goulder, Midrash and Lection in Matthew, 1974. — *Zu 5:* William David Davies, Matthew V. 18, in: Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de André Robert, 1957, 428—456; ders., The Setting of the Sermon on the Mount, 1964; Robert A. Guelich, „Not to Annul the Law Rather to Fulfill the Law and the Prophets“, an Exegetical Study of Jesus and the Law in Matthew with Emphasis on 5: 17—48, Diss Hamburg 1967. — *Zu 6:* Wilhelm Pesch, Die sogenannte Gemeindeordnung Mt 18, BZ NF 7 (1963), 220—235;

Kenzo Tagawa, *People and Community in the Gospel of Matthew*, NTS 16 (1969/70), 149—162; Eduard Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, 1974.

Der kerygmatisch-theologische Gehalt der Redaktion des Matthäusevangeliums soll im folgenden erhoben und zusammenfassend dargestellt werden.

In jedem unserer Evangelien sind drei Schichten ineinander verwoben: 1. Das Bild Jesu, wie es sich seinen Jüngern darstellte, — 2. die Gestaltung dieses Bildes durch den berichtenden Zeugen und durch die Überlieferung des Berichtes, — sowie 3. die redaktionelle Bearbeitung der Überlieferung durch den Evangelisten für seine Gemeindesituation. *Unsere Frage gilt hier ausschließlich der dritten Schicht.*

Was redaktionell ist, kann im einzelnen nur durch exegetische Untersuchungen ermittelt werden. Wir gehen hier von dem Material aus, das sich durch Vergleich mit den übrigen Evangelien und durch seine begriffliche und inhaltliche Eigenart weithin eindeutig als Redaktion des Matthäus erweist.

### 1. Die Situation

Hier ist zunächst eine nötige Differenzierung vorzunehmen. Die redaktionsgeschichtliche Arbeitsweise hat zu fragen, *aus welcher Situation* eine Schrift kommt und *für welche Situation* sie geschrieben ist. Zwischen beiden Fragestellungen besteht ein bislang zu wenig beachteter Unterschied. Gerade für das Matthäusevangelium gilt, daß die Situation, aus der seine Tradition herkommt, nicht ohne weiteres identisch ist mit der, für die es geschrieben wurde!

#### a) Die Herkunftssituation der Matthäus-Tradition

1. Das Evangelium bringt in seinem Sondergut Überlieferungsstücke, die nur in der frühen palästinischen Kirche weitergegeben werden konnten, weil sie nur für sie Bedeutung hatten und im Grunde nur ihr verständlich waren. So spiegeln die Verfolgungslogien Mt 10,17—23 sichtlich das Geschick der Christenheit in Palästina wider, wenn sie von der Auslieferung der Jünger an „ihre Synedrien“ (gemeint sind die Synagogengerichte) und von ihrer Flucht aus den „Städten Israels“ reden, und das gleiche gilt etwa auch von der Anweisung für die Tempelsteuer (Mt 17,24—27).

2. Aber dies ist *nicht* mehr *die Situation*, für die Matthäus schreibt. Sie ist vielmehr für ihn schon Vergangenheit. Nach Mt 22,7 hat der über die Behandlung seiner Knechte erzürnte König die „Stadt der Mörder“ verbrannt. Das Evangelium ist also nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben, aber noch zeichnet sich die neue Situation zwischen Kirche und Synagoge nicht ab, die sich aus den Maßnahmen des Synedrums von



Jabne nach 80 ergab. Auf alle Fälle liegt die sich in den genannten palästinischen Sonderüberlieferungen widerspiegelnde palästinische Situation dahinten. Die Gemeinde des Matthäus entrichtet keine Tempelsteuer mehr, denn der Tempel besteht nicht mehr. Genausowenig darf man aus den Verfolgungslogien schließen, daß diese Gemeinde noch dem Synagogenverband angehört. Es wird grundsätzlich sichtbar, *daß der Evangelist Traditionen weitergibt, die nicht auf seine Gemeindesituation bezogen sind.*

Wie ist das zu erklären? Nach Meinung des Evangelisten gehö.en diese auf Palästina bezogenen Aussagen, die wir heute auf Grund traditions-geschichtlicher Analysen der Situation der palästinischen Kirche zu-schreiben, zur palästinischen Situation Jesu. Er schreibt also im Wissen um den historischen Abstand. Er will primär die damalige Geschichte Jesu darstellen und dann erst deutlich machen, wie sie auf seine Gemein-de-situation bezogen ist.

## b) Die Zielsituation

1. Die Situation, in die das Evangelium einführen will, wird grundlegend in seinen Schlußversen sichtbar, der Weisung des Auferstandenen und Erhöhten: „Gehet hin in alle Welt und macht zu Jüngern alle Völker!“ (28,19). Dieses Evangelium ist für die universale Kirche aus Juden und Heiden geschrieben. Die Zeit, in der die Weisung Mt 10,5 („Gehet nicht auf eine Straße der Heiden und nicht in eine Stadt der Samariter, sondern geht nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel!“) galt, liegt dahinten.

2. Die universale Kirche, an die sich Matthäus wendet, ist nach vielen Anzeichen im syrischen Raum zu suchen. Dorthin weisen schon die sprachlichen Voraussetzungen. Der Evangelist nimmt an, daß seine Leser Sprache und Sitte des palästinischen Judentums kennen, und das konnte man außerhalb Palästinas nur in Syrien voraussetzen. Dort finden sich auch in der Didache und bei Ignatius die ersten Spuren einer Verwendung der Matthäus-Tradition, und dort waren die Voraussetzungen für die intensive Auseinandersetzung gegeben, die der Evangelist mit dem Judentum führte. Daher kann, wie dies auch weithin geschieht, angenommen werden, daß das Evangelium für eine Gemeinde in Syrien verfaßt ist. Ob diese in Antiochien oder in einer der phönizischen Küstenstädte zu suchen ist, läßt sich freilich nicht mehr ermitteln.

## 2. Das kerygmatische Ziel im Urteil der Forschung

Eine beachtliche Vorstufe der heutigen redaktionsgeschichtlichen Untersuchung des Evangeliums finden wir bereits um 1910. *Adolf Schlatter* charakterisierte in einem Abschnitt seiner „Theologie der Apostel“ die Weise, in der Matthäus den Jesusbericht

für seine Gemeinde gestaltet<sup>1</sup>, und in der Monographie „Die Kirche des Matthäus“ (1929) rekonstruierte er die Gemeindesituation, eine Arbeit, die später sehr detailliert durch *George Dunbar Kilpatrick* weitergeführt wurde. In einer polaren Entsprechung zu Schlatters Arbeiten charakterisierte *Heinrich Julius Holtzmann* das Evangelium als „gut katholisch“ (wir würden sagen „frühkatholisch“)<sup>2</sup>. Der Evangelist verbinde einander widerstrebende Traditionen zur katholischen Synthese; so betone er z. B. einerseits, daß kein Häkchen vom Gesetz entfallen solle (5,18), um gleich anschließend die Antithesen Jesu, die den atl. Wortlaut der Gebote aufheben, zu bringen (5,21 ff). Mit ersterem komme er den konservativen, mit letzterem den freiheitlichen Judenchristen entgegen.

Die Betrachtungsweise *Holtzmanns* wurde nach einer längeren, von der formgeschichtlichen Forschung ausgefüllten Pause weitergeführt, als sich die Bultmann-Schule nach 1950 der redaktionsgeschichtlichen Fragestellung zuwandte. In einer 1960 erschienenen Sammlung von Untersuchungen legt *Günther Bornkamm*, zusammen mit seinen Schülern *Gerhard Barth* und *Heinz Joachim Held*, Matthäus einseitig auf die nomistisch-judenchristliche Linie fest<sup>3</sup>. Demnach harmonisiert (um beim vorigen Beispiel zu bleiben) der Evangelist Mt 5,18 und die Antithesen nicht, sondern hält die Antithesen für Auslegungen des Gesetzes! *Bornkamm* kommt zu dieser einseitigen Sicht, weil er noch völlig der Denkweise der klassischen Formgeschichte verhaftet bleibt. Er meint, die Aussagen des Evangelisten müßten unmittelbar dessen Gemeindesituation widerspiegeln, und kommt so zu der These, die Gemeinde des Matthäus lebe noch im Synagogenverband und bezahle noch Tempelsteuer<sup>4</sup>.

Es bedeutete eine Wende in der Bultmann-Schule, als *Georg Strecker* sich grundsätzlich von dieser Betrachtungsweise absetzte und als Skopus seiner Arbeit (*Der Weg der Gerechtigkeit*, 1962) herausstellte: Matthäus denke geschichtlich, nicht unmittelbar existential, er unterscheide die Zeit Jesu von der Zeit der Kirche, indem er die Jesusüberlieferung historisiere. Freilich ist nach *Strecker* die Zeit Jesu nicht lediglich eine vergangene, in ihrem Abstand von der kirchlichen Gegenwart des Matthäus reflektierte Epoche; ihr eignet vielmehr „eschatologische Bedeutsamkeit“<sup>5</sup> durch Jesu eschatologische Forderung und deren vorbildliche Erfüllung durch ihn. Beide Aspekte qualifizieren Jesu Zeit als ein Stück Heilsgeschichte.

Diese historisierende Betrachtung des Matthäus wurde in einseitiger Überspitzung durch *Rolf Walker* weitergeführt. Seine programmatische These lautet: „Die ganze Darstellung der Auseinandersetzung Jesu mit Israel steht unter heilsgeschichtlichem Aspekt; sie ist (kerygmatische) Geschichtsschreibung, nicht Spiegel aktueller Kontroversen der Kirche mit Israel.“<sup>6</sup>

Die forschungsmäßig ebenbürtige Antithese zu *Georg Strecker* bildet die eigenständige Untersuchung des Leipziger katholischen Exegeten *Wolfgang Trilling*: „Das wahre Israel“. Wenn nach *Strecker* die Kirche nur die eschatologische Forderung und insofern das Reich Gottes repräsentiert, ist nach *Trilling* in der Kirche das messianische Heil gegenwärtig und damit die Wertsituation heilvoll verändert. Seine Interpretation wird Matthäus in vielem besser gerecht als die *Streckers*, obwohl sie Matthäus etwas zu sehr in die Nähe des Frühkatholizismus rückt.

<sup>1</sup> Schlatter, Theol. II, 16—38.

<sup>3</sup> AaO. (§ 46 Lit.), bes. 143—154.

<sup>5</sup> AaO (§ 46 Lit.), 185.

<sup>2</sup> Theol. I, 457—515; bes. 514.

<sup>4</sup> Ebd., 17.

<sup>6</sup> Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium, 1967, 9. — Dies ist die gleiche Einseitigkeit wie bei *Bornkamm*, nur nach der anderen Seite gewendet: Matthäus beschreibe nur die vergangene Kontroverse, nicht jedoch die gegenwärtige. In Wahrheit verbindet der Evangelist beides miteinander: die vergangene Auseinandersetzung Jesu mit Israel und die apologetisch-missionarische Auseinandersetzung mit den Juden in

## 3. Der heilsgeschichtliche Aufriß

a) Die *Zeit Jesu* ist für Matthäus die Zeit seiner Begegnung mit Israel. Jesu Begegnung mit Israel steht für ihn nicht wie für Lukas unter dem Vorzeichen „zuerst den Juden, dann den Griechen“ (§ 48,2), sondern unter der Losung: Israel allein, um die Schrift zu erfüllen! (Mt 15,24). In der ausschließlichen Begegnung Jesu mit Israel kommt Israels Geschichte zu Ende und Gottes Heilsplan zum Ziel. So wird auch Jesu Weg bei Matthäus nicht wie bei Lukas als zeitlich-örtlicher Ablauf und als Epoche einer periodisierten Geschichte dargestellt, sondern als *eine durch die Weissagung einmalig qualifizierte Zeit*.

b) Wie dieser einmalige Weg Jesu grundsätzlich *auf die Zeit der Gemeinde bezogen* ist, sagt der Schluß des Evangeliums (Mt 28,19 f). Er ist der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Evangeliums. Dieses Wort des Auferstandenen sagt zweierlei:

1. „Mir ist gegeben alle Vollmacht . . . daher macht zu Jüngern alle Völker . . .“ Das heißt: Jesus wird nicht dann zum Lehrer der Völker, wenn sie die Lehren des Irdischen wie die eines Rabbi annehmen, sondern wenn sie sich dem Auferstandenen und Erhöhten in Person zuwenden. *Jüngerschaft ist nach Jesu Ausgang genauso wie in den Erdentagen der Anschluß an Jesu Person*, nicht lediglich das Aufnehmen seiner Lehre. Nur auf Grund seiner Auferstehung und Erhöhung wirkt Jesu Erdenwirken weiter.

2. Es wird gesagt: „Macht zu Jüngern alle Völker, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie halten lehrt alles, was ich euch geboten habe!“ Jesu Gebot — zunächst vor allem in der Bergpredigt — soll also Taufparänese werden. Die Taufe aber tritt grundlegend an die Stelle der Zuwendung Jesu zum einzelnen, die ihm Nachfolge und Glauben abgewann und deren Bild Matthäus in 8,1—9,34 entwirft. *Auf die neue Vermittlung durch Taufe und Taufparänese hin wird im Evangelium Jesu Wirken dargestellt*.

c) Diese Darstellung ist in einer doppelten Weise situationsbezogen. 1. Matthäus arbeitet Jesu Begegnung mit Israel im Blick auf eine apologetisch-missionarische Auseinandersetzung mit dem Judentum aus. Dadurch wird zugleich die Jesusüberlieferung auf ihre ursprüngliche Situation hin interpretiert und deshalb in ihrer Tiefe verstanden wie in keinem anderen Evangelium. 2. In allem, was sich zunächst von dieser Zielsetzung her als Apologetik präsentiert, steckt jedoch darüber hinaus die

---

seiner Gegenwart. Überdies ist die Arbeit von Walker forschungsmäßig nicht so zuverlässig wie die Streckers, und das gleiche gilt noch mehr von der Arbeit Hummels (aaO [§ 46 Lit.]), die in der Nähe Bornkamms steht.

Absicht, die *Erscheinung Jesu theologisch zu verstehen*, um der Gemeinde sagen zu können, wer ihr Herr ist. Das Ineinanderspiel dieser beiden Linien wird im einzelnen sichtbar werden, wenn wir im folgenden die *drei für Matthäus charakteristischen theologischen Themen* genauer darstellen, nämlich die *Messianität Jesu*, die *Erfüllung des Gesetzes* durch das Gebot Jesu und die *Ablösung Israels durch die Kirche*.

#### 4. Die Messianität Jesu

Man sagt nicht zuviel, wenn man feststellt, daß Matthäus der Kirche durch die Jahrhunderte den Weg gewiesen hat, wie sie Jesus als den Messias des AT verstehen konnte. Er, nicht Paulus, gab ihr den Schlüssel für die Interpretation der Messianität Jesu an die Hand, und zwar vor allem durch seinen Schriftbeweis.

##### a) Der Schriftbeweis

1. Der Befund. Kein Evangelium und erst recht keine andere Schrift des NT verweisen so stereotyp auf die Erfüllung der atl. Weissagungen durch die Erscheinung Jesu wie das Matthäusevangelium. Matthäus übernahm nicht nur sämtliche Hinweise und Anspielungen auf das AT, die er in seinen Quellen Markus und Q vorfand, sondern ergänzte sie durch eine erhebliche Zahl ihm eigener Belege, vor allem durch *die elf* sogenannten *Reflexionszitate*.

Obwohl die Reflexionszitate mit Recht als für Matthäus besonders charakteristisch gelten, ist es fraglich, ob er sie selbst formuliert hat. Während der Evangelist nämlich bei den übrigen Zitaten, auch bei den von ihm eingefügten, ebenso wie Markus und Q im allgemeinen der LXX folgt, gehören die Reflexionszitate überwiegend einem anderen, dem masoretischen Text näherstehenden Texttypus an<sup>7</sup>. Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Vielfach wird angenommen, Matthäus habe diese Reflexionszitate aus einer in der palästinischen Kirche für die missionarisch-apologetische Auseinandersetzung mit den Juden angelegten Testimoniensammlung übernommen. *Krister Stendahl* vermutete darüber hinaus, sie seien an einer Schule christlicher Schriftgelehrsamkeit ausgearbeitet worden, aus der Matthäus, der sich ja selbst als einen in der Himmelsherrschaft unterwiesenen Schriftgelehrten kennzeichnet, gekommen sei<sup>8</sup>.

Während so der Zusammenhang des Inhalts der Reflexionszitate mit dem Evangelisten unsicher ist, stammt ihre Einführungsformel auf alle Fälle von ihm. Sie enthält für Matthäus ganz typische Wendungen. Oft lautet sie: „Dies geschah, damit erfüllt würde (*hina plērōthē*), was gesagt

<sup>7</sup> Einzelnachweis bei Strecker, 21—29.

<sup>8</sup> AaO (§ 46 Lit.), 194 ff.

wurde (*ho rhētheis*, bzw. *to rhēten*)<sup>9</sup>. Was will Matthäus durch diese ausgebauten und ausdrücklich reflektierten Hinweise auf die Erfüllung der Schrift durch Jesus bewußt machen? Der Gesichtspunkt der Erfüllung als solcher war von Anfang an mit der Jesusüberlieferung verbunden; er gehört ja bereits in das Urkerygma in 1 Kor 15,3—5. Was ist darüber hinaus das Besondere des matthäischen Schriftbeweises?

2. Der apologetische Zweck. Sichtlich will Matthäus *bestimmte markante Daten des Weges Jesu als geweissagt aufweisen*. Ein besonders auffallendes Beispiel für seine Absicht ist die Bearbeitung der Einzugs-erzählung in Mt 21,1—9. Hier fügt Matthäus in 21,5 gegenüber par Mk 11,1—11 das Reflexionszitat Sach 9,9 ein und ergänzt, um eine buchstäbliche Entsprechung zu erreichen, in 21,2,7 ein zweites Reittier („sie brachten die Eselin und das Füllen . . . und setzten ihn auf sie“ [21,7])<sup>10</sup>. Auch in 4,15 f und 27,9 werden Erzählungen den jeweiligen Zitaten angepaßt.

Welcher Art sind nun die Daten des Weges Jesu, die Matthäus in dieser geradezu nachrechenbaren Weise zusätzlich als geweissagt aufweisen will? Wir finden Reflexionszitate für die jungfräuliche Geburt (1,23), den Geburtsort Bethlehem (2,6), die Flucht nach Ägypten (2,15), den Kindermord in Bethlehem (2,18), den ihm von den Juden beigelegten Beinamen „Nazoräer“ (d. h. Mann aus Nazareth) (2,23), das Auftreten in dem abgelegenen Galiläa (4,15 f). Weiterhin finden wir sie für Jesu Heilungen (8,17) wie für das Verbot, sie weiterzuerzählen (12,18—21), Belege für das verhüllende Reden in Gleichnissen (13,35) sowie schließlich für die Niedrigkeit des Einzuges in Jerusalem (21,5) und den Judaslohn (27,9 f). Die hier angesprochenen Vorgänge haben ihre Gemeinsamkeit ohne Zweifel darin, daß sie im Gespräch zwischen der Gemeinde und dem Judentum kontrovers waren! Um ihretwillen lehnten die Juden die Messianität Jesu ab bzw. diffamierten ihn. Nach jüdischer Polemik war Jesus ein uneheliches Kind und hatte in Ägypten Zauberei gelernt; seine Herkunft aus Nazareth schloß jeden messianischen Anspruch aus, und das gleiche gilt von der Konzentration seines Wirkens auf Galiläa, der Niedrigkeit dieses Wirkens und der abschließenden Preisgabe durch den eigenen Jünger<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *plēroun* (erfüllen) ist ein für Matthäus typischer Begriff. Er steht bei ihm sechzehnmal, dagegen bei Markus nur zweimal und bei Lukas neunmal. Auch die Wendung *to rhēten* (was gesagt wird, bzw. wie gesagt wurde) ist typisch matthäisch (1,22; 2,15,17; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 22,31; 27,9). So stammt auf alle Fälle die Einführungsformel der Reflexionszitate und damit die betonte Deutung der Geschichte durch den Hinweis auf die Erfüllung von Matthäus.

<sup>10</sup> Sach 9,9 ist im synthetischen Parallelismus gehalten und spricht nur von *einem* Reittier in beiden Vershälften.

<sup>11</sup> Vgl. Josef Klausner, *Jesus von Nazareth*, 1930, 17—90; Hermann Lebrecht Strack, *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, 1910.

So sind die Reflexionszitate zunächst durch Apologetik gegenüber dem Judentum veranlaßt. Wie stark Matthäus durch die apologetische Frontstellung gegen das Judentum bestimmt ist, zeigt sich besonders augenfällig an seiner Erzählung von den Grabeswächtern (27,62—66; 28,4.11—15), die ja nicht die Faktizität der Auferstehung beweisen, sondern die jüdische Erklärung des leeren Grabes durch eine Manipulation der Jünger widerlegen soll. Nicht anders hat auch der Schriftbeweis bei Matthäus, soweit er apologetisch ist, mehr abwehrenden als beweisenden Sinn. Matthäus will nicht, wie später der Apologet *Justin*<sup>12</sup>, durch einen rational nachrechenbaren Schriftbeweis gleichsam den historischen oder geschichtsphilosophischen Wahrheitsbeweis für das Christentum erbringen.

3. Das heilsgeschichtliche Verstehen. Sollen die Reflexionszitate über die abwehrende Apologetik hinaus einen positiven Sinn haben, dann den, der Gemeinde *heilsgeschichtliches Verstehen* zu erschließen. Hört man sie nämlich im sachlichen Kontext, dann stellt sich heraus, daß sie nicht nur auf einzelne geschichtliche Daten, sondern auf Wesenszüge des Wirkens Jesu verweisen, wie sie Matthäus für den Messias im AT gewissagt sieht. Und in diesem Sinne hört sie der Evangelist an und will sie seiner Gemeinde zu Gehör bringen. Er will — um es thetisch vorwegzunehmen — dieser Gemeinde sagen: Jesus ist der Verheißene, weil er der Niedrige und Barmherzige ist, der für die Niedrigen und Barmherzigen kommt!

Daß der Evangelist durch die Hinweise auf die Schrift für sich wie für die Gemeinde in diesem Sinn heilsgeschichtliches Verstehen der Sache sucht, wird an der zweifellos von ihm stammenden zweimaligen Zitierung von Hos 6,6 deutlich (Mt 9,13; 12,7). Matthäus legt Jesus für zwei Schlüsselstellen seines Wirkens das prophetische Gotteswort in den Mund: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!“ Er will damit den Grundsatz aufzeigen, nach dem Jesus handelt, wenn er den ihm Nachfolgenden die Freiheit gibt, in seinem Dienst den Sabbat zu durchbrechen, um ihren Hunger zu stillen (12,1—8), und wenn er den Sündern seine Gemeinschaft schenkt, damit sie gesund werden (9,9—13). So wird in beiden Fällen die Durchbrechung des Gesetzes, das Forderung und Heilsordnung ist, als Erweis der Barmherzigkeit gerechtfertigt, die Gott als Eigentliches will.

Demgemäß will auch das Reflexionszitat der Einzugs Erzählung (Mt 21,5) nicht lediglich auf die beiden Reittiere verweisen, sondern im entscheidenden Jesus als den *prays*, den Niedrigen, kennzeichnen, der gerade als solcher der Verheißene ist. Was im Einzug als schriftgemäß erwiesen

<sup>12</sup> Justin will durch einen rational nachrechenbaren Schriftbeweis die Wahrheit des Christentums gleichsam historisch-philosophisch erweisen. Er erklärt etwa im Dialog mit dem Juden Tryphon (Dial 28,2): „Da ich von der Schrift und der Geschichte ausgehe, zögert nicht, mir Glauben zu schenken“; vgl. dazu Goppelt, Christentum und Judentum, 286—301 (bes. 286 f. 296).

wird, ist eben nicht ein nachrechenbarer äußerer Vorgang, sondern *ein Grundzug des Wirkens Jesu!* Nach dieser heilsgeschichtlichen Wesensdeutung ist Jesus eben nicht deshalb der Verheißene, weil er einzelne Vorhersagen erfüllt hat, sondern weil er die eigentliche Absicht Gottes mit den Menschen verwirklicht. Er ist der Verheißene, weil er der Niedrige und Barmherzige ist, der sich der Niedrigen und Barmherzigen annimmt.

Das läßt sich auch am matthäischen Sprachgebrauch ablesen. Das in den Synoptikern nur bei Matthäus begegnende Adjektiv *prays* (hebr. *anaw*, niedrig, demütig) kennzeichnet in dem sogenannten Heilandsruf (11,29) wie auch in dem Reflexionszitat über den Einzug (21,5) Jesus, während es in der von Matthäus gebildeten Seligpreisung Mt 5,5 auf die Menschen, denen er Heil bringt, angewandt wird. Zu den Niedrigen gehören auch „die Kleinen“ (*hoi mikroi*). Ihre Hervorhebung nimmt Matthäus in 18,6 aus Mk 9,42 auf, um sie in 18,10.14; 10,42 (sämtlich SMt) auszuweiten. Diesem betonten Hinweis auf die gedrückten Niedrigen, die des Beistandes bedürfen, entspricht der Hinweis auf die Barmherzigkeit, die hilft. Im Matthäusevangelium treten Wörter vom Stamm *eleein* (erbarmen) hervor, um auszusagen, daß einerseits Jesus selbst als der Barmherzige handelt und daß er andererseits Barmherzigkeit sucht. So wird in Mt 20,30 der Ruf „Erbarme dich unser, Sohn Davids!“ aus Mk 10,49 übernommen und in 9,27 zusammen mit der ganzen Erzählung von der Blindenheilung wiederholt, um das Bild von Jesu Heilswirken in Kapitel 8 und 9 abzurunden. Zweimal (Mt 9,13 und 12,7) wird, wie wir schon sahen, Hos 6,6 zitiert: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!“ Wie Jesus selbst barmherzig handelt, so sucht er die Barmherzigen. Ihnen gilt 18,32 f, das Wort an den Schalksknecht: „Hättest du dich nicht auch deines Mitknechtes erbarmen müssen, wie ich mich über dich erbarmt habe?“

Dieses Bild Jesu als des Niedrigen und Barmherzigen, der die Niedrigen und Barmherzigen annimmt, ist nach alledem getragen vom Schriftbeweis. Die gleichen Intentionen, die der Evangelist hier entwickelt, kehren bei seiner Bearbeitung; der messianischen Würdebezeichnungen wieder.

#### b) Die messianischen Prädikate

1. Jesus, der *Sohn Davids* für Israel. Matthäus hat die christologischen Prädikate, die er in Markus und in Q vorfand, erheblich verändert. Am augenfälligsten ist seine Bevorzugung der Bezeichnung „Sohn Davids“. Keine ntl. Schrift stellt sie auch nur annähernd so in den Vordergrund wie er.

*Der wortstatistische Befund* ergibt folgendes Bild: Bei Markus und, aus ihm übernommen, bei Lukas tritt der Titel „Sohn Davids“ nur zweimal auf (Mk 10,47 f par Lk 18,38 f; Mk 12,35 ff par Lk 20,41—44; Mt 22,41—46). Demgegenüber erscheint der Titel bei Matthäus siebenmal (1,1; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30 f; 21,9.15; 22,45), im ganzen übrigen NT nie. Von den sieben Matthäus-Stellen sind, abgesehen von den erwähnten zwei Markus-Parallelen 20,30 f par Mk 10,47 f; 22,45 par Mk 10,47 alle, nämlich fünf, redaktionell. Man könnte zunächst annehmen, diese bevorzugte redaktionelle Wendung, der Titel „Davids Sohn“, sei ihm

durch seine palästinische Sonderüberlieferung nahegelegt worden. In der Tat wurde dieser Titel allen Anzeichen nach in der palästinischen Kirche für Jesus gebraucht. So gebraucht die — palästinische Tradition aufnehmende — Offenbarung den Titel in einem apokalyptischen Bild (Offb 5,5; 22,16), und die ebenfalls aus Palästina stammende christologische Formel Röm 1,3 (Weiterbildung in 2 Tim 2,8) erwähnt die davidische Herkunft ebenfalls (§ 26,4).

Diese palästinische Tradition, die nach der Didache in der Liturgie der syrischen Kirche nachwirkt (Did 10,6), mag Matthäus veranlaßt haben, den Titel redaktionell aufzugreifen. Matthäus will freilich damit nicht eine Christusbezeichnung seiner Gemeinde in die Situation Jesu zurücktragen; dagegen spricht schon die Tatsache, daß sich die Prädikation in keiner Bekenntnisformel der syrischen Kirche, sondern nur in liturgischen Traditionen findet. Er verwendet die Bezeichnung historisierend, d. h., um eine Aussage über Jesu Erdenweg zu machen<sup>13</sup>. Offensichtlich ist auch damit zunächst eine Apologetik gegenüber dem Judentum intendiert. Im rabbinischen Judentum war „Sohn Davids“ (*ben-dawid*) ja die herrschende Messiasbezeichnung. Matthäus aber überträgt nun keineswegs diese jüdische Erwartung auf Jesus. Er sagt vom Davidssohn anderes aus als das Judentum vom *ben-dawid* erwartet. Wenn er den Titel viermal mit Heilungswundern verbindet (9,27; 12,23; 15,22; 20, 30 f), so soll das bei ihm besagen: der Davidssohn bringt das Heilwerden als der Barmherzige, der den Bedürftigen hilft; er bringt das Heilwerden für Israel. Die Kanaaniterin, die Jesu Sendung zu Israel ausdrücklich hervorhebt, ruft ihn an: „Herr, Sohn Davids“ (15,22). Demgemäß wird Jesus auch vom Volk Jerusalems mit dem Ruf begrüßt: „Hosianna, dem Sohne Davids“ (21,9.15).

So sagt die Verwendung der Bezeichnung zunächst apologetisch: Jesus war der verheißene Sohn Davids, und zwar in anderer Weise, als ihn das Judentum erwartete und noch erwartet. Vom *ben-dawid* erwartete niemand, daß er Bettler heilen werde. Jesus aber kam als der barmherzig Helfende, als der Niedrige, der von den Niedrigen aufgenommen wurde (21,9.15). Hierin beobachten wir wieder die über die Apologetik hinausführende positive heilsgeschichtliche Aussage. *Matthäus füllt*, angeregt durch palästinische Tradition, *den Titel aus der atl. Weissagung, wie sie von der Erscheinung Jesu her gesehen wird*. In dieser Weise verstanden, umschreibt der Titel Jesu einmalige Sendung an Israel.

2. Die Anrufung als *kyrios* durch die Jünger. Bei Matthäus ist die Verwendung von *kyrios* als Anrede wie als Bezeichnung gegenüber Markus und Q stark ausgeweitet. Die Intention dieser Ausweitung wird an der Art der Verwendung deutlich. Als „Herr“ wird Jesus von Hilfe-

<sup>13</sup> Strecker, 118 ff.



suchenden und vor allem von seinen Jüngern angedredet; und zwar wird diese Anrede den Jüngern so konsequent zugeschrieben, daß andere von der Überlieferung gebotene Anreden dadurch ersetzt werden. In 20,33 z. B. steht *kyrie* für *rabbouni* in Mk 10,51<sup>14</sup>. Besonders bezeichnend sind folgende Stellen: beim Verrat redet Judas Jesus mit *rabbi* an (26,25), die Jünger dagegen mit *kyrie* (26,22). In den Nachfolgesprüchen 8,18—22 sagt der Schriftgelehrte *didaskale* (Lehrer), die Jünger aber sagen wieder *kyrie* (8,19.21).

Man hat diese Redaktion damit zu erklären gesucht, daß Matthäus die Anrufung des Erhöhten als *kyrios* in der Gemeinde in die Erdentage zurückprojiziert habe<sup>15</sup>. Achtet man jedoch auf den Kontext wie auf die Tradition, so zeichnet sich ein differenzierterer Vorgang ab: Matthäus hat die Anrede *kyrie*, die nach der Tradition dem Irdischen gegenüber gebraucht wurde (§ 34,2), auf die Sprache der Gemeinde hin ausgestaltet und so umgekehrt *die Anrufung des Erhöhten in der Gemeinde mit Inhalt gefüllt*: Wer Jesus als Herr anruft, hat von ihm Hilfe zu erwarten, wie sie nicht der Gestalt, aber der Art nach in seinem Erdenwirken vorzeichnet ist!

An einer Reihe von Stellen verbindet er die Anrede „Herr“ mit der Anrufung *eleëson* (erbarme dich!) (9,27; 15,22; 17,15; 20,30 f) oder *söson* (rette!) (8,25; 14,30). Mit ihr ist oft ein *proskynein* — ein anbetendes, nicht lediglich huldigendes Niederfallen — verbunden (8,2; 9,18; 15,25; 20,20); in 14,33 folgt es der Erhörung der Bitte. Nach 4,9 f kommt dieses *proskynein* beim Anrufen Gott zu. Demnach wird Jesus bei der Anrufung als *kyrie* richtig verstanden, wenn man in ihm den sieht, der an Gottes Statt hilft. Auch damit will Matthäus die Gemeinde dazu bringen, bei der gottesdienstlichen Anrufung des Erhöhten mit dem *kyrios* ein Bild zu verbinden, das vom Irdischen her konkret gestaltet ist.

3. *Sohn Gottes* als Bekenntnis der Jünger. Schon bei Markus wird die Bezeichnung „Sohn Gottes“ mehrfach an Jesus herangetragen. Sie wird aus der Himmelsstimme bei der Taufe und bei der Verklärung (Mk 1,11; 9,7) und aus dem abwehrenden Ruf der Dämonen (Mk 3,11; 5,7) vernehmbar. Unter den Menschen aber ist der Hauptmann beim Kreuz der einzige, der Jesus als Sohn Gottes bekennt (Mk 15,39; vgl. Mt 27,54). Matthäus knüpft hier an und macht aus dem bei Markus noch mehrdeutigen Titel ein gefülltes Jüngerbekenntnis, zuerst nach der Sturmstillung (Mt 14,33), dann im Petrusbekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16). Die Bezeichnung faßt zusammen, was Jesus auf Grund seines Heilswirkens von Gott her ist. Was sie enthält,

<sup>14</sup> Weitere Stellen bei Strecker, 123 f.

<sup>15</sup> So Strecker, 124; Hahn, Hoheitstitel, 85 f.

wird darüber hinaus durch ein bildliches Reden von Gott als „dem Vater“ und Jesus als „dem Sohn“ angezeigt.

4. Jesus, *der Sohn* — Gott, der Vater. Der Titel „Sohn Gottes“ entwickelte sich zwar, wie gezeigt, unabhängig von diesem bildlichen Reden, aber er wurde doch indirekt von ihm her mit Inhalt gefüllt. So erklärt das aus Q übernommene zentrale Wort Mt 11,27: „Alles ist mir übergeben von meinem Vater und niemand kennt den Sohn, es sei denn der Vater, und niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will.“ Demnach ist Jesus der ausschließliche Offenbarer Gottes, weil er selbst in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott steht. Gott wird durch ihn nicht etwa als der Vater enthüllt, sondern vermittelt, d. h., Jesus eröffnet den Jüngern den Zugang zu Gott als dem Vater. Weil er *Jesu* Vater ist, wird er ihr Vater.

Und zwar verstärkt und vermehrt Matthäus die Bezeichnung Gottes als Vater gegenüber Markus wie gegenüber Q ungemain: Bei Markus wird Gott nur dreimal als Vater eingeführt, nämlich in der einzigartigen Gebetsanrede *abba* (Vater) (Mk 14,36), dann absolut in dem Bild „der Vater — der Sohn“ (Mk 13,32) und schließlich in der Wendung „euer himmlischer Vater“ (Mk 11,25 [26]). In Q redet Jesus darüber hinaus exklusiv von Gott als „meinem Vater“ (Lk 10,22 par Mt 11,27). Während Lukas nur noch drei weitere Stellen hinzufügt (Lk 2,49; 22,29; 24,49), hat Matthäus zusätzlich 30 eigene Stellen. An zwölf von ihnen redet Jesus von Gott als dem, der exklusiv sein Vater ist und deshalb sein Wirken eschatologisch als Richter bestätigt (z. B. Mt 7,21; 10,32 f; 18,10.19.35). An den übrigen Stellen, von denen der größte Teil in der Bergpredigt steht, ist Gott der Vater der Jünger, der ihr Verhalten beansprucht und es gerade dann vergilt, wenn es ohne Selbstbespiegelung ganz ihm zugewandt ist (z. B. Mt 5,48; 6,1.4.6).

5. Die Interpretation des *Menschensohn-Titels*. Während Matthäus die beiden christologischen Bezeichnungen „Herr“ und „Sohn“ hervor-treten läßt, weil sie offensichtlich in seiner Gemeinde eine Rolle spielen, wird der ältere Titel „Menschensohn“ (§ 19,2) von ihm zurückgedrängt bzw. interpretierend eingeschränkt.

Matthäus interpretiert den Menschensohntitel in doppelter Weise: 1. Er fügt ihn redaktionell ein, so in die das Petrusbekenntnis einleitende Frage: „Wer sagen die Menschen, daß der Menschensohn sei?“ (16,13). Die Antwort darauf lautet bei ihm: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (16,16). Matthäus weiß also noch, daß Menschensohn eine messianische Würdebezeichnung ist, während schon wenig später der syrische Bischof Ignatius erklärt, Jesus sei Menschensohn und Gottessohn gewesen (Ign Eph 20,2), um damit erstmals die sich bis ins 19. Jh. haltende Fehldeutung zu vertreten, derzufolge „Menschensohn“ die Zugehörigkeit Jesu zur Gattung Mensch bezeichnet, der die im Gottessohn-Prädikat angesprochene Zugehörigkeit zu Gott antithetisch gegenübersteht. 2. Weil für Matthäus der Menschensohn der „Christus, der Sohn

des lebendigen Gottes“ ist, kann er die verhüllende Menschensohnprädikation der Tradition öfter durch eine Selbstaussage Jesu ersetzen, die ihn offen als „den Christus“ kennzeichnet. Charakteristisch dafür ist die Veränderung der ersten Leidensankündigung. Sie lautet in Mk 8,31: „Und er fing an, sie zu lehren: ‚Der Menschensohn muß viel leiden . . .‘“ Matthäus aber formuliert in 16,21: „Von da an begann *Jesus Christus* seinen Jüngern zu zeigen, daß er nach Jerusalem ziehen und viel leiden müsse . . .“ Matthäus hat also richtig erfaßt, daß die Leidensankündigung nicht das Geschick des Propheten von Nazareth vorhersagt, sondern Gottes Heilsratschluß über Jesus als den Verheißenen, den *christos*, lehrt (§ 19,6). Demgemäß hat er die verhüllte Ankündigung bei Markus zutreffend expliziert. Im selben Sinn setzt er auch in 5,11 (par Lk 6,22 [Q]) und 10,32 (par Lk 12,8 [Q]) für „Menschensohn“ das Personalpronomen<sup>10</sup>.

Dieser interpretierenden Umformung der Menschensohnworte entspricht, wie hier noch anhangsweise bemerkt sei, ein generelles Hervortreten von *egō*-Worten bei Matthäus. Er formuliert in der Bergpredigt Jesu Wort gegen die Ehescheidung (Lk 16,18 [Q]) wie das Gebot der Feindesliebe (Lk 6,27–30 [Q]) als Antithesen und bringt dabei betont *ego*-Worte ein (Mt 5,31 f. 38 f. 43 f.): „Ihr habt gehört . . . ich aber sage euch“. Dieses Ich ist das Ich dessen, der an Gottes Statt redet, das Ich des Offenbarers. Denselben Sinn haben weitere für Matthäus typische *egō* bzw. *kagō*-Wendungen, nämlich: „(und) ich sage (euch, bzw. dir) . . .“ (10,32 f.; 11,28; 16,18; 21,24). Weiter: *plēn legō hymin* (aber ich sage euch; 11,22.24; 26,64). Ferner: *palin de legō hymin* (wiederum sage ich euch; 18,19; 19,24). Auf diese Weise wird die von Hause aus Jesus eigene *amēn*-Formel gleichsam expliziert; bezeichnenderweise hat Matthäus auch sie redaktionell vermehrt (Mt 5,18.26; 8,10; 10,15; 11,11; 18,13 u. ö. gegenüber Q und 19,23; 24,2 gegenüber Mk).

### c) Das Gesamtbild der Messianität Jesu

Die Art, wie Matthäus Jesus als den Verheißenen kennzeichnet, läßt bestimmte konstante Strukturmerkmale erkennen, die sich unschwer zu einem Gesamtbild zusammenfügen.

1. Nirgends werden jüdische Messiasprädikate und die mit ihnen verbundenen messianischen Vorstellungen einfach auf Jesus übertragen. Jesus ist nicht Gottes Sohn in dem Sinne, wie es der Hohepriester beim Verhör meint (26,63), sondern gemäß seinem Selbstzeugnis (11,27) und seinem Handeln (14,33). Genausowenig ist er im rabbinischen Sinn „Davids Sohn“. Die Prädikate werden vielmehr von der Erscheinung Jesu her in Auseinandersetzung mit den jüdischen Prädikaten entwickelt und von einem christlich verstandenen AT her gefüllt. Jesus ist der Ver-

<sup>10</sup> Es ist also unzutreffend, wenn Jeremias, Theol. 250 f, annimmt, das Personalpronomen sei ursprünglich.

heißene des AT, der die jüdischen Erwartungen nur antithetisch erfüllt.

2. Auf dieser gemeinsamen Basis kennzeichnen ihn die einzelnen Prädikate in verschiedener Hinsicht<sup>17</sup>. Als *Davidssohn* bringt er Israels Geschichte zu ihrem Ziel. Als *Gottessohn* ist er der endgültige Offenbarer. Als *Herr* ist er der helfende Schirmherr der Menschen. Genauso bewußt, wie diese Prädikate herausgestellt werden, werden die älteren Prädikate der Evangelienüberlieferung, *Menschensohn* und *Christus*, zurückgedrängt.

3. Der Anwendung der Prädikate entsprechen die Aussagen der *Reflexionszitate*. Sie kennzeichnen Jesus als den, der in Niedrigkeit messianischer *König aus Davids Stamm* ist (2,6 und 21,5; vgl. auch 1,1—17). Sie führen ihn ein als den *Sohn Gottes*, der wie einst Israel aus Ägypten gerufen wird (2,15), vor allem aber als den *Helper* (8,17; 12,18—21), von dem gilt: „*Emmanuel*, Gott mit uns“ (1,23).

4. So wird hier durch eine christliche Auslegung des AT eine Messianologie entwickelt, die das Bild von Jesus, dem Messias, in der Kirche durch die Jahrhunderte prägte. Matthäus spricht für eine *neue christliche Schriftgelehrsamkeit*, die ein messianisches Verständnis des Erdenwirkens Jesu entwickelte.

5. Matthäus führt dadurch das Bild des Markus von der Messianität Jesu einen entscheidenden Schritt weiter. Bei Markus redet und handelt Jesus als der verborgene Messias, dessen Werk unter dem Vorzeichen des Messiasgeheimnisses steht. Bei Matthäus handelt und redet er dagegen als *der dem Leser offenkundige Messias*, der dies gerade als der Niedrige und Barmherzige ist. Mit dieser Darstellung aber hat Matthäus nicht etwa sein Christusbild in die Erdentage zurückgetragen; er hat vielmehr die Situation Jesu sachgemäß interpretiert. Er hat sie nicht mit der Gemeindesituation identifiziert, wohl aber ihre Anwendung auf die Gemeindesituation ermöglicht und in die Wege geleitet.

### 5. Die Erfüllung des Gesetzes

#### a) Die Problematik

In dem Matthäus eigenen, wahrscheinlich sogar von ihm formulierten<sup>18</sup> Wort Mt 5,17 erklärt Jesus: „Meint nicht, daß ich gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen!“ Auch aus diesem Satz läßt sich wieder apo-

<sup>17</sup> Man darf aus dem Gesagten nun nicht etwa mit Walker, aaO (Anm. 6), 129 ff, den Schluß ziehen, daß alle diese Prädikate für Matthäus dasselbe besagen. Natürlich ist ihnen allen gemeinsam, daß sie Jesus als den Verheißenen bezeichnen, aber sie tun dies in je verschiedener Hinsicht!

<sup>18</sup> Strecker, 144.

logetische Abwehr heraushören gegenüber dem Judentum und einem von ihm her denkenden Christentum; auch in ihm wird jedoch zugleich die positive Absicht laut, Jesus als den darzustellen, der die Erfüllung bringt. Mit diesem Wort beginnt ja die Präambel der anschließenden Antithesen der Bergpredigt (5,21—48).

Hier liegt nun freilich auch das Zentrum der bis heute anhaltenden *Diskussion über den soteriologischen Skopus des Matthäus*, die wir bereits eingangs berührten (§ 46,2). *Georg Strecker* faßte seine Auffassung darüber in dem Satz zusammen: „Der eigentliche Auftrag Jesu in der Historie ist also nach matthäischem Verständnis die Verkündigung der ethischen Forderung, in der die noch ausstehende Gottesherrschaft zur Gegenwart geworden ist, eine Forderung, die auch durch das vorbildhafte Verhalten Jesu während seines Erdenlebens repräsentiert wird; daher stellt das ganze Leben Jesu durch Wort und Tat die ethische Forderung und den ‚Weg der Gerechtigkeit‘ dar“<sup>19</sup>. *Siegfried Schulz* spitzte dann diese Aussage zu der These zu: „Das rechtverständene und getane Gesetz ist das Evangelium.“<sup>20</sup> Dieser Auffassung, wonach für Matthäus der Imperativ dem Indikativ vorgehe, ja der Indikativ im Imperativ aufgehe, widersprach jedoch *Hans Conzelmann* mit der Feststellung, man könne nicht die Gesetzeslehre des Matthäus „einfach an Paulus messen und erklären, Matthäus vertrete das Gesetz“<sup>21</sup>.

Damit sind zwei Fragen gestellt: 1. Wie verhält sich für Matthäus das Gesetz zur Weisung Jesu? — 2. Wie verhalten sich Imperativ und Indikativ, die Forderungen und das Heilswirken, zueinander?

#### b) Das Gesetz und die Weisungen Jesu

1. *Der Begriff „Gesetz“ (nomos)* fehlt bei *Markus*. Bei *Lukas* begegnet er, abgesehen von seiner Verwendung zur Umschreibung der „Schrift“ (z. B. Lk 2,23 f; 10,26; 24,44), nur an drei bis vier Stellen (Lk 2,22.27.39 [SLk]; 16,16 par Mt 11,13; 16,17 par Mt 5,18 [Q]), bei *Matthäus* kaum öfter (Mt 5,18 par Lk 16,17; 11,13 par Lk 16,16 [Q]; 7,12; 15,6; 22,36. 40 [Red]). Aber dieser äußere Befund darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Begriff bei Matthäus einen ganz anderen Stellenwert hat. Seine Betonung des *nomos* erinnert an den Jakobusbrief. Aber anders als dort (§ 45,2) ist mit dem *nomos* stets das mosaische Gesetz gemeint. Sein Inhalt ist für Matthäus repräsentiert durch den *Dekalog* (15,3.6; 19,17) und zusammengefaßt im Doppelgebot der Liebe (22,36—40). *Dieses Gesetz macht sich nun Jesus nach Matthäus nicht direkt zu eigen*. Deshalb wird in 5,17 betont, daß Jesus es nicht auflösen, sondern erfüllen wolle; *Jesus stellt dem Gesetz gerade nach der Redaktion des Matthäus seine eigenen Weisungen gegenüber*. Für diese entwickelt Matthäus keine eigene Bezeichnung. Er spricht lediglich vom „Lehren“ (*didaskein*) Jesu (5,2) und kennzeichnet dementsprechend Jesus als den Lehrer (*didaskalos*) schlechthin (23,10). Sehen wir uns nun diese Gegenüberstellung etwas genauer an!

<sup>19</sup> Das Geschichtsverständnis des Matthäus, *EvTheol* 26 (1966), 57—74 (71).

<sup>20</sup> Die Stunde der Botschaft, 1967, 185.

<sup>21</sup> *Theol.* 168.

2. Die 6 Antithesen (5,21—48) sind, wie schon erwähnt, zur Hälfte von Matthäus gebildet (§ 10,2 d). Und zwar versteht Matthäus sie als Antithesen gegen das mosaische Gesetz, nicht etwa gegen jüdische Gesetzesauslegung. So bringt er in 5,31 f Jesu Wort gegen die Ehescheidung als Antithese gegen das mosaische Scheidungsrecht<sup>22</sup>.

Warum geben aber dann die Vordersätze der Antithesen das mosaische Gesetz nicht wörtlich, sondern mit Ergänzungen und Kompilationen wieder? Wenn Matthäus in der 6. Antithese (5,43 ff) formuliert: „Ihr habt gehört, daß gesagt wurde, du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen“, so umschreibt er in diesem Vordersatz, wie er das atl. Gebot der Nächstenliebe von Jesu Forderung der Feindesliebe her sieht. Er redet auch hier als Schriftgelehrter der Gottesherrschaft und hat auf diese Weise sowohl das atl. Gebot als auch Jesu Weisung durchaus im Sinne Jesu sachlich zutreffend interpretiert.

3. Das schwierigste Problem stellt freilich nun die Aussage der *Präambel* (5,17—20), Jesus sei „nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen“. Georg Strecker greift noch einmal auf die neuprotestantische Erklärung zurück; „erfüllen“ wolle sagen, Jesus habe durch seine Lehre, d. h., durch seine Gesetzesauslegung, die Verwirklichung des Gesetzes gebracht, das unbegrenzt weitergelte<sup>23</sup>. Dies widerspricht nicht nur dem Kontext, nämlich den Antithesen mit ihrem soeben charakterisierten Gesetzesverständnis, sondern vor allem auch dem sonstigen Gebrauch von *plēroun* (erfüllen) bei Matthäus. Der Begriff erscheint bei ihm nämlich durchweg in den Reflexionszitate als Terminus für die eschatologische Verwirklichung der Weissagung. Jesus bringt nach Mt 5,17 die für die Heilszeit geweisagte Verwirklichung des Gesetzes. Um das noch zu verdeutlichen, fügt er in das folgende Q-Logion 5,18 die aus der eschatologischen Rede Jesu stammende Wendung vom „Vergehen von Himmel und Erde“ (Mk 13,31 par Mt 24,35) ein: Das Gesetz gilt ohne jeden Abstrich, *heōs panta genētai*, d. h., bis es durch das eschatologische Erfüllungsgeschehen abgelöst wird.

Die eschatologische Erfüllung bringt den vollkommenen Gehorsam aus ganzem Herzen. Genau diesen vollkommenen Gehorsam fordert Jesus nach Matthäus in den Antithesen. Er schließt sie ja, das ganze deutend, mit dem Satz ab: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (5,48). Nur Matthäus verwendet hier (und in 19,21) den Begriff *teleios* (ganz) und meint damit die Ganzheit der Hingabe an den Willen Gottes. Fordert er in diesem Sinne am Ende

<sup>22</sup> Daß er im Vordersatz der Antithese, der vom Scheidebrief redet, das mosaische Gesetz meint, und nicht etwa eine jüdische Gesetzesauslegung, ist seiner Formulierung in Mt 19,7 zu entnehmen. Denn dort wird die Ausstellung des Scheidebriefes ausdrücklich auf ein Gebot des Mose, d. h. auf das Gesetz, zurückgeführt.

<sup>23</sup> Strecker, aaO (§ 46 Lit.), 144—147.

der Antithesen die „Vollkommenheit“, so an deren Anfang, in einer ebenfalls für ihn typischen Wendung, die *Gerechtigkeit*: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer . . .“ (5,20). Gerechtigkeit und Vollkommenheit meinen, je nach verschiedenen Seiten, dasselbe. Beidemale steht die eschatologische Erfüllung der Beziehung des Menschen zu Gott im Blick. Jede Weisung Jesu in den Antithesen fordert die Ganzheit, z. B. den restlosen Erweis der Liebe, auch gegenüber dem Feind. Diese Ganzheit ist die Gerechtigkeit, die der Beziehung zu Gott und dem Nächsten wirklich gerecht wird.

### c) Die Gerechtigkeit als Imperativ und Indikativ

1. Während der Begriff „Gerechtigkeit“ (*dikaiosynē*) in den übrigen synoptischen Evangelien nur an einer einzigen wenig gewichtigen Stelle (Lk 1,75) auftritt, findet er sich bei Matthäus siebenmal in zentralen Aussagen, die sich durchweg als redaktionell erweisen (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). Neben Matthäus redet nur noch ein weiterer Autor im NT so betont von Gerechtigkeit, nämlich Paulus. Aber Matthäus gebraucht den Begriff Gerechtigkeit völlig unabhängig von paulinischer Tradition und in einem anderen Sinn. *Hans Conzelmann* bringt den Unterschied auf die Faustregel, was für Paulus Gerechtigkeit sei, das nenne Matthäus Reich Gottes<sup>24</sup>. Sie ist ein Stück weit richtig, deckt jedoch gerade die entscheidende Matthäus-Stelle, nämlich 6,33, nicht, denn dort steht „Gerechtigkeit“ parallel neben „Reich Gottes“.

2. In 5,20 und 6,1 wird Gerechtigkeit als Verhalten gefordert. Gerechtigkeit ist nach dem Kontext das rechte Verhalten gegenüber Gott und dem Nächsten, das Jesus fordert. Dieses rechte Verhalten aber ist nicht eine Summe von einzelnen Akten, die Satzungen entsprechen, sondern eine totale Zuwendung zu Gott und zum Nächsten, die das Verhältnis zu beiden ganz erfüllt. „Achtet darauf, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen übt, um von ihnen gesehen zu werden, sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel“ (6,1). Genau an dieser Stelle versagten die Pharisäer; sie wollten Gott gehorchen, aber sie schielten auch nach der eigenen Geltung. „Gerechtigkeit“ aber ist nur dort, wo „die Linke nicht weiß, was die Rechte tut“ (6,3). Auch Mt 25,37 fragen die Gerechten den Weltrichter: „Wann haben wir dich hungrig gesehen?“ Sie haben also, ohne zu rechnen, aus der Ganzheit der Liebe gehandelt. Wie ist diese ganze Zuwendung zu Gott bzw. zum Nächsten, die Gerechtigkeit, die Jesus fordert, möglich?

Matthäus fügt in die überlieferte Seligpreisung der Hungernden ein: „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“ (5,6). Das Sattwerden wird ihnen genauso verheißen wie in der ersten Seligpreisung der

<sup>24</sup> Theol. 169.

Anteil am Reich. Entsprechend stellt Matthäus in 6,33 neben das Reich Gottes die Gerechtigkeit: „Trachtet am ersten nach dem Reich und nach seiner (d. h. Gottes) Gerechtigkeit!“ Nach Georg Strecker<sup>25</sup> ist Gerechtigkeit Gottes auch hier nicht Gabe, sondern die dem Willen Gottes entsprechende Tat des Menschen. Nun wird sicher beachtet werden müssen, daß Matthäus an beiden Stellen nicht etwa wie Paulus von einer Gerechtigkeit redet, die Gott anbietet, sondern von einer Gerechtigkeit, nach der der Mensch hungern und trachten soll. Gerechtigkeit ist auch hier jenes rechte Gesamtverhalten gegenüber Gott und dem Nächsten. *Aber eben dieses Gesamtverhalten soll zugleich mit dem Reich Gottes von Gott geschenkt werden.* Das ist die Verheißung der Seligpreisung, und das besagt die Parallelisierung beider Begriffe in 6,33.

3. Matthäus stellt die Forderungen der Bergpredigt in einen Kompositionszusammenhang, der anzeigt, wie Gott ihre Erfüllung zusammen mit dem Kommen des Reiches schenkt. Er verbindet die Bergpredigt (Kp. 5—7) durch die rahmenden Sammelberichte in 4,23 und 9,35 mit dem Heilswirken Jesu nach Kp. 8 und 9, um deutlich zu machen, daß der *exousia*, der Vollmacht Jesu, an Gottes Statt zu gebieten (7,29), seine Vollmacht, zu heilen und Sünden zu vergeben (8,9; 9,6.8), entspricht<sup>26</sup>. Durch diese Vollmacht werden Glaube und Nachfolge gewirkt. Durch beide aber vollzieht sich die Zuwendung zu Gott, die jenes neue Gesamtverhalten bedeutet. Die Gerechtigkeit, die 6,1—18 will, kann nur aus Glauben geübt werden — aus dem Glauben, den Jesu Heilswirken Menschen abgewinnt.

Nach alledem ist für Matthäus keineswegs der Imperativ mit dem Indikativ identisch<sup>27</sup>. Vielmehr folgt in seiner Darstellung des Erdenwirkens Jesu dem Imperativ des Bußrufs in den Forderungen der Bergpredigt der Indikativ des Heilswirkens, der Glaube und Nachfolge, d. h. Umkehr wirkt.

4. In der *Gemeindesituation* geht der Indikativ der Taufe dem Imperativ der Paränese vorher. „Taufet sie und lehrt sie halten alles, was ich euch geboten habe!“ (28,19 f) Dies ist um so mehr zu beachten, als Matthäus so nachdrücklich wie sonst im NT nur der Jakobusbrief auf Bewährung des Christseins durch *ein neues Verhalten* drängt. Und zwar motiviert er das neue Verhalten so nachdrücklich wie keine andere Schrift mit der eschatologischen Vergeltung. Matthäus verheißt Lohn — Lohn

<sup>25</sup> AaO, 155.

<sup>26</sup> Strecker erklärt diese Komposition mit der Bemerkung: „Die Machttaten Jesu weisen seine Sendung, die eschatologische Forderung der *dikaïosynē* gegenüber Israel aus, genau wie dann die Auferstehung das ihn beglaubigende Jonazeichen ist“ (177; vgl. 220 f). Doch dies widerspricht dem Text. Was in Kap. 8 und 9 als Heilstaten berichtet wird, kann niemals die Forderung gleichsam autorisieren.

<sup>27</sup> Gegen Strecker, 175.



allerdings für den, der nicht mit Lohn rechnet, sondern das von Gott Gebotene allein um Gottes willen tut (6,4.6.18). Immerhin aber sind die Hinweise auf Lohn von einem bei Markus (9,41) und zwei bei Lukas (6,23[Q]; 6,35 [Red]) bei Matthäus stark vermehrt (z. B. 5,12.46; 6,2.5.16).

Noch drängender als die Lohnverheißung ist die Drohung mit der Verwerfung. Jede der großen Reden mündet in eine Gerichtsankündigung aus. Dabei wird die Verwerfung in eindringlichen Wendungen umschrieben: Es ist ein „Hinauswerfen in die Finsternis draußen“ (8,12; 22,13; 25,30). Dort wird sein „Heulen und Zähneklappern“. Diese sonst nur einmal in Q (Lk 13,28) begegnende Wendung kehrt bei Matthäus sechsmal wieder (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30). Das Gericht gilt denen, die Jesu Ruf von vornherein ablehnen, aber es gilt auch dem versagenden Jünger, der, nachdem ihn die Gnade berufen hat, kein „Festgewand“ anlegt (Mt 22,11—14).

All dies bedeutet keineswegs „Werkgerechtigkeit“, und zwar nicht einmal im frühkatholischen Sinn. Die Jünger sind nicht darauf angewiesen, nach einem einmaligen Schulterlaß durch ihre Werke zu bestehen (vgl. dagegen Herm m XII, 6,2 ff; I, 7). Das Gericht trifft nur den Jünger, der nach seiner Verfehlung nicht umkehrt und sich nicht vergeben läßt. Dies wird freilich erst auf dem Hintergrund der soziologischen Bezüge ganz konkret.

### 6. Die Ablösung Israels durch die Kirche

Im Blick auf das historische Wirken Jesu konnte man fragen, ob Jesus überhaupt Kirche gewollt habe (§ 20,1). Jesus rief Israel zur Umkehr und verkündigte das kommende Reich Gottes. Matthäus aber bezieht beides unmittelbar auf die *Kirche, die er als einziger unter den Synoptikern ausdrücklich erwähnt* (Mt 16,18; 18,17). Und zwar führt ihn das Versagen Israels gegenüber dem Bußruf Jesu zur Entstehung der Kirche; das eschatologisch kommende Reich nimmt eben in der Kirche Gestalt an. So werden *Jesu Bußruf an Israel und seine Ankündigung des Reiches* unmittelbar auf die Kirche bezogen.

Und diese beiden Aussagen haben, oft noch einseitiger verstanden als sie von Matthäus gemeint waren, das Selbstverständnis der Kirche gegenüber Israel wie gegenüber der Reichserwartung Jesu weithin geprägt.

#### a) Israels endgültiges Versagen gegenüber Jesus

1. Matthäus gestaltet *Jesu Begegnung mit Israel als einen einmaligen heilsgeschichtlichen Entscheidungsprozeß*. Mit diesem ihm eigenen Skopus unterscheidet er sich grundlegend sowohl von *Lukas*, für den diese Begeg-

nung ein heilsgeschichtliches Durchgangsstadium des Wortes auf seinem Weg zu den Heiden ist (Lk 4,24 ff; Apg 13,46), als auch von *Johannes*, für den die Juden in ihrer Stellung zu Jesus die Welt repräsentieren, die ihren Schöpfer und Erlöser grundsätzlich und immer ablehnt.

Nach Matthäus gilt Jesu geschichtliche Sendung ausschließlich Israel (15,24), und dasselbe gilt von der Sendung seiner Jünger in den Erdentagen (10,5). *Zu den Heiden geht Jesu Sendung erst in der Gestalt, die sie durch die Begegnung mit Israel angenommen hat.*

2. Deshalb wird der Verlauf dieser Begegnung aus apologetischen und aus missionarisch-theologischen Motiven durch Matthäus im einzelnen expliziert. Jesus kommt nach dem das Evangelium einleitenden Stamm- baum als Sohn Abrahams und Davids, um — so die etymologische Deutung des Namens „Jesus“ in 1,21 — „sein Volk von ihren Sünden zu retten“. Im Verlauf seines Wirkens tritt im jüdischen Volk eine eigentümliche Scheidung ein: während ihm die Menge (*hoi ochloi*) immer wieder Beifall zollt (8,27; 9,33; 15,31), lehnen ihn die Vertreter des jüdischen Volkes von vornherein ab. Beides wird eindrucksvoll in 9,33 f exemplifiziert. Die Darstellung des Heilswirkens Jesu (Kp. 8 und 9) schließt hier nämlich mit dem Satz: „Die Menge wunderte sich und sprach: ‚Noch nie ist solches in Israel erschienen!‘ Die Pharisäer aber sprachen: ‚Durch den obersten der Dämonen treibt er die Dämonen aus!‘“

Matthäus bezeichnet die Vertreter Israels gegenüber Jesus weithin schematisch als „die Pharisäer“. Er schiebt diese Bezeichnung mehrfach da ein, wo die Tradition keine genaue Bestimmung der Gesprächspartner Jesu gab (3,7; 12,38; 22,34.41). Vor allem aber fügt er die Pharisäer redaktionell mit den Schriftgelehrten zu der ihm eigenen unhistorischen Formel *hoi grammateis kai hoi pharisaioi* (die Schriftgelehrten und Pharisäer; 5,20; 12,38; 23,2) zusammen. Ihnen gelten in 23,13—29 sieben Weherufe, die bei Lukas — historisch zutreffender — auf die beiden unterschiedlichen Gruppen verteilt sind (Lk 11,37—54).

3. Zwei Gründe waren es wohl, die Matthäus veranlaßten, die Pharisäer so stark herauszustellen. Einmal vertrat der pharisäische Rabbinitismus das dem Evangelisten gegenüberstehende zeitgenössische Judentum. Vor allem aber hat Matthäus verstanden, daß der Pharisäismus das eigentliche Gegenüber des Erdenweges Jesu war (§ 9,2). Darum läßt er Jesu öffentliche Predigt mit der Seligpreisung derer einsetzen, die „hungern und dürsten nach Gerechtigkeit“ (5,6), und schließt sie mit dem Wehe über die Satten, die sich für gerecht halten, d. h. die Schriftgelehrten und Pharisäer (23,12—29).

So reagieren während des öffentlichen Wirkens Jesu die Pharisäer und „die Menge“, diese zwei von Matthäus herausgestellten schematischen

Größen, gegensätzlich; am Ende aber schließt sich das Volk dem Urteil der Pharisäer an. Matthäus betont dies im Passionsbericht, indem er die Menge des jüdischen Volkes — während der römische Richter durch das symbolische Händewaschen die Verantwortung für den Tod Jesu ablehnt — die Blutschuld auf sich nehmen läßt (27,24 f): „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ Dem entspricht, daß er die Gerichtsdrohung am Ende der Weherufe über die Pharisäer mit dem Satz einleitet: „Und ihr macht das Maß eurer Väter voll“ (23,32), um sie zu schließen mit den Worten: „. . . damit über euch all das gerechte Blut komme“ (23,35). Hier wird das Wehe zum Gerichtswort.

4. Ihre eindrucksvolle Deutung erfahren diese Vorgänge durch die matthäische Redaktion der beiden Gleichnisse von den bösen Weingärtnern und von der königlichen Hochzeit (21,33—22,14). Matthäus hat nämlich beide Gleichnisse auf die Begegnung Jesu mit Israel und ihren Ausgang hin allegorisiert. Das *Gleichnis von den Weingärtnern* (21,33—46) kennzeichnet die Verwerfung Jesu als Schlußakt des bundeswidrigen Verhaltens Israels. Immer wieder in der Vergangenheit war Gottes durch die Propheten ergangener Anspruch an sein Bundesvolk Israel zurückgewiesen worden. Nun aber hat die Ermordung des letzten Boten, des „Sohnes“, zum Bruch geführt. Der Herr des Weinberges wird „die Bösen böse vernichten, und den Weinberg wird er anderen Weingärtnern geben, die ihm zur rechten Zeit die Früchte bringen“ (V. 41). Der redaktionelle Schlußsatz (V. 43) spricht die Ablösung des alten durch das neue Bundesvolk ausdrücklich aus: „Daher sage ich euch, das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt.“

Nach dem *Gleichnis vom Hochzeitsmahl* (22,1—14) sendet der König, der über die Abweisung und Mißhandlung der einladenden Knechte erzürnt ist, seine Heere aus und zerstört „die Mörder und ihre Stadt“ (22,7). Zugleich lädt er andere ein, aber auch von ihnen wird ausgestoßen, wer kein Festkleid anlegt (22,11—14). So gibt Matthäus diesen beiden Gleichnissen scharfe Spitzen, sowohl gegenüber Israel wie auch gegenüber der Kirche. *Für Israel gilt*: seine heilsgeschichtliche Sonderstellung ist seit der Verwerfung Jesu zu Ende (21,41 vgl. 27,25). Dies wird durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 bestätigt (22,7).

Diese harten Aussagen des Matthäus wurden in der Kirche oft in Gestalt einer selbstgefälligen Geschichtstheologie aufgenommen. Dabei wurde überhört, daß diese einseitigen Gerichtsworte gegenüber Israel mit einer ebenso einseitigen und scharfen Gerichtsdrohung gegenüber der Kirche, die keine Früchte bringt, verbunden sind. Einseitig ist Matthäus darin, daß er das Geheimnis Israels, das Paulus in Röm 9—11 erwägt, beiseiteschiebt. Für ihn ist Israel durch die Kreuzigung Jesu ein Volk

unter Völkern geworden<sup>28</sup>. Wie sehr sich Matthäus von Israel, das er seit Mt 28,15 „die Juden“ nennt, distanziert, bekundet das eigentümliche Reden von *ihren* Schriftgelehrten, von *ibrer* Synagoge, usw. (7,29; 9,35; 11,1; 12,9 u. ö.). Alle diese Aussagen über Israel lassen durch Analogie und Antithese hervortreten, wie Matthäus über die Kirche denkt.

## b) Die Kirche

Erst durch die Ausrichtung auf die Kirche hin nimmt bei Matthäus alles, was über Jesu Erscheinung gesagt wurde, konkrete Gestalt an. Auf die Kirche hin konvergiert einerseits der Verlauf der Begegnung Jesu mit Israel, die mit seiner und damit mit Israels Verwerfung endet, andererseits aber auch Jesu Verheißung des Reiches Gottes, die Matthäus besonders unterstreicht, wie auch die Forderung der Vollkommenheit bzw. der Gerechtigkeit. Ziehen wir nun diese Linien bis zu ihrem Schnittpunkt weiter aus, so tritt hervor, was für Matthäus Kirche ist.

1. Die Konstituierung der Kirche als *Jüngerschaft Jesu*. Mit dem aus der palästinischen Urkirche stammenden Petruswort Mt 16,17—19 läßt Matthäus Jesus das Werden der Kirche für die Zukunft ankündigen: „Du bist Petrus, auf diesen Felsen werde ich meine *ekklesia* bauen.“ Das Futur meint die Zukunft nach Jesu Ende, also nach seiner Verwerfung durch Israel. Die Kirche wird noch nicht in den Erdentagen gesammelt; sie entsteht gemäß dem von Matthäus formulierten Sendungswort am Ende des Evangeliums (Mt 28,19 f), indem der Auferstandene und Erhöhte seine Jünger sendet, daß sie Menschen aus allen Völkern zu Jüngern machen (vgl. § 25,2). *Mathēteusate panta ta ethnē* („macht zu Jüngern alle Völker!“), — so lautet der entscheidende Befehl. Und zwar soll dies, wie die beiden gleichgeordneten Partizipialformen besagen, geschehen durch die Taufe (*baptizontes*) und durch das Weitergeben der Lehre Jesu (*didaskontes*).

Gerade indem Matthäus hier den rabbinischen Begriff *mathētēs* (*tal-mid*) = „Jünger, Schüler“ verwendet, betont er so stark wie kein anderer ntl. Autor: Alle sollen Jünger *Jesu* werden, nicht etwa Jünger christlicher Apostel oder christlicher Lehrer. Jesu Lehre darf darum nicht wie die eines Rabbi weitergegeben werden. In 23,8—10 fügt der Evangelist in eine Q-Überlieferung die Weisung ein: „Ihr sollt euch nicht Rabbi

<sup>28</sup> Allerdings muß offenbleiben, ob damit im Sinne des Matthäus schon alles gesagt ist. Es ist exegetisch zumindest unsicher, ob er nicht doch in 23,29 („Ihr werdet mich nicht mehr sehen, bis ihr sprecht: ‚Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn!‘“) eine heilvolle Begegnung Israels mit dem zur Parusie Wiederkommenden ins Auge gefaßt hat. Nach Streckler, 113 ff, und Trilling, 87 f, kann freilich nach der Gesamteinstellung des Matthäus hier nur an die Anerkennung des Richters gedacht sein. Schlatter, Mt z. St., findet hier dagegen eine Aussage über ein rettendes Wiederkommen Jesu für Israel. Zur Diskussion vgl. Grundmann, ThHK Mt z. St.

nennen lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder.“ Der „eine Lehrer“ ist hier zunächst Gott selbst. *In der Kirche soll kein dem Rabbinat vergleichbares Lehramt entstehen*; vielmehr soll in ihr das gelten, was für die eschatologische Gemeinde geweisst ist, nämlich, daß alle unmittelbar von Gott gelehrt werden (Jer 31,31 ff).

Dadurch ist die Alternative zwischen Heteronomie und Autonomie überholt: Der Mensch nimmt das Lehren Gottes als ihm eigen von innen her auf, dieses Lehren Gottes aber vollzieht sich konkret durch den Christus. Er ist, wie Matthäus betont hinzufügt, „der eine Lehrer“ (23,10). Diese Hinweise sind um so bemerkenswerter, als die einzigen Gemeindeämter, die hinter dem Evangelium sichtbar werden, die der Propheten und Lehrer sind. Auch die Didache setzt im syrischen Raum eine kirchliche Situation voraus, in der es zunächst nur Missionare — sie werden dort Apostel genannt —, Propheten und Lehrer gab (Did 11,1—12), während die übrigen Gemeindeämter der Episkopen und Presbyter erst allmählich entstanden (Did 15,1). Im Blick auf die Propheten warnt Matthäus sehr nachdrücklich vor falschen Propheten (Mt 7,15 ff), hingegen hebt er die Lehrer, „die Schriftgelehrten, die Jünger der Gottesheerrschaft geworden sind“ (13,52), uneingeschränkt hervor.

Diesem Verständnis der Gemeinde als Jüngerschaft Jesu entspricht es nun, daß der Kirche bei Matthäus nicht wie bei Lukas das Kommen des Geistes, sondern *die bleibende neue Gegenwart Jesu* verheißen wird (28,20: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“; 18,20: „Wo zwei oder drei auf meinen Namen hin versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“). Diese oft zitierten Worte sind nach Wortlaut und Vorstellung ganz dem Matthäus eigen. 18,20 entspricht einem fast wörtlich übereinstimmenden Wort der Rabbinen über die *schehhina*, d. h. die Gegenwart Gottes<sup>29</sup>. Demnach ist Jesu Gegenwart nicht als die eines verklärten Menschen gedacht, sondern in gottheitlicher Weise. Er ist so bei und unter ihnen, daß er wie Gott in ihnen wirksam ist.

Die Verheißung der Gegenwart Jesu entspricht also sachlich der Geistverheißung! Matthäus scheint allerdings, gleich der in der Didache begegnenden palästinisch-syrischen Tradition, eine gewisse Reserve gegenüber der Geistvorstellung zu haben, denn der Geist ist vieldeutig. Er wird auch durch Enthusiasten in der Gemeinde wie in ihrer Umwelt in Anspruch genommen. Wer hingegen der in gottheitlicher Weise unter seinen Jüngern gegenwärtige und in ihnen wirksame Jesus ist, das hat der Evangelist durch seinen Bericht geklärt.

2. Die Kirche als *Bereich der Gottesheerrschaft*. Der Zusammenhang mit dem eben Entwickelten wird unmittelbar deutlich, wenn Matthäus in der ihm eigenen Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut (13,36—43)

<sup>29</sup> Bill. I, 794 f.

die Kirche in singularer Weise als „das Reich des Menschensohnes“ und ihre wahren Glieder als „die Söhne des Reiches“ bezeichnet (13,38. 41). Nach der — ebenfalls Matthäus eigenen — Aussage 21,43 wird der Kirche das Reich Gottes gegeben, das Israel genommen wurde. Diese eigentümlichen Wendungen zeigen an, daß Matthäus nach den Reich-Gottes-Gleichnissen in Kap. 13 *das Reich Gottes in der Kirche gegenwärtig* sieht. Die Parusie-Gleichnisse in Kap. 24 f verweisen hingegen auf ein nur zukünftiges Eschaton.

Diese Aussagen des Matthäus haben frühkatholische Theologen mit dazu veranlaßt, das Reich Gottes mit der wahren Kirche zu identifizieren. Für Jesus aber war das Reich Gottes nur in seinem Wirken, nicht in dem Sein seiner Jünger gegenwärtig (§ 7,3). Auf die Frage, in welchem Sinn für Matthäus Gottes Herrschaft in der Kirche gegenwärtig sei, müßte im Grunde noch einmal alles über sein Verständnis der Forderung wie der Gabe Jesu Gesagte (§ 46,5c) wiederholt werden. Das Reich Gottes ist zweifellos nicht lediglich in Gestalt der Forderung Jesu in der Kirche gegenwärtig<sup>30</sup>. Der Kirche wurde vielmehr das Reich gegeben, weil sie das Volk ist, das „Frucht des ihm Anvertrauten bringt“ (21,43). Es geht um die „Frucht des Anvertrauten“, nicht nur um die Forderung! Oder anders gesagt: der Kirche wurde mit dem Reich die Gerechtigkeit, das rechte Verhalten, gegeben (6,33). Ihre Glieder wurden ja durch die Taufe zu Jüngern gemacht, und die großen Reden des Evangeliums haben die Lehre, die der Jünger auf Grund der Taufe zu halten hat, eindringlich umschrieben: „Wehe dem Knecht, der das anvertraute Pfund vergräbt und nicht nützt!“ (25,30)

3. Die *Gemeinderegeln in Mt 18*. Die Gemeinderegeln in Mt 18 bestätigen abschließend die Grundlinie des Evangeliums, die sich uns zeigte. Sie proklamieren gerade nicht (wie man nach den meisten Darstellungen der Theologie des Matthäus erwarten müßte) eine rigorose Gemeindezucht. Vielmehr setzen sie in 18,1—14 ein mit der Regel: Groß im Reiche Gottes und damit in der Gemeinde ist der Niedrige, der *anaw*, der sich um die Niedrigen bemüht und sich hütet, ihnen Anstoß zu geben! Ebenso verpflichten das abschließende Gleichnis vom Schalksknecht (V. 21—35), dem Bruder mit der Barmherzigkeit zu begegnen, die man selbst von Jesus erfahren hat. Eingerahmt von diesen beiden Weisungen steht die Regel, wie man den sich versündigenden Gemeindegliedern begegnen soll (V. 15—20). Gemeindeglieder, nicht etwa irgendwelche Amtsträger, sollen sich um Fehlgehende kümmern, sie zur Umkehr veranlassen und ihnen in Vollmacht vergeben. Die äußerste Maßnahme ist, daß die Gemeindeversammlung den, der sich dadurch nicht von seiner Versündigung abbringen läßt, ausschließt: „Wenn er die Gemeinde nicht hört, so sei er auch wie ein Heide und Zöllner“, d. h. wie einer, der nicht zur Gemeinde gehört, aber dem weiterhin die Botschaft gilt (18,17). Dieser Ausschluß ist jedoch nicht wie der Synagogenbann eine pädagogisch gemeinte Zuchtmaßnahme. In 18,18 wird das Schlüsselamt, das nach 16,19 Petrus gegeben wurde, der Gemeinde als ganzer übertragen: „Wahrlich

<sup>30</sup> Gegen Strecker, 215.

ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel los sein.“ Die Wendungen „binden“ und „lösen“ meinen in der Synagoge Lehr- und Disziplinargewalt, d. h. die Synagoge wird ermächtigt, von der Auslegung des Gesetzes her zu entscheiden, was Recht und Unrecht ist, und Gemeindezucht zu üben. *Die Jünger aber üben das Binden und Lösen von Jesu Lehre her.* Wie Jesus durch sein „Wehe“ verwerfen konnte, so auch sie. Darauf spielt wohl auch 9,8 an: „... und sie priesen Gott, der solche Vollmacht den Menschen gegeben hat.“

In welchem Sinn das Binden und Lösen von der Lehre Jesu her geübt wird, das wird vom Ziel dieser Gemeindezucht her deutlich. Nach dem abschließenden *Gleichnis vom Schalksknecht* (V. 23—35) lebt der Jünger von der Barmherzigkeit seines Herrn. Der Ausschluß dessen, der nicht von seiner sichtbaren Versündigung lassen will, aus der Jüngergemeinde soll nur bekunden, daß die Vergebung nicht Freibrief zur Sünde ist, nicht jedoch, daß die Gemeinde sich schon jetzt und hier von allen unreinen Gliedern befreien könne.

Darum sollte man diesen Abschnitt nicht als Disziplinarordnung interpretieren und die Elemente der Kirchenzucht nicht einseitig in den Vordergrund rücken<sup>31</sup>. Die Tendenz, durch Zuchtmaßnahmen die reine Gemeinde oder die relativ reine Gemeinde herstellen zu wollen, lehnt Matthäus in der Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (13,36—43) ausdrücklich ab. Auf dem Feld der Kirche müssen bis zum Ende Unkraut und Weizen miteinander wachsen. Sie ist ein *corpus mixtum*. Aber sie gleicht deshalb nicht einfach der Welt, in der Gott seine Sonne über Gute und Böse scheinen läßt (5,45). *In der Kirche sind die Gegensätze nicht mehr relativ, sondern absolut:* In ihr stehen der Anspruch der von Jesus aufgerichteten Herrschaft Gottes und der Anspruch der Herrschaft des Widersachers gegeneinander. Gerade weil dieses Widereinander wirklich eschatologischen Charakter hat, kann es jetzt nicht durch relative Scheidungen gelöst werden, wie das sowohl Essener wie auch Pharisäer im Blick auf das für sie immer nur nahe Eschaton versuchten. Matthäus verwehrt die Absonderung der Kerngemeinde, obgleich er so rigoros wie kein anderer im NT darauf dringt, daß Frucht wächst. Er weiß, daß das Gute immer nur als Frucht erwartet werden kann und daß es sich letztlich nicht, wie Pharisäer und Essener wollen, durch sozialen und pädagogischen Druck produzieren läßt. Er weiß, daß allen Forderungen Jesu die gnädige Zuwendung seiner Person zu den Menschen vorhergeht.

4. Die *Sendung der Kirche*. Deshalb dient für ihn diese Konvergenz aller Linien auf die Kirche hin gerade nicht ihrer Selbsterhaltung, sondern

<sup>31</sup> So Strecker, 222 ff; Conzelmann, Theol. 166.

ihrer Sendung. Zwischen die Seligpreisungen und die Forderungen der Bergpredigt stellt Matthäus die Worte vom Salz und vom Licht und deutet sie durch die von ihm eingefügten einleitenden Sätze: „Ihr seid das Salz der Erde, ihr seid das Licht der Welt“ (5,13 f). Die Jünger werden Salz und Licht nicht, wenn sie sich als Weltverbesserer produzieren, sondern wenn sie das ihnen gegebene Licht leuchten lassen, d. h. wenn sie Frucht bringen.

Das Matthäusevangelium ist weder zufällig noch gar zu Unrecht das Hauptevangelium der Kirche geworden. Es ist daher wichtig, die positiven Ansätze, die es vermittelt hat, ebenso zu sehen wie seine Einseitigkeiten, die Fehlentwicklungen auslösen konnten. Seine Schriftgnosis konnte Anlaß zu einem rationalen Schriftbeweis geben; das Verständnis der Lehre Jesu als Erfüllung des Gesetzes konnte als *nova lex* mißverstanden werden; sein Wort über Israel und die Kirche konnte eine antijüdische Geschichtstheologie auslösen, und die Konvergenz aller Aussagen auf die Kirche hin konnte die Selbstüberhebung der Kirche als Repräsentantin des Reiches Gottes veranlassen. So bieten diese einseitigen Aussagen des ersten Evangeliums gewiß Anlaß zu Mißverständnissen und Fehlentwicklungen. Werden sie jedoch genommen, wie sie wirklich gemeint sind, dann kann diese theologische Interpretation der Erscheinung Jesu gerade in ihrer rigorosen Einseitigkeit wichtige Anstöße vermitteln.

Das Matthäusevangelium ist zusammen mit dem ähnlich einseitigen, aber viel engeren und schmäleren Jakobusbrief der Beitrag der syrischen Kirche zum ntl. Kanon. Die Eigenart dieser Voten zu den kirchlichen Fragen der nachpaulinischen Zeit wird erst voll bewußt werden, wenn wir nun den erheblich andersartigen Beitrag daneben halten, der aus der Kirche des Westens kam, nämlich den Hebräerbrief und das lukanische Geschichtswerk.



## KAPITEL III

# Der weite Weg der Kirche in der Geschichte: Die Theologie des Hebräerbriefes und des Lukas

### § 47: Die Gemeinde unterwegs — Christus der vollendete Hohepriester (Der Hebräerbrief)

*Forschungsbericht:* Erich Gräßer, Der Hebräerbrief 1938—1963, ThR NF 30 (1964), 138—236. — *Wichtige Kommentare:* Hans Windisch (1931<sup>2</sup>), Hdb.; Otto Michel (1966<sup>12</sup>), Meyer-K; Erwin Riggensbach (1923<sup>2-3</sup>), Zahn-K; C. Spicq, I/II (1952/53), Études Bibliques. — *Zu 1:* Léon Vaganay, Le plan de l'Épître aux Hébreux, in: Mémoires Lagrange, 1940, 269—277; Wolfgang Nauck, Zum Aufbau des Hebräerbriefes, in: Judentum — Urchristentum — Kirche, Festschr. f. J. Jeremias, hg. v. W. Eltester, 1960, 199—206; Albert Vanhoye, La structure littéraire de l'Épître aux Hébreux, 1963. — *Zu 2:* Günter Harder, Die Septuagintazitate des Hebräerbriefes. Ein Beitrag zum Problem der Auslegung des Alten Testaments, in: Theologia Viatorum, 1939, 33—52; F. C. Synge, Hebrews and the Scriptures, 1959; Helmut Köster, Die Auslegung der Abraham-Verheißung in Hebräer 6, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen. Festschr. f. G. von Rad, hg. v. R. Rendtorff u. K. Koch, 1961, 95—109; Friedrich Schröger, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Schriftausleger, 1968. — *Zu 3:* Otto Kuss, Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes, in: ders., Auslegung und Verkündigung I, 1963, 281—328; Elisabeth Fiorenza, Der Anführer und Vollender unseres Glaubens — Zum theologischen Verständnis des Hebräerbriefes, in: Schreiner, Gestalt, 262—281; Ulrich Luck, Himmlisches und irdisches Geschehen im Hebräerbrief, NovTest 6 (1963), 193—215; Ernst Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1961<sup>4</sup>; Franz Josef Schierse, Verheißung und Heilsvollendung, 1955; Martin Dibelius, Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief, in: ders., Botschaft und Geschichte II, 1956, 169—176; Günther Bornkamm, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: Aufs. II, 188—203; Willibrord Hillmann, Einführung in die Grundgedanken des Hebräerbriefes, Bibel und Leben 1 (1960), 17—27. 87—99. 157—178. 237—252; Gerd Theißen, Untersuchungen zum Hebräerbrief, 1969; Otfried Hofius, Katapausis. Die Vorstellung vom endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief, 1970. — *Zu 4:* Gerhard Dellling, *teleioō*, ThW VIII, 58—62. 81—85; Friedrich Büchsel, Die Christologie des Hebräerbriefes, 1922; E. Schweizer, Erniedrigung, 138 ff; Oscar Cullmann, Christol. 88—108; Erich Gräßer, Der historische Jesus im Hebräerbrief, ZNW 56 (1965), 63—91; Mathias Rissi, Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5,7—8, ThZ 11 (1955), 28—45; Joachim Gnika, Die Erwartung des messianischen Hohepriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament, RdQ 2 (1959/60), 395—426; Ferdinand Hahn, Hoheitstitel, 231—241; Gerhard Friedrich, Das Lied vom Hohenpriester im Zusammenhang von Hebr 4,15—5,10, ThZ 18 (1962), 95—115; Shinya Nomoto, Her-

kunft und Struktur der Hohepriestervorstellung im Hebräerbrief, *NovTest* 10 (1968), 10—25; Egon Brandenburger, Text und Vorlagen von Hebr V. 7—10. Ein Beitrag zur Christologie des Hebräerbriefes, *NovTest* 11 (1969), 190—224; Gerhard Schille, Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes, *ZNW* 46 (1955), 252—266; Jürgen Roloff, Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie*, Festschr. f. H. Conzelmann, hg. v. G. Strecker, 1975, 143—166. — *Zu 5*: Karl Rahner, Die Bußlehre des Hirten des Hermas, *ZKTh* 77 (1955), 385—431; Bernhard Poschmann, *Paenitentia secunda*, 1940; Otto Glombitza, Erwägungen zum kunstvollen Ansatz der Paränese im Brief an die Hebräer X 19—25, *NovTest* 9 (1967), 132—150; Charles Kingsley Barrett, The Eschatology of the Epistle to the Hebrews, in: *The Background of the New Testament and its Eschatology*, Festschr. f. C. H. Dodd, hg. v. W. D. Davies u. D. Daube, 1969, 363—393; Günther Bornkamm, Sohnschaft und Leiden, in: *Aufs. IV*, 214—224; Leonhard Goppelt, *Apostolische Zeit*, § 18; Erich Gräßer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, 1965.

### 1. Vorbemerkung: Herkunft und Aufbau

#### a) Die Entstehungszeit

Der Hebräerbrief wird ebenso wie die Paulusbriefe bereits ohne ausdrückliche Zitierung in dem um 96 verfaßten 1. Clemensbrief als eine angesehene Schrift wörtlich aufgenommen<sup>1</sup>. Er muß also einige Zeit vor 96 geschrieben sein. Andererseits gehört der Verfasser gleich seinen Lesern der zweiten christlichen Generation an (Hebr 2,3). Von daher wäre an eine Abfassungszeit nach dem Jahre 70 zu denken. Nun erwecken jedoch die Aussagen über den Priesterdienst im atl. Heiligtum den Eindruck, der Kultus am Jerusalemer Tempel sei noch im Gang, so z. B. 9,9: „Das ist ein Hinweis auf die gegenwärtige Weltzeit, gemäß dem Gaben und Opfer dargebracht werden.“ Aber der Brief redet nirgends von dem Kult am Jerusalemer Tempel; er nimmt einzig und allein die Aussagen des Pentateuchs über den Kult an der Stiftshütte der Wüstenzeit Israels auf. Er beleuchtet Christi Weg und Werk durch Vergleich mit der Versöhnungsordnung der Schrift, nicht jedoch von der kultischen Praxis in Jerusalem aus. So braucht es nicht zu wundern, daß der Brief keinen Hinweis auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempels enthält, obgleich diese für die zweite Generation vorauszusetzen ist, und der Annahme seiner Entstehung zwischen 80 und 90, für die auch andere Anzeichen sprechen, steht nichts im Wege.

#### b) Die Empfänger

Als die ntl. Schriften im 2. Jh. gesammelt wurden, gab man dem Brief den Titel *pros Hebraious*, an die Hebräer; gemeint sind Menschen jüdischer, u. U. palästinischer Herkunft. Dieser Titel beruht nicht auf Tradi-

<sup>1</sup> In 1 Clem 17,1 wird Hebr 11,37 verwendet, 1 Clem 36,2—5 lehnt sich an Hebr 1,3—5; 7,13 an, insbesondere wird in 1 Clem 36,3 Ps 104,4 abweichend von der LXX in der Weise von Hebr 1,7 zitiert.

tion, sondern ist aus dem Inhalt erschlossen: Das Verfahren, wie der Brief seine Aussagen aus einer ungemein intensiven und kunstvollen Auslegung des AT entwickelt, schien jüdische Leser vorauszusetzen. Aber weder deutet der Brief selbst dies an, noch erweist es sich sachlich als notwendig. Auch die eingehenden Argumentationen aus der Schrift im Römerbrief oder im 1. Clemensbrief waren für Heidenchristen bestimmt und für sie verständlich. Der Hebräerbrief ist also an Christen als Christen geschrieben, ohne daß auf ihre jüdische oder nichtjüdische Herkunft reflektiert wird.

Wo sind sie zu suchen? In 13,24 werden die Empfänger von Christen aus Italien begrüßt; wahrscheinlich gilt dieser Gruß Landsleuten in der Heimat. So liegt es nahe, die Empfänger in Italien, speziell in Rom zu suchen. Das wird durch weitere Anzeichen nahezu gewiß. Der Brief wird, wie schon erwähnt, erstmals von dem in Rom verfaßten 1. Clemensbrief verwendet, und dies ist keine rein zufällige Zitierung. Er berührt sich nämlich in seiner Terminologie und in seiner Problematik mehr als irgendeine andere ntl. Schrift mit typischen Stimmen aus der frühen römischen Gemeinde, dem 1. Clemensbrief und dem Hirten des Hermas; er dürfte darum wie jene unmittelbar in der römischen Gemeindefradition stehen.

Der Brief wendet sich nicht an eine Ortsgemeinde als ganze. In 13,24 werden die Empfänger nämlich gebeten, die Gemeindevorsteher und die übrigen Gemeindeglieder zu grüßen. So sind die Adressaten wohl in einer Hausgemeinde zu suchen. Von da her wären auch die hohen geistigen und geistlichen Anforderungen, die er nach 5,12 ff bewußt an seine Leser stellt, leichter verständlich.

### c) Der Verfasser

Nach dem eben erwähnten Traditionszusammenhang muß auch der Verfasser der römischen Gemeindefradition nahestehen. Der Brief selbst nennt keinen Namen und setzt ohne Zuschrift ein. Schon in der alten Kirche suchte man daher den Verfassernamen zu erraten. In der östlichen Kirche galt seit dem 2. Jh. Paulus als Verfasser; aber bereits die gelehrten Alexandriner Clemens und Origenes sahen, daß der Brief schon seiner Diktion nach nicht von Paulus stammen konnte, und entwickelten darum Sekretärshypothesen. Clemens vermutete, Paulus habe den Brief in hebräischer Sprache an Hebräer geschrieben, Lukas aber habe ihn ins Griechische übertragen<sup>2</sup>. Richtig daran ist, daß der Hebräerbrief ein so gepflegtes Griechisch schreibt wie im NT sonst nur Lukas. Origenes aber wollte die Frage offenlassen und erklärte: „Wer diesen Brief verfaßt hat, das weiß in Wahrheit nur Gott.“<sup>3</sup> Bei dieser Auskunft ist es bis heute geblieben.

<sup>2</sup> Eus KG 6, 14,2 ff.

<sup>3</sup> Eus KG 6, 25,11 ff.

Aus Stil und Inhalt aber kann man folgern, daß der Verfasser ein gebildeter Christ gewesen sein muß, der aus dem hellenistischen Judentum herkam. Er zitiert das AT grundsätzlich in der Weise, wie es im hellenistischen Judentum Alexandriens üblich war. Jedoch berührt er sich, wie noch deutlich werden wird, nicht unmittelbar mit der Theologie Philos.

#### d) Die Kanonisierung

Die altkirchliche Diskussion über den Verfasser wirkte weiter in der Kontroverse um seine Kanonisierung. In der Ostkirche galt der Brief seit dem 2. Jh. als Paulusbrief und daher als Teil des Kanons. Dagegen hat ihn die westliche Kirche erst im 4. Jh. unter dem Druck des Ostens widerstrebend kanonisiert. Der Grund für dieses Widerstreben wird an einer sehr aufschlußreichen Bemerkung Tertullians sichtbar. In seiner montanistischen Zeit wendet sich Tertullian gegen die katholische Lehre von der zweiten Buße und verweist dabei auf Hebr 6,4—8: „Ich will zum Überfluß auch noch das Zeugnis eines Begleiters der Apostel anführen... Es existiert nämlich auch ein Brief des Barnabas an die Hebräer und dieser Brief des Barnabas ist in den Gemeinden weitgehender anerkannt als jener apokryphe „*Pastor moechorum*“<sup>4</sup>. Der Hebräerbrief wurde also gerade dort, wo er akut war, nämlich in der abendländischen Kirche, nicht kanonisiert, weil er der zentralen kirchlichen Lehre und Praxis, die die Möglichkeit der Christenbuße vertrat, zu widerstreiten schien.

Von dem gleichen zentralen Thema der abendländischen Kirche, der Bußlehre, ging dann schließlich die Reformation Luthers aus. Auch Luther aber nahm an den Worten des Hebräerbriefes gegen die zweite Buße zunehmend Anstoß und schob ihn daher zusammen mit dem Jakobusbrief und der Offenbarung an das Ende des ntl. Kanons<sup>5</sup>. So werden bereits an der Diskussion über Abfassung und Kanonisierung die Sachprobleme dieser ungewöhnlichen Schrift sichtbar.

#### e) Literarische Struktur und Aufbau

1. Der Hebräerbrief hat zwar in 13,22—25 einen brieflichen Schluß, aber er hat keinen brieflichen Eingang, und auch in seinem Verlauf fehlt jeder briefliche Stil. Er ist kein Brief, sondern, wie 13,22 sagt, ein *logos paraklēseōs*, eine Mahnrede, letztlich eine Predigt. *Otto Michel* nennt ihn mit Recht die „erste vollständige urchristliche Predigt, ... die uns erhalten blieb“<sup>6</sup>. Sicher waren die Ausführungen für einen mündlichen Vortrag zu lang und zu gedrängt. Aber der Charakter des Schreibens ist damit richtig gekennzeichnet.

2. Wie in der Form, so unterscheidet sich der Hebräerbrief auch im Aufbau grundlegend von den Paulusbriefen. Zunächst fällt auf, daß lehrhafte und paränetische Abschnitte einander in anderer Weise zu-

<sup>4</sup> Tertullian, *De pudicitia* 20. „Pastor der Ehebrecher“ nennt er den Hirten des Hermas, weil dieser die zweite Buße vertritt, und das wurde seinerzeit auch auf die Todsünde des Ehebruchs bezogen.

<sup>5</sup> Im Nestle-Testament wie in der Vulgata hat er dagegen seinen Ort zwischen den paulinischen und den katholischen Briefen.

<sup>6</sup> Meyer-K XIII, 24.

geordnet sind als dort. In den theologisch angelegten paulinischen Briefen folgt jeweils auf den „dogmatischen“ ein „ethischer“ Teil, z. B. auf Gal 1—4 die Paränese in Kap 5 und 6. *Im Hebräerbrief aber wechseln lehrhafte und paränetische Abschnitte fortlaufend miteinander ab.* Die Frage ist, wie diese Abschnitte zu größeren Einheiten zusammengewachsen sind. Ist die Gliederung primär von den lehrhaften (d. h. christologischen) oder von den paränetischen Ausführungen her entworfen?

Wolfgang Nauck und Werner Georg Kümmel vertreten das letztere<sup>7</sup>. Ziel der Paränese sei es, in drei Hauptteilen erst zum Hören auf das Wort (1,1—4,13), dann zum Festhalten des Bekenntnisses (4,14—10,39) und schließlich zum Glaubensgehorsam (11,1—13,17) zu rufen. Aber damit ist das Gewicht der christologischen Aussagen verkannt. Für die Leser stehen offensichtlich nicht Religiosität und Sittlichkeit allgemein in Frage; ihr Problem ist es, ob sie mit dem Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes das eschatologische Heil erfaßt haben, obgleich sich an ihrer Weltsituation nichts ändert. Weil es um diese Frage geht, zeigen die christologischen Abschnitte durch Vergleich mit der atl. Heilsoffenbarung: Christus ist gerade in seiner Verhüllung und Niedrigkeit die eschatologische Heilsoffenbarung. Daraus folgt die Paränese: Wer sich Christus angeschlossen hat und ihn wieder fahren läßt, der verliert unwiderruflich das Heil!

Die paränetischen Abschnitte verlaufen jeweils in einem negativen und einem positiven Teil; der negative warnt vor dem Heilsverlust, während der positive die Erwartung äußert, daß es bei den Lesern dazu nicht kommen werde.

Es erscheint mir verfehlt, christologische und paränetische Abschnitte gegeneinander auszuspielen, denn sie sind polar aufeinander bezogen. Ich möchte darum eine andere Aufteilung zur Diskussion stellen, die, wie ich meine, dem Gewicht der christologischen Aussagen und damit dem Gesamtduktus der Gedankenführung besser gerecht wird<sup>8</sup>. Den

<sup>7</sup> Wolfgang Nauck, aaO (§ 47 Lit.); Kümmel, Einleitung, 343 ff.

<sup>8</sup> A. (L [= Lehre] + P [= Paränese]): Jesus der Wegbereiter (Hinführung zum Verstehen und Festhalten des Bekenntnisses): 1,1—6,20

I. Das durch Christus vermittelte Wort beansprucht ungleich mehr Beachtung als das durch die Engel vermittelte Gesetz: 1,1—2,18

1. (L): 1,1—14 (Überlegenheit des Sohnes über die Engel).

2. (P): 2,1—4 (Verachtung des verkündigten Heils und ihre Folgen).

3. (L) 2,5—18 (Die Erniedrigung des Sohnes als Vorbedingung seiner hohen-priesterlichen Stellung).

II. Die durch Jesus vermittelte Verheißung beansprucht mehr Gehör als die dem Wüstenvolk gegebene: 3,1—4,13

1. (L): 3,1—6 (Jesu Überlegenheit über Mose).

2. (P): 3,7—4,13 (Die verhängnisvollen Folgen der Verhärtung gegenüber der Heilsverheißung Jesu).

III. Gerade durch seine Niedrigkeit wurde Jesus der eschatologische Hohepriester; ihn preiszugeben bedeutet unheilbaren Fall: 4,14—6,20

1. (L): 4,14—5,10 (Die Erniedrigung Jesu als Voraussetzung für den hohen-priesterlichen Dienst).

Höhepunkt des Briefes bilden die Kp. 7,1—10,18. Dieser Abschnitt hat das Thema „Jesus, der eschatologische Hohepriester“. Die Kp. 1—6 führen zu dieser Klimax hin, indem sie Jesus kennzeichnen als den *prodromos*, den „Vorläufer“, der jetzt schon in das himmlische Heiligtum eingegangen ist. Der dritte Hauptteil, 10,19—12,29, bildet die Antiklimax. Hier werden aus dem Vorhergegangenen die paränetischen Folgerungen gezogen. Kp. 13 hat den Charakter eines Anhangs, der das Entwickelte auf konkrete Fragen der Gemeinde anwendet.

#### f) Die Gemeindesituation

Vielfach wurde angenommen, der Brief wolle einer Rückwendung seiner Leser zum Judentum begegnen<sup>9</sup>, deshalb betone er fortlaufend die Überlegenheit Jesu über die atl. Heilsvermittlung. Dies verkennt jedoch die Situation der Leser ebenso wie die Intention des Briefes. Die Gefährdung der Gemeinde ist ganz anderer Art. Die Gemeinde, an die sich der Verfasser wendet, gleicht dem Volk Israel auf der Wüstenwanderung. Wie Israel damals, so ist auch sie in Gefahr zu ermüden (3,12 f); sie ist enttäuscht darüber, daß der Weg ins verheißene Land so lang und mühsam wird. Ohne Bild gesagt: Die Gemeinde ist darüber befremdet, daß die ihr verheißene Herrlichkeitsoffenbarung nicht sichtbar in Erscheinung tritt und ihr statt dessen nur immer neue Drangsal widerfährt (3,7 ff; 6,12; 10,36 ff; 12,4—11). Dieses Befremden hat eine für die zweite Generation typische Wirkung. Die Christen erschaffen im Bemühen um ein Leben aus Glauben (2,13; 12,4) und passen sich wieder dem welthaften Leben an (13,13 f). Die zu Bürgern einer neuen Welt Berufenen richten sich wieder in der alten Welt ein. So droht ihnen das Schicksal der Wü-

2. (P): 5,11—6,20 (Vorbereitung auf die „vollkommene Lehre“ durch Warnung vor dem unheilvollen Fall und Aufforderung zum Festhalten der Verheißung).

B. (L) Jesus der eschatologische Hohepriester (Interpretation des Bekenntnisses):

- |   |           |
|---|-----------|
|   | 7,1—10,18 |
| I. Die überlegene hohepriesterliche <i>Stellung</i> Jesu: | 7,1—28    |
| II. Das hohepriesterliche <i>Wirken</i> Jesu:             | 8,1—10,18 |
| 1.: 8,1—12 (Die <i>Stätte</i> des Priesterdienstes Jesu). |           |
| 2.: 9,1—10,18 (Das hohepriesterliche <i>Opfer</i> Jesu).  |           |

C. (P) Paränetische Folgerungen aus dem Heilswerk des eschatologischen Hohenpriesters: 10,19—13,17

- |   |            |
|---|------------|
| I. Bleibt auf dem durch Christus erschlossenen Weg des Heils! | 10,19—31   |
| II. Der Glaubensweg der Alten und der der Gemeinde:           | 11,1—12,29 |
| 1.: 11,1—40 (Die Glaubenszeugen der Schrift).                 |            |
| 2.: 12,1—29 (Ausharren auf dem Weg der Gemeinde).             |            |

III. Einzelweisungen zur Anwendung der grundsätzlichen Paränese auf die Gemeindesituation: 13,1—17

Brieflicher Schluß: 13,18—25

<sup>9</sup> So z. B. Hermann Strathmann, NTD 9 (1949<sup>8</sup>), 65.

stengeneration Israels, die sich murrend gegen den Gott verhärtete, der sie zum Exodus veranlaßt hatte, und darum das verheißene Land nicht betreten durfte (3,7—19; 4,11). So muß der Gemeinde als warnendes Beispiel Esau vor Augen gestellt werden, der für ein erbärmliches Linsengericht sein Erstgeburtsrecht verscherzte (12,16).

Um die Gemeinde aus dieser verhängnisvollen Resignation herauszureißen, wird ihr vorgehalten: Christus ist, gerade weil er in dieser Welt der Niedrige war, die vollendete und endgültige Heilsoffenbarung Gottes. Wer ihn preisgibt, der hat kein Heil mehr zu erwarten (4,1 f; 6,4—6; 10,26—31; 12,14—17)! So hängt für den Verfasser alles daran, daß es ihm gelingt, seinen Lesern bewußt zu machen, daß Jesus wirklich die vollendete Heilsoffenbarung Gottes ist.

Der Verfasser geht dabei einen anderen Weg als Matthäus, der Jesus als den Geweißagten gekennzeichnet hatte (§ 46,4 a): *Er vergleicht Christi Weg und Werk mit der Heilsvermittlung nach dem AT*, um die eschatologische Überlegenheit der Heilsvermittlung durch Jesus herauszustellen und Jesus selbst als die eschatologische Offenbarung zu erweisen. Ausgangspunkt ist dabei die Voraussetzung, daß die Heilseinrichtungen des AT nicht der beliebige Kult eines vorderorientalischen Volkes sind, sondern die Heilsvermittlung des bisherigen — freilich auf Israel beschränkten — Bundes zwischen Gott und Mensch. Deshalb führt die große Vergleichung des Hohenpriestertums Christi mit dem atl. Hohenpriestertum zu der Aufforderung, in der die Paränese des Briefes gipfelt: „Da wir einen großen Hohenpriester haben . . ., so laßt uns mit wahrhaftigem Herzen in voller Gewißheit des Glaubens hinzutreten (scil. zu Gott), . . . laßt uns festhalten am Bekenntnis der Hoffnung ohne Wanken und dies desto mehr, je mehr ihr den Tag nahen seht“ (10,21—25).

Damit sind bereits die im folgenden zu behandelnden theologischen Themen des Briefes sichtbar geworden, nämlich der Schriftgebrauch, die Vorstellung vom Hohenpriestertum Christi als der Aufhebung des alten Bundes und seines Gesetzes, die Lehre von der Einmaligkeit der Umkehr und schließlich der Weg der Gemeinde als Weg hoffenden Glaubens.

## 2. Schriftgebrauch und Schriftverständnis

### a) Die Form der Zitierung

Für das Schriftverständnis des Hebräerbriefes ist bereits die Zitationsweise sehr charakteristisch.

1. Er zitiert das AT durchweg mit einer sonst im NT ungebräuchlichen Zitationsformel: „Gott (bzw. Christus, bzw. der Heilige Geist) sagt“<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Nun wird gelegentlich auch sonst im NT (z. B. Röm 9,15.25) auf ein Wort Gottes im AT verwiesen, aber als Zitationsformel sind diese Wendungen dem Hebräerbrief eigentümlich.

Umgekehrt fehlen die sonst im NT vorherrschenden Formeln „es steht geschrieben“ (*gegraptai*) oder „die Schrift (bzw. der entsprechende menschliche Verfasser, z. B. David) sagt“ (*[hē grafē] legei*) ganz. Ein menschlicher Verfasser wird nur einmal (2,6) erwähnt, wobei gerade diese Stelle zeigt, wie gleichgültig dieser dem Briefschreiber ist. Sie lautet: „Irgendwo hat jemand Zeugnis abgelegt“ (vgl. 4,7; 5,6). Sonst werden atl. Stellen fast durchweg als Wort Gottes, Christi oder des Geistes angeführt (Ausnahmen: 10,37; 12,5 und 13,6). Selbst wo im AT von Gott in der dritten Person die Rede ist, gilt er als der Sprechende (1,6.9; 4,4.7; 7,21; 10,30). Entsprechend werden die atl. Stellen so unmittelbar als Worte Christi angeführt, als wären es Logien Jesu (2,12 ff; 10,5—7).

2. Zitiert wird durchweg die LXX, und zwar meist nach einem dem Codex Alexandrinus nahestehenden Text. Der Verfasser folgt der LXX auch dort, wo sie von unserem Masoretentext abweicht (1,6 f; 2,7; 10,38; 12,5 f. 15.20 f); manchmal gründet er gerade auf solche Abweichungen seine Auslegung (10,5—10; 12,26)<sup>11</sup>.

3. Wie ist diese Zitationsweise im ganzen zu erklären? Sie entspricht formal zweifellos der Tradition der hellenistischen Synagoge, wie wir sie vor allem bei *Philo* finden.

So wurde vielfach gefolgert, der Hebräerbrief vertrete dieselbe starre Inspirations-theorie wie *Philo*. Nach *Philo* stammen die Sätze, die Mose im Pentateuch aufgezeichnet hat, nur scheinbar von Mose; in Wirklichkeit sind sie in allen Einzelheiten Aussprüche Gottes. Diese Theorie rechtfertigt seine Allegorese; sie erlaubt es *Philo* nämlich, jedem Wort, ja jedem Buchstaben des LXX-Textes geheimnisvollen Sinn abzugewinnen. Der atl. Text wird so zum Orakel, das ein System hellenistischer philosophischer Mystik enthält.

Der Hebräerbrief übernimmt wohl mit dem ganzen Urchristentum formal aus dem Judentum die Vorstellung von der Inspiration der Schrift (2 Tim 3,16); aber für ihn ist das AT gerade nicht eine Sammlung von Orakeln, die alle in gleicher Weise gelten. Vielmehr stellt er gleich zu Anfang programmatisch fest, Gott habe nach seinem vielfältigen Reden „durch die Propheten“ am Ende dieser Tage „zu uns geredet durch den Sohn“ (1,1). *Von diesem abschließenden Reden her wird das vorher Gesagte gehört und auch verändert*. Deshalb kann der Hebräerbrief feststellen, Gott habe früher Gesagtes durch spätere Worte wieder aufgehoben (7,18; 8,13). Die Zitationsweise will das AT also trotz ihrer formalen Berührung mit dem hellenistischen Judentum nicht als ein inspiriertes Orakel kennzeichnen, sondern als das Wort Gottes, das „lebendig“ ist

<sup>11</sup> Diese Beobachtung darf freilich nicht überbetont werden, da wir weder wissen, wie weit unser Masoretentext ursprünglich ist, noch ob der Hebräerbrief frei nach dem Gedächtnis zitiert. An einigen Stellen scheint er sich Zitate wohl erst selbst für seine Auslegung zurechtgebogen zu haben, z. B. das bekannte Zitat Hab 2,3 f in 10,37 ff.



(4,12) und „heute“ als lebendiges Wort weitergegeben werden soll (4,7). Von dem endzeitlichen Reden Gottes durch Christus her gewinnt der Verfasser also ein neues Schriftverständnis.

## b) Die exegetische Methode

1. Auch hier folgt der Verfasser zunächst den Denkformen seiner Umwelt. Gerade dort treten sie besonders befremdlich hervor, wo er Auslegungen exegetisch ableitet und begründet. So werden in 2,6—9 Ps 8 und in 3,2 ff Nu 12,7 ausgelegt, und 3,7—4,11 ist eine midraschartige Auslegung von Ps 95,7—11. Besonders befremdlich wirkt die Auslegung der Melchisedek-Perikope (Gen 14,17—20) in Hebr 7,1—10. Hier wird z. B., wie bei Philo, dem Namen „Melchisedek“ eine etymologische geheimnisvolle Bedeutung entlockt (7,2), und aus dem Schweigen der Schrift über Herkunft, Geburt und Ende Melchisedeks wird seine Ewigkeit gefolgert (7,3). Die Beziehung zwischen dem Schriftwort und der gegenwärtigen Wahrheit wird in den angeführten Beispielen zumindest formal durch die in der Umwelt bei Juden und Hellenisten üblichen exegetischen Methoden hergestellt.

2. Anderen Charakter nimmt diese Auslegungsweise jedoch immer wieder durch ihren Inhalt an. *Die Schrift wird hier nämlich konsequent auf Gottes Handeln durch Jesus bezogen!* Wenn aber dieses Handeln Gottes durch Jesus wirklich das Ziel des AT ist, dann wird diese Auslegung trotz der zeitgebundenen Denkformen sachlich relevant. Untersuchen wir zunächst die unmittelbare Beziehung atl. Worte auf Christus und seine Gemeinde!

Der Hebräerbrief zitiert — wie schon gezeigt — atl. Worte nicht als prophetische Weissagungen und stellt darum auch die Beziehung zwischen dem atl. Wort und dem Christusgeschehen nicht nach dem Schema „Weissagung — Erfüllung“ her. Vielmehr läßt er Christus bzw. die Gemeinde in atl. Worten unmittelbar von Gott angedredet werden bzw. mit diesen atl. Worten antworten. Z. B. wird in 5,5—7 die Schlüsselstelle für das Hohepriestertum, Ps 110,4, unmittelbar als Ernennungswort Gottes an Jesus verstanden: „Christus hat sich selbst nicht die Ehre genommen, Hoherpriester zu werden, sondern der, der zu ihm gesagt hat, ‚du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks‘“ (hat ihm diese Würde gegeben). Diese Beziehungen sind aber nun keineswegs willkürlich hergestellt. Vielmehr zeigt sich, daß sich das Verfahren des Verfassers auch und gerade mit Hilfe der Kriterien einer historischen Betrachtungsweise in *bestimmte Regeln* fassen läßt:

2.1. Atl. Worte über den König Israels werden auf Christus bezogen: Ps 2 in 1,5 und 5,5, Ps 110 in 1,3.13; 5,6; 7,15.17.21; 8,1; 10,13; 12,2; ferner Ps 45 in 1,8 und 2 Sam 7,14 in 1,5.

2.2. Die Psalmaussagen über den Weg des Gerechten werden auf Jesus bezogen, sicher über die Aufnahme einer bis auf Jesus selbst zurückgehenden urchristlichen Auslegungstradition (§ 19,7 c): Ps 22 in 2,12, Ps 8 in 2,6 ff, Ps 40 in 10,5—15.

2.3. Atl. Worte über Propheten werden vielleicht in 2,13 (= Jes 8,17), 3,2 (= Nu 12,7) und 9,28 (= Jes 53,12) auf Christus übertragen.

2.4. Atl. Worte über den Kyrios = Jahwe werden in 1,6 (= Dt 32,42) und 1,10—12 (= Ps 110) auf Jesus bezogen.

2.5. Entsprechend gilt in 3,7—11 ein an Israel gerichtetes Wort als der Gemeinde gesagt.

Wenn wir die pneumatische Exegese des Hebräerbriefes in dieser Weise ordnen und verifizieren, dann wenden wir bereits ansatzweise eine Betrachtungsweise an, die der Hebräerbrief an anderer Stelle selbst entwickelt, nämlich die sogenannte typologische Auslegung des AT.

c) Die typologische Deutung alttestamentlicher Geschichte und Heilseinrichtungen

Ungleich größeren Raum als die Deutung atl. Worte auf Christus nimmt die Auswertung der im AT beschriebenen Geschichte Israels in der Wüste und seines Kultus ein. Sowohl diese Geschichte wie dieser Kultus werden vom Hebräerbrief selbst durchweg typologisch auf die Gegenwart bezogen. In Kapiteln 1—6 und 11—13 wird fortlaufend die Situation der Gemeinde mit Israels Wüstenzeit verglichen. Entsprechend wird im Mittelteil (Kp. 7—10) vom hohenpriesterlichen Sühneopfer der atl. Heilsordnung, also von Lev 16 aus Jesu Weg und Werk als hohepriesterlicher Sühneakt gedeutet. Der ganze Hebräerbrief ist demnach getragen von einer umfassenden heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, nach der die im AT berichtete Geschichte und Heilsordnung Israels in der Mosezeit mit Christus und seiner Gemeinde verglichen werden. In 8,8 ff wird ausdrücklich auf die Ankündigung des Neuen Bundes in Jer 31 verwiesen, um von ihr her dieses Verständnis atl. Einrichtungen zu rechtfertigen. Diese Auswertung des AT ist also kein allegorisches Spiel mit inspirierten Buchstaben, sondern die Auswertung einer von Gott gesetzten Beziehung zwischen seinem Handeln im Alten und im Neuen Bund. Die typologisch-heilsgeschichtliche Betrachtungsweise erweist sich nach Umfang und Konsequenzen ihrer Durchführung als repräsentativ für den theologischen Standort des Hebräerbriefes.

### 3. Der theologische Standort

a) *Heinrich Julius Holtzmann* machte das Problem in der ihm eigenen provozierenden Einseitigkeit bewußt: „So bewegt sich die ganze Weltanschauung von dem Hebräerbrief innerhalb des im Alexandrinismus

geltenden metaphysischen Gegensatzes von Idee und Erscheinung, Ewigem und Endlichem, Himmlischem und Kosmischem, Urbild und Abbild.“<sup>12</sup> *Holtzmann* dachte hier daran, daß nach dem Hebräerbrief der hohepriesterliche Dienst Christi an einem himmlischen Heiligtum geschieht, wie der des levitischen Hohenpriesters am irdischen (8,5; 9,1—11,23). Aber denkt der Hebräerbrief wirklich primär in diesem gleichsam vertikalen kosmisch-hellenistischen Dualismus, oder denkt er gleich Jesus und Paulus in der heilsgeschichtlichen Horizontalen? Das bedeutet für die Christologie: Ist Jesus für ihn die Erscheinung einer ewigen Idee, oder der, der die Geschichte ans Ziel bringt? Und das bedeutet für die Soteriologie: Ist das Heil des Menschen die Entrückung der Seele in ihre obere Heimat oder die Teilhabe am Exodus des neuen Gottesvolkes?

Die Antwort auf diese Frage nach der grundlegenden Betrachtungsweise, von der aus der Hebräerbrief denkt, wird durch sein Schriftverständnis und seine Schriftauswertung signalisiert. In seiner Exegese taucht tatsächlich zweimal *die Vertikale* auf. Er redet in 12,22 und 13,14 vom himmlischen Jerusalem; vor allem aber erklärt er in 8,5 und 9,1—11,23: Christus ist Hoherpriester am himmlischen Heiligtum, während die levitischen Hohenpriester am irdischen Heiligtum wirken. Das erinnert an *Philo*, der im Sinne eines platonisch-gnostizistischen Dualismus ständig der minderwertigen irdischen Welt die ideelle himmlische Welt gegenüberstellt. Auch für den Hebräerbrief ist das himmlische Heiligtum nicht nur ein aus Ex 25,40 entlehntes Bild, sondern Symbol einer Realität. Er qualifiziert dieses himmlische Heiligtum und den himmlischen Priesterdienst mit der dualistischen Terminologie entstammenden Begriffen, wenn er sagt: „Denn Christus ist nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum eingegangen, das nur Gegenbild des wahrhaftigen ist, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor dem Angesicht Gottes für uns einzutreten“ (9,24). Dieser Begriff *alēthinos* (wahrhaftig) kennzeichnet hier, ebenso wie oft bei Johannes, in dualistischem Sinne das Eigentliche gegenüber dem Uneigentlichen. Dabei ist allerdings hier wie dort das Eigentliche *nicht kosmisch, sondern durch die Unmittelbarkeit zu Gott qualifiziert*. Der Hebräerbrief verwendet solche dualistischen Vorstellungselemente der hellenistischen sowie auch der frühgnostischen Weltanschauung; sie sind jedoch für ihn *nur Hilfslinien, um die eschatologische Überlegenheit Christi auszusagen*. Grundlage seines theologischen Denkens ist hingegen die heilsgeschichtliche *Horizontale*, die aus der weit überwiegenden *typologischen Schriftauswertung* spricht<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Theol. II, 331 f.

<sup>13</sup> Mit dieser Akzentuierung der beiden Linien sehen wir die Denkstruktur des Hebräerbriefes genau umgekehrt wie Heinrich Julius Holtzmann (s. Anm. 12) und Ernst Käsemann (§ 47 Lit.), der die gnostische Weltanschauung als die Grundlage betrachtet, während er die typologische Schriftauslegung lediglich als sekundäre, dem Bedürfnis der Leser entgegenkommende Apologetik wertet.

b) Welche Intention verfolgt diese im ganzen NT nach Intensität und formaler Ausgefeiltheit vergleichslos dastehende Schriftauswertung? Häufig wurde ihr apologetische oder polemische Absicht zugeschrieben: Der Verfasser wolle aus dem AT, das für die Leser eine gegebene Autorität gewesen sei, einen Schriftbeweis für seine Christologie führen und damit zugleich das AT polemisch für die Christen reklamieren<sup>14</sup>. Es sind jedoch nirgends polemische oder apologetische Spitzen zu beobachten, wie wir sie etwa bei Matthäus oder in der Auseinandersetzung des Paulus mit Judaisten und Juden finden. Die Spitze, die in diesem Brief zu beobachten ist, ist *ausschließlich paränetisch auf die Leser gerichtet*: Durch eine typologische Auswertung des AT sollen die gegenwärtige Situation der Gemeinde und die Erscheinung Christi verbindlich interpretiert werden. Dabei ist die Typologie keineswegs lediglich sekundär eingesetzte Denkform, die dazu dienen soll, ein primär spekulativ gewonnenes Christusbild an das AT anzuhängen. Sie ist vielmehr die spezifisch urchristliche produktive Methode der Schriftauswertung. Sicher hat der Hebräerbrief sein Bild von Christus als dem Hohenpriester nicht lediglich spontan exegetisch aus dem AT entwickelt, sondern damit an Traditionen angeknüpft; aber seine Ausgestaltung dieses Bildes ist weithin aus eigenständigem Umgang mit der Schrift gewonnen. Das wird nun deutlich werden, wenn wir diesen großartigen christologischen Entwurf genauer untersuchen.

#### 4. Die Hohepriester-Christologie

##### a) Die Christusbezeichnungen

In der christologischen Terminologie des Hebräerbriefes treten *zwei Bezeichnungen* hervor, nämlich *ho hyios* (der Sohn) und *ho archiereus* (der Hohepriester)<sup>15</sup>. Neben ihnen begegnen *die übrigen christologischen Titel des NT* nur gelegentlich: Das *Menschensohn*-Prädikat klingt — das ist in einer der hellenistischen Kirche entstammenden Schrift kaum überraschend — nur einmal (2,6) indirekt an. Um so auffallender ist, daß die im paulinischen Bereich (§ 34) herrschende Bezeichnung *ho kyrios* (der Herr) nur vereinzelt auftritt, meist als Bezeichnung des Irdischen, d. h. in einer vorpaulinischen Anwendung (2,3; 7,14). Schließlich wird in 1,8 der Sohn — wie sonst nur bei Johannes — als Gott (*ho theos*) angedredet. Der geläufige christologische Name ist *Jēsous*. Die Paulus geläufige Verbindung *Jēsous Christos* begegnet nur vereinzelt (10,10; 13,8.21). Dem entspricht es, daß *Christos* alleinstehend und fast durchweg mit Artikel gebraucht wird: Es ist nicht nur Name, sondern vielfach zugleich Messias-titel (3,14; 5,5; 6,1; 9,14.24.28; ohne Artikel nur 3,16).

<sup>14</sup> Vgl. Schröger, aaO (§ 47 Lit.), 11—32.

<sup>15</sup> Für *archiereus* steht gelegentlich in gleicher Bedeutung *hiereus megas* (10,21) oder — nach Ps 110,4 — nur *hiereus*.

Aus dieser terminologischen Übersicht ergibt sich: Für den Hebräerbrief ist Jesus ebenso wie für Paulus und Johannes der *Sohn Gottes*. Aber während bei Paulus der Sohn zum Heil wirksam wird als der *kyrios*, knüpft sich für den Hebräerbrief das christologische Heilsgeschehen an den Titel *archiereus* (Hoherpriester).

#### b) Der Weg des Sohnes zur Vollendung als Hoherpriester

Der erste Hauptteil des Briefes (Kap. 1—6) *geht christologisch aus von der Sohnesvorstellung und führt hin zur Hohenpriesterkonzeption*.

1. Der Ansatz (Hebr 1,1—4). Wie die Theologie des Römerbriefes von dem christologischen Bekenntnis in 1,3 f ausgeht, so die des Hebräerbriefes von dem *hymnischen Bekenntnis in 1,1—4*. Es erschließt den Zugang zu Jesu Wesen gleich dem Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1—18) von der ebenso zentralen wie spezifisch biblischen Vorstellung her, daß Gott sich durch das Reden von Menschen den Menschen mitgeteilt habe. Und zwar ist das, was Joh 1,1 („am Anfang war das Wort“) mehr hellenistisch aussagt, hier stärker alttestamentlich formuliert:

- (1) „Nachdem Gott einst vielfältig und auf mancherlei Weise den Vätern durch die Propheten geredet hat,
- (2) hat er jetzt am Ende der Tage zu uns geredet durch den Sohn.  
Ihn hat er gesetzt zum Erben des Alls;  
durch ihn hat er auch die Welten geschaffen.
- (3) Er ist Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens.  
Er trägt das All mit dem Wort seiner Kraft.  
Nachdem er Reinigung von den Sünden geschaffen hat,  
hat er sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt,
- (4) um so viel größer geworden als die Engel,  
als er einen ihnen überlegenen Namen geerbt hat.“

Die beiden ersten Zeilen (V. 1.2 a) führen den Sohn ein als die endzeitliche Wortoffenbarung Gottes. Die nächsten Zeilen (V. 2 b. 3 a) umschreiben seine Bedeutung für den Kosmos: Durch den Sohn vollzieht sich das gesamte Weltverwalten Gottes; wie die Welt durch ihn geschaffen wurde und durch ihn erhalten wird, so wird sie auch durch ihn vollendet. In diese kosmische Aussage ist — in Zeile 5 — eine Aussage über das Verhältnis des Sohnes zu Gott eingefügt: Er ist, wie hier mit hellenistisch-jüdischer Begrifflichkeit gesagt wird, *apaugasma* (Abglanz) der Gottheit Gottes und *charaktēr* (Abdruck) seines Wesens, d. h. er ist das, was Paulus *eikōn* (Abbild) Gottes nennt (2 Kor 4,4; Kol 1,15).

Diese Aussagen über das Verhältnis des Sohnes zum Kosmos wie zu Gott sind auf seine soteriologische Funktion gegründet, von der die Zeilen 7—10 (V. 3 b. 4) sprechen. Auf Grund seines Heilswerkes erbt Jesus den Namen „Sohn“. Als Beleg dafür wird anschließend (1,5) Ps

2,7 zitiert: „Du bist mein Sohn!“ In gleicher Weise erklärt 7,28: Durch den Christusweg wird der Sohn der in Ewigkeit vollendete Sohn und damit Erbe des Alls. An diesem umfassenden christologischen Bekenntnis ergibt sich vor allem zweierlei als für den Hebräerbrief charakteristisch: Einmal ist das Subjekt des Christusweges hier — anders als in der alten Erhöhungschristologie von Röm 1,3 — nicht Gott, sondern der Sohn. Er hat sich „zur Rechten gesetzt“ (Zeile 8 = Ps. 110,1). — Zum anderen wird hier der *Weg des Sohnes* besonders betont: Erst durch diesen Weg wird der „Sohn“ zum Sohn vollendet; d. h. der Präexistente wird zum messianischen Heilsmittler (vgl. Röm 1,3 f).

2. Die Vollendung des Sohnes und der Söhne. Der Weg des Sohnes wird mit Hilfe des Begriffes *teleioun* christologisch und soteriologisch gedeutet. Dieses Verb, das nirgends im NT so dicht gebraucht wird wie im Hebräerbrief, heißt im Griechischen „vollenden“. *Philo* verwendet es öfter für die sittliche Vollendung<sup>16</sup>. Der Hebräerbrief aber gebraucht es, ebenso wie die LXX, kultisch; in 2,11 und 10,14 erläutert er es (wie die LXX in Ex 29,33) durch *hagiazein* (heiligen). So gebraucht bedeutet *teleioun*, jemanden fähig machen, vor Gott zu treten, ihn an das von Gott gewollte Ziel bringen<sup>17</sup>. In diesem Sinn wird der Begriff zunächst christologisch verwendet: Der Sohn wird „vollendet“ (7,28). Wie er vollendet wurde, das erklärt am Beispiel von Gethsemane der schwierige Satz 5,7 ff: „Der in den Tagen seines Fleisches (d. h. als Mensch) Bitten und Flehen mit starkem Geschrei und Tränen vor den brachte, der ihn vom Tod retten konnte, und wegen seiner Gottesfurcht (*oder*: aus Angst) erhört wurde und so, obgleich er Sohn war, durch sein Leiden den Gehorsam gelernt hat, und so vollendet allen, die ihm gehorsam sind, Urheber ewigen Heils wurde.“

Der Hebräerbrief greift, anders als Paulus, einzelne Vorgänge des Erdenweges Jesu auf — Gethsemane, an anderer Stelle die Versuchung (2,18; 4,15) — und erklärt: Gerade dadurch, daß der Sohn seine Sohnschaft durch Anfechtungen und Leiden bewähren mußte, wurde er „vollendet“, d. h. wurde er zu dem Heilsmittler, der als Hoherpriester vor Gott treten kann. Der *vollendete Sohn ist der Hohepriester*. In diesem Sinn werden die Ernennungsworte zu beidem in 5,5 f nebeneinander gestellt: „So auch Christus nahm sich nicht selbst die Ehre, Hoherpriester zu werden, sondern der (hat sie ihm gegeben), der zu ihm gesagt hat: ‚Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt‘, wie er auch an einer anderen Stelle sagt: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks‘“. Die Ernennung zum Sohn im Sinne von Ps 2, nämlich zum Sohn als dem messianischen Heilsmittler, entspricht der zum Hohenpriester.

<sup>16</sup> Nachweise: Gerhard Delling, ThW VIII, 81.

<sup>17</sup> Ähnlich Delling, ThW VIII, 83.

Diesen beiden christologischen Bezeichnungen entspricht nun eine je verschiedene *soteriologische Funktion*. Die soteriologische Funktion des Sohnes läßt sich vorweg so zusammenfassen: *Der Sohn wird durch seine Vollendung der Wegbereiter, der sich seiner Brüder, der übrigen Kinder Gottes, annimmt, sich mit ihnen solidarisiert und ihnen den Weg aus dem Todesverhängnis zu Gott eröffnet*. Die Funktion des Sohnes als Wegbereiter kommt zunächst in seiner Bezeichnung als *archēgos tēs sōtērias* (Anführer zum Heil, 2,10; vgl. 12,2) zum Ausdruck. Ferner wird er in 6,20 der *prodromos* (Vorläufer) genannt, der den Nachfolgenden den Weg bahnt. Und in 5,9 heißt er *aitios* (Urheber) des Heils.

Der Sinn dieser Vorläufervorstellung wird durch ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund deutlicher. Sie erinnert zunächst an die synoptische Nachfolgevorstellung. Aber der Hebräerbrief verwendet den Begriff „nachfolgen“ nicht. Außerdem ist der Weg des Vorläufers nicht ein geschichtlicher, sondern ein kosmischer; er führt aus dem Bereich unter den Engeln (2,9) und unter der Todesfurcht (2,15) unter Versuchung und Leiden weiter „durch den Vorhang, nämlich seines Fleisches“, (10,19) — d. h. durch die Grenze der Endlichkeit — und durch die Himmel zu Gott (2,8—10; 5,8 f; 9,26; 10,19 f). So ist hier die synoptische Nachfolgevorstellung in der Weise in die nächsterliche Situation transponiert, daß der Weg Jesu als Durchbruch durch das Todesverhängnis gezeichnet ist, in dem die Menschen leben.

Deshalb erinnern die Aussagen über den Wegbereiter zugleich an Vorstellungen des hellenistischen Judentums und der Gnosis<sup>18</sup>. Ernst Käsemann vermutete darum auch als religionsgeschichtlichen Hintergrund den gnostischen Mythos vom Erlöser, der die ihm wesensverwandten Seelen durch die Weltsphären hindurch in die himmlische Heimat führt<sup>19</sup>. Die Aussage des Hebräerbriefes hebt sich jedoch charakteristisch von der gnostischen Erlöservorstellung ab. Die Söhne, die der Sohn zur Herrlichkeit führt, sind nämlich nicht wie dort mit ihm wesensverwandt! Zwar ist nach 2,11 die Bruderschaft des „Heiligenden“ und der „Geheiligten“ durch die — freilich unterschiedliche — Herkunft beider von Gott vorgezeichnet; realisiert wird diese Bruderschaft jedoch erst dadurch, daß der Anführer die ihm Folgenden heiligt.

*Der Sohn ist der Vorläufer, der den Seinen den Weg bereitet, immer nur zugleich als der Hohepriester, der sie entsühnt*. Deshalb münden die Aussagen über die Solidarisierung des Sohnes mit den Kindern Gottes immer wieder aus in den hohenpriesterlichen Dienst für sie, wie sich eindrucksvoll an 2,14—18 zeigen läßt, wo das „mit“ und das „für“ unmittelbar ineinander liegen. So sagt zunächst 2,14 f: „Da nun die Kinder an Fleisch und Blut teilhaben, hat er in gleicher Weise daran teil, damit er durch seinen Tod den zunichte mache, der die Macht des Todes hat, nämlich den Satan, und die befreie, die durch Todesfurcht ihr ganzes Leben hindurch Knechte waren.“ Diese Aussage<sup>c</sup> über den Durchbruch des Wegbereiters gleichsam von unten nach oben wird alsbald ergänzt

<sup>18</sup> Wahrscheinlich spielt der Titel *archēgos* (Anführer) auf die Bezeichnung der Stammväter im hellenistischen Judentum an. Belege bei Schweizer, Erniedrigung, 138, Anm. 514.

<sup>19</sup> AaO, 81.

durch den Hinweis auf sein sühnendes Eintreten für die Seinen: „Deshalb mußte er in allem seinen Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und treuer Hoherpriester würde . . . zu versöhnen die Sünden des Volkes; denn worin er selbst Versuchung litt, kann er denen helfen, die versucht werden“ (2,17 f). In gleicher Weise verbinden sich die Funktionen des Wegbereiters und des für die Seinen eintretenden Hohenpriesters in 4,14—5,10; 10,19—21 und 12,1 f.

### c) Die Herkunft der Hohenpriestervorstellung

1. Nirgends sonst im NT wird Jesus als Hoherpriester bezeichnet. Jedoch finden sich der Titel und die ihm zugehörige Vorstellung im 1. Clemensbrief und auch sonst bei den Apostolischen Vätern — und zwar als liturgische Tradition<sup>20</sup>. Besonders interessant ist für uns der 1. Clemensbrief. In dem ihn beschließenden großen Kirchengebet (Kp. 61) heißt es: „Dich preisen wir durch den Hohenpriester und Schutzherrn unserer Seelen“ (1 Clem 61,3; ähnlich auch 64,1). In 1 Clem 36,1 heißt der Erhöhte „der Hohepriester unserer Opfer“. Gemeint ist: er bringt die „Opfer“, nämlich die Gebete, vor Gott<sup>21</sup>. Mit großer Wahrscheinlichkeit hat sich diese liturgisch-gottesdienstliche Vorstellung von dem Hohenpriester, der vor Gott für die Seinen eintritt, nicht erst aus dem Hebräerbrief entwickelt, den der 1. Clemensbrief kennt; sie dürfte vielmehr umgekehrt der Ansatz gewesen sein, von dem aus der Hebräerbrief seine Hohepriester-Christologie entfaltet hat. Denn in Hebr 2,17 wird das Motiv des für die Seinen eintretenden Hohenpriesters ganz unvermittelt eingeführt und als den Lesern bekannt vorausgesetzt<sup>22</sup>.

2. Auf alle Fälle aber erweist sich die in die Hohepriester-Vorstellung eingegangene Tradition von dem vor Gott für die Seinen eintretenden Erhöhten als relativ alt. Und zwar war sie unmittelbar mit dem Psalmwort vom Sitzen zur Rechten, Ps 110,1, verbunden, wie Röm 8,34 zeigt. Eben dieser Psalm aber enthält in V. 4 den Leitsatz, von dem aus der Hebräerbrief seine Hohepriester-Christologie entwickelt: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks“ (Hebr 5,6). Vielleicht hat Ps 110,4 schon sehr früh die Anregung gegeben, den vor Gott für die Seinen Eintretenden als Priester zu kennzeichnen. Aus Ps 110,4 gewinnt der Hebräerbrief aber auch die entscheidende Aussage über die Art des Hohenpriestertums Christi. Christus ist nicht Hoherpriester wie all die jüdisch-atl. Hohenpriester aus dem Geschlecht Aarons bzw. aus Levi: Er ist Hoherpriester *nach der Art Melchisedeks!* (5,10; 6,20; 7,1—28)

<sup>20</sup> 1 Clem 36,1; Ign Phld 9,1; Pol Phil 12,2; Mart Pol 14,3; vgl. Walter Bauer, Hdb. zu Ign Phld 9,1.

<sup>21</sup> Anders freilich Bousset, Kyrios, 350, und, ihm folgend, Theissen, aaO (§ 47 Lit.), 41 f.

<sup>22</sup> Ähnlich Hahn, Hoheitstitel, 233 f (dort übersichtliche Darstellung der Diskussion).



3. An den zwei ersten Stellen, wo der Hebräerbrief diese Bezeichnung gebraucht (3,1; 4,14), verweist er auf die *homologia*, das Bekenntnis der Gemeinde: „Da wir einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus, den Sohn Gottes, laßt uns das Bekenntnis festhalten“ (4,14). Und mit einem dritten Hinweis auf das Bekenntnis schließt er in 10,19 ff die Aussagen über das Hohepriestertum ab. So hängt die Vorstellung des Hohenpriestertums zusammen mit dem Bekenntnis der Gemeinde. Das Bekenntnis meint hier nicht das aktuelle Bekennen, sondern ein formuliertes Bekenntnis. Dieses enthielt sicherlich — wie es auch sonst im einzelnen inhaltlich vorzustellen ist — die Aussage „sitzend zur Rechten“<sup>23</sup>. Sie findet sich ja nicht nur in dem einleitenden hymnischen Christusbekenntnis (1,3), sondern wird auch in 8,1 aufgenommen und in diesem Kapitel durchweg im Sinne des hohenpriesterlichen Eintretens interpretiert. So ergibt sich ein weiterer Ansatz für die Aussagen über den Hohenpriester; durch sie soll die *homologia*, das Bekenntnis, für die Gemeinde interpretiert werden. Das Bekenntnis gibt den Inhalt des hohenpriesterlichen Weges an die Hand: das hohepriesterliche Selbstopfer wie das Hingehen durch die Himmel in das Allerheiligste vor Gott.

4. Das Bild des hohenpriesterlichen *Wirkens* aber entnimmt der Brief aus Lev 16, der Ordnung für den Großen Versöhnungstag. Dieser war die zentrale Sühneeinrichtung des alten Bundes und wurde als solche bereits vor dem Hebräerbrief im Urchristentum mit dem sühnenden Sterben Jesu in Verbindung gebracht (§ 35,4 a). Nachdem diese Vorstellung erstmals in 6,19 angesprochen wurde, wird Jesu Weg und Wirken in 8,1—10,18 in Entsprechung zu dem Hohenpriesterdienst des Versöhnungstages dargestellt.

5. In welchem Umfang hat der Verfasser bei der Entwicklung seines Bildes vom hohenpriesterlichen Wirken Jesu auf *jüdische Auslegungstraditionen* zurückgegriffen? Folgende Möglichkeiten wurden in der Forschung erwogen:

5.1 Die nach der Entdeckung der Qumrantexte aufgekommene Vermutung, daß der Hebräerbrief durch die essenische Erwartung des Hohenpriester-Messias angeregt worden sei, hat sich nicht bestätigt. Der essenische Hohepriester-Messias kommt aus Aaron bzw. Levi, der des Hebräerbriefes gerade nicht (7,13). Jener Hohepriester-Messias ist gleich dem neben ihm stehenden davidischen Messias ein Mensch, der Hohepriester des Hebräerbriefes aber ist nach 7,3 gleich Melchisedek „ohne Anfang seiner Tage, ohne

<sup>23</sup> Bornkamm, Aufs. II, 190 ff, vermutet, der Hebräerbrief meine in 3,1; 4,14 und 10;39 ein Taufbekenntnis, das wie Apg 8,37 lautete: „Jesus ist der Sohn Gottes.“ Dagegen stehe in 13,15 ein hymnisches Bekenntnis der Gemeinde oder des Gemeindegottesdienstes im Blick, wie es ähnlich im einleitenden Christusbekenntnis (1,1—4) vorliegt. M. E. ist aber auch und gerade an den drei ersten Stellen ein solches Bekenntnis über Jesu Weg und nicht nur eine Würdeausgabe gemeint.

Ende seines Lebens, dem Sohne Gottes gleich<sup>24</sup>. Auch der hohepriesterliche Dienst hat hier und dort nichts gemein<sup>24</sup>.

5.2 Versuche, die hochfliegenden Ausführungen über Melchisedek, den Priesterkönig von Salem, in 7,1—10 aus einem hellenistisch-jüdischen Midrasch über die Melchisedek-Perikope in Gen 14 herzuleiten, führten ebenfalls nicht zum Ziel<sup>25</sup>. Direkte Belege für eine solche Auslegungstradition ließen sich nicht erbringen; die barocke Allegorese *Philos* zu Gen 14 ist anderer Art<sup>26</sup>.

5.3 Mehr für sich hat die Annahme einer hellenistisch-jüdischen Vorlage für die Himmelfahrt und den himmlischen Dienst des Hohenpriesters nach Hebr 8 und 9. Die Vorstellung vom himmlischen Heiligtum ist nicht direkt aus Ex 25,40 entwickelt worden. Das himmlische Heiligtum ist ein Stück weit im Sinn des hellenistisch-jüdischen Dualismus als das wahrhaftige, eigentliche qualifiziert. Schon deshalb könnte auch die Vorstellung eines himmlischen Hohenpriesters durch hellenistisch-jüdische Traditionen angeregt sein<sup>27</sup>. Über diese Vermutung hinausgehend, versuchte *Ernst Käsemann*<sup>28</sup>, die Aussagen des Hebräerbriefes wie die *Philos* über den himmlischen Hohenpriester aus einer gnostischen Urmensch-Hohenpriester-Spekulation des hellenistischen Judentums abzuleiten. Diese Ableitung wird jedoch mit den methodischen Prinzipien der von *Bultmann* inaugurierten Gnosis-Forschung hinfällig<sup>29</sup>. Man kann nicht in dieser Weise aus späteren Quellen angeblich vorchristliche Vorstellungen postulieren!

So ergibt sich über den religionsgeschichtlichen Hintergrund der Hohenpriester-Vorstellung: Der Hebräerbrief bzw. die ihm vorangehende christliche Gemeindefradition über Christus als himmlischen Hohenpriester mag Anregungen aus dem hellenistischen Judentum erhalten haben, die in ihrer Bedeutung jedoch nicht überschätzt werden sollten. Im wesentlichen hat der Verfasser des Briefes, von einer liturgischen Formel ausgehend, das Bild mit Hilfe seiner Schriftauslegung als *Interpretation des Christusbekenntnisses* der Gemeinde entworfen.

#### d) Die typologische Interpretation von Jesu Weg und Werk nach Lev 16 in Hebr 8—10

Mit Hilfe einer typologischen Auswertung von Lev 16, hinter der die gleiche Tradition stehen dürfte, die auch Paulus in Röm 3,24 ff aufgreift (vgl. § 35,4a), wird in Hebr 8—10 Jesu Weg und Werk als ein in sich geschlossenes Heilsgeschehen gedeutet, in dem jeder einzelne Vorgang

<sup>24</sup> Deshalb lehnt auch Braun, Qumran II, 181—184, diesen Zusammenhang ab.

<sup>25</sup> Zur Diskussion vgl. Otto Michel, ThW IV, 574, 14 ff.

<sup>26</sup> Die im 2. Jh. auftauchende christlich-gnostische Sekte der Melchisedekianer knüpft an die Aussagen in Hebr 7 an, nicht etwa umgekehrt. Das Material zu dieser Frage bringt Hans Windisch, Hdb. zu Hebr 7,14 (Exkurs).

<sup>27</sup> Philo charakterisiert den himmlischen Logos auch als Hohenpriester; vgl. Gottlob Schrenk, ThW III, 273,74 ff. Daß die Vorstellung vom himmlischen Hohenpriester im Hebräerbrief unmittelbar aus diesen Spekulationen übernommen sei, vermuten Windisch (Hdb. zu Hebr 1,4 [Exkurs]) und C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, 1954, 39—91. Als Vorlage für die hohepriesterliche Himmelfahrt vermutet Windisch (Hdb. zu Hebr 8,2) die apokalyptische Spekulation über die Himmelfahrt Henochs (äth Hen 70,71; slaw Hen 67,68) und vor allem über die Himmelfahrt Levis (Test Lev 2—5).

<sup>28</sup> AaO, 131—140.

<sup>29</sup> Carsten Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961; vgl. oben § 29,2.

seinen notwendigen und sinnvollen Platz hat. Doch rekonstruieren wir zunächst, wie sich der atl. Sühneakt, der in dem vielfach weitergebildeten Text Lev 16 sehr uneinheitlich geschildert wird, *in der Sicht des Hebräerbriefes* darstellt!

Jährlich einmal, am Versöhnungstag, geht der Hohepriester durch das Heiligtum und durch den Vorhang hindurch in das Allerheiligste, wo Gott über der Bundeslade gegenwärtig ist (Hebr 9,7.25; 10,1.3 = Lev 16,34; vgl. 16,15). Der Hohepriester darf nur mit dem Blut des Sühnopfers das Allerheiligste betreten, wo es von Gott gnädig entgegengenommen wird (Hebr 9,7.12 f; 10,4 = Lev 16,2 f). Er entsühnt mit diesem Blut sich selbst wie das Volk (Hebr 5,3; 7,27 = Lev 16,14 f. 24.30.33).

Was der aaronidische Hohepriester in dieser Weise jährlich vollzieht, *das hat Christus als wahrer Hohepriester ein für allemal vollzogen*. Aus der typologischen Entsprechung werden die Stufen seines Weges, die das Bekenntnis nennt, verstehbar.

Gehen wir nun diesem Prozeß von seinem Ziel her nach, von dem aus er auch, traditionsgeschichtlich gesehen, entworfen worden ist!

1. Wenn die Gemeinde nach Hebr 1,3 und 8,1 bekennt: „sitzen zur Rechten“, dann soll sie Jesus als den Hohenpriester sehen, der im himmlischen Allerheiligsten mit seinem eigenen Blut für sie eintritt (8,1 f; 9,24). Dieses typologische Bild sagt noch mehr als das visionäre Symbol des Lammes in der Offenbarung (§ 44,3 a) den eigentlichen Sinn des Bekenntnisses vom Sitzen zur Rechten aus: Sitzen zur Rechten bedeutet nicht *imperium*, sondern *dominium*, eschatologische Heilsherrschaft, weil primär und zugleich *intercessio*. Und zwar stellt das typologische Bild, das diesen Satz des Bekenntnisses interpretiert, zugleich die Verbindung zum vorhergehenden Christusweg her. Voraussetzung dieser *intercessio* ist nach Lev 16 nämlich das *Sühneopfer* und das Hineingehen in das *Allerheiligste*.

2. Das *Hineingehen* in das Allerheiligste wird für Christus das „Hineingehen in den Himmel“ (9,24), eine hohepriesterliche Himmelfahrt. Diese bildliche Vorstellung ersetzt im Hebräerbrief das traditionelle Reden von Auferstehen bzw. Auferwecktwerden und Erhöhtwerden: diese Termini fehlen in ihm nicht von ungefähr! Ihr Aussagegehalt wird *durch das typologische Bild interpretiert* wiedergegeben: Auferstehung und Erhöhung waren das Eingehen Jesu in die Heilswendung Gottes, und damit seine Vollendung zum Heilsmittler.

3. Dieses Hingehen zu Gott aber war nur auf Grund eines Sühnopfers sinnvoll. *Kein Stück des Weges Jesu wird im Hebräerbrief so eingehend expliziert wie Jesu Sterben*. Der Satz 9,12 ist zusammen mit 10,19 ff einer der beiden Brennpunkte des Briefes: „Nicht mit dem Blut von

Böcken und Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut ist er ein für allemal in das Allerheiligste hineingegangen ...“ Das besagt: Jesu Sterben war nicht ein dingliches Opfer, sondern ein personales Selbstopfer. Jesus hat sich „durch ewigen Geist untadelig Gott dargebracht“ (9,14). Deshalb gilt die typologische Überbietung: „Wenn schon das Blut von Böcken und Stieren die Verunreinigten hinsichtlich des Fleisches reinigt, um wieviel mehr wird das Blut Christi ... die Gewissen von toten Werken reinigen“ (9,13 f).

Diese Schlußfolgerung ist nur dann relevant, wenn jene atl. Reinigungen, wenn auch nur schattenhaft (10,1), Gottes Heilsordnung kundgeben. Sie setzt also voraus, daß das Sühneritual des Versöhnungstages Gottes gnädige Stiftung ist und daß Gott durch Sühne seine versagende Kreatur heil werden lassen will. Daß aber Sühne unabdingbar ist, das führt der Abschnitt 9,16—28 aus, in dem die auf Gottes Heilsplan zurückverweisenden Wendungen *anankē* und *dei* markant hervortreten (V. 16.23.26) und in dessen Zentrum (V. 22 b) der lapidare Satz steht: „Ohne Blutvergießen (d. h. ohne sühnendes Sterben) gibt es keine Vergebung.“<sup>30</sup>

4. *Dieses Selbstopfer*, das durch das Hingehen und das Eintreten vor Gott wirksam wird, ist das Ergebnis eines Weges der Bewährung in den Erdentagen. Von ihm sprach die Hinführung in Kp. 1—6, vor allem in 5,7—10. So werden Jesu Weg und Wirken als ein in sich geschlossenes Heilsgeschehen gedeutet, das Gottes Heilsordnung realisiert. Durch den Aufweis der Wechselbeziehung zu dem atl. Hintergrund soll der Leser verstehen lernen: Es war notwendig (*anankē*), es mußte sein (*dei*), es war Gott angemessen (*eprepen*), daß auf diese Weise das Heil heraufgeführt wurde.

5. Abschließend sei noch die oft diskutierte Frage berührt: *Seit wann ist Jesus Hoherpriester?* Sein Amtsantritt ist das hohepriesterliche Selbstopfer. Die eigentliche Ausübung des *munus sacerdotale* aber ist die *intercessio* vor Gott.

#### e) Die heilsgeschichtliche Stellung und Wirkung Jesu als Mittler des Neuen Bundes

1. Der Neue Bund. Wenn Jesus das wahre, die Sünde entmächtigende Opfer dargebracht und damit den Zugang zu Gott eröffnet hat, dann ist durch ihn die verheißene eschatologische Wende im Verhältnis zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen eingetreten. Dies steckt letztlich hinter der Folgerung, die in 8,6 aus der Überlegenheit des hohenpriesterlichen Dienstes Jesu gezogen wird: „Jetzt aber hat er einen hervorragenden“

<sup>30</sup> Dieser Satz ist im Ansatz nicht jüdisch, sondern christlich. Denn nach pharisäischer Bußpraxis konnte auch durch zusätzliche gute Werke Sühne vollbracht werden.

deren Priesterdienst erlangt, wie er auch eines besseren Bundes Mittler ist, welcher auf Grund besserer Verheißungen gestiftet wurde.“ Ähnlich heißt Jesus in 7,22 „Bürge eines besseren Bundes“.

Der „bessere Bund“ ist der in Jer 31 verheißene Bund. Diese Verheißung wird am Anfang und am Ende der Ausführungen über den Hohenpriesterdienst (8,8—12; 10,16) eingehend zitiert — sie hatte ja auch bereits die theologische Gesamtschau des Paulus (2 Kor 3) und wahrscheinlich auch schon das Selbstverständnis Jesu (Mk 14,24) bestimmt (§ 21,4b). Ist Jesus aber Mittler des verheißenen neuen Gottesverhältnisses, dann folgt daraus für das bisherige, den Sinaibund: „Indem er einen neuen ankündigt, ist der erste zum alten geworden; was aber alt und greisenhaft geworden ist, ist nahe am Verschwinden“ (Hebr 8,13). Dieser schwierige Satz besagt, daß der Alte Bund nicht einfach chronologisch vom Neuen abgelöst wird, sondern daß er gleich dem Gesetz erst mit dieser Weltzeit vergeht. Auch der Hebräerbrief weiß demnach von der Gegenwart des Eschatons in der Geschichte.

2. Die Aufhebung des Gesetzes. Die Erscheinung Jesu hebt mit dem Sinaibund das Gesetz auf, und zwar gemäß der im AT ergangenen Verheißung (8,6) bzw. Zusage (7,28). Anders als Paulus entwickelt der Hebräerbrief die *Aufhebung des Gesetzes vom Priestertum her*. Das Hohepriestertum Jesu nach der Weise Melchisedeks, das durch Ps 110,4 eingerichtet ist, hebt das Priestertum Aarons auf. 7,18 f erklärt programmatisch: „Das vorher ergangene Gebot (das mosaische Gesetz) wird außer Kraft gesetzt, weil es schwach und ohne Nutzen war; denn das Gesetz hat nichts zum Ziel gebracht. Es wird aber eine bessere Hoffnung eingeführt, durch welche wir wirklich Gott nahen können“. Trotz äußerer terminologischer Anklänge werden hier Gesetz und Bund ganz anders gesehen als bei Paulus.

3. Das Gesetz im Hebräerbrief. Für Jesus und Paulus ist das Gesetz der fordernde Wille Gottes, der Gehorsam beansprucht und dem Gehorsamen das Leben verheißt. Mit anderen Worten: das Gesetz ist die Gehorsamsforderung unter dem Vorzeichen der Vergeltungsordnung (Mt 19, 17—19; Röm 10,5). Für den Hebräerbrief dagegen stehen im Mittelpunkt des Gesetzes die Bestimmungen über den Priesterdienst (7,12; 8,4; 10,8). *Die Mitte des Gesetzes ist hier also eine Heilseinrichtung, durch die Sünden getilgt und den Menschen der Zugang zu Gott erschlossen wird*. Die Ordnung des großen Versöhnungstages (Lev 16) erscheint als die Mitte des Gesetzes. Natürlich ist die Forderung des Gehorsams der Hintergrund dieser Heilseinrichtungen; so sind die Sühneopfer notwendig, weil „das durch Engel verkündigte Wort (des Gesetzes) gilt und jede Übertretung und jeder Ungehorsam gerechte Strafe empfängt“ (2,2; vgl. 10,28).

Wenn der Hebräerbrief in solcher Weise die Sühneordnung des Bundes in den Vordergrund schiebt, so hebt er eine bei Paulus verschwiegene Seite des Gesetzes hervor, die heute von der atl. Wissenschaft ebenso wie von der jüdischen Kontroverstheologie betont wird: Er macht deutlich, daß für das AT die Gesetzesforderung in einen Gottesbund eingefügt war und daß sie daher schon im Alten Bund mit Sühne und Vergebung verbunden, ja auf sie gegründet war.

Die These des Briefes aber geht dahin, daß die Sühneeinrichtungen des AT unwirksam waren. Denkt man an den Jahrhunderte umspannenden Opferkult in Israel, dann ist es ein an Radikalität kaum mehr zu überbietendes Urteil, wenn erklärt wird, es sei unmöglich, durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegzunehmen (10,4; vgl. 9,9), und darum hätten das Priestertum (7,11) und das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht (7,18), d. h., sie hätten niemand zur Gemeinschaft mit Gott verholfen.

Die hinter dieser radikalen These stehende kerygmatische Absicht wird von 10,1 her deutlich: „Das Gesetz enthält nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Gestalt der Dinge selbst“. Paulus schreibt in Antithese gegen die Gesetzesgerechtigkeit von Juden und Judaisten. Der Hebräerbrief schreibt im Blick auf eine resignierende Gemeinde und will ihr an der Überbietung des atl. Kultus durch Christi Selbstopfer klar machen, daß *ihr eine nicht mehr überbietbare religiöse Möglichkeit erschlossen ist.*

Aus den christologischen Ausführungen, die wir in diesem Abschnitt nachgezeichnet haben, ergeben sich die nicht weniger eindrucksvollen paränetischen Folgerungen des Briefes. Wenn Jesus als Hoherpriester Mittler und Bürge des Neuen Bundes ist, dann steht, wer sich im Sinne des überkommenen Bekenntnisses zu ihm stellt, allem Augenschein zum Trotz schon im Neuen Bund und damit schon auf dem bleibenden Grund der neuen Welt. „Weil wir nun an einer nicht zu erschütternden Herrschaft teilhaben, laßt uns die Gnade festhalten“ (12,28). Für den, der in dieser bleibenden Welt Fuß gefaßt hat, gibt es kein Zurück mehr. Er gehört zu dem Gottesvolk des Exodus, das unterwegs ist (3,12—4,11), zu der Schar der Glaubenden, die hier keine bleibende Stadt hat, sondern die zukünftige sucht (11,13 f).

### 5. Die Paränese

Die Theologie des Hebräerbriefes gleicht einer *Ellipse mit zwei Brennpunkten*. Der eine ist die Hohepriesterchristologie, der andere die Paränese, die sich in der Warnung vor dem unheilbaren Fall zuspitzt. Wir wollen im folgenden die Paränese von dieser Warnung und der mit ihr verbundenen Aussage über die Unmöglichkeit der zweiten Buße her darstellen.

### a) Die soteriologische Begrifflichkeit

Das rechte Verständnis der Warnungen vor dem unheilbaren Fall (3,18 f; 6,14 ff; 10,26 ff; 12,16 f) hängt von einer sachgemäßen Klärung der von ihnen verwendeten soteriologischen Terminologie ab.

Während Paulus und Johannes eine neue, eigene soteriologische Terminologie entwickeln, *folgt der Hebräerbrief der soteriologischen Terminologie der synoptischen Tradition und der Missionspredigten der Apostelgeschichte*. Paulus redet z. B. von Rechtfertigung, Versöhnung oder Mitsterben zum Mitleben (§§ 35,5; 39), und Johannes spricht von der neuen Geburt, vom Hindurchgehen vom Tod zum Leben (§ 49,2). Der Hebräerbrief aber bleibt bei den traditionellen Wendungen und redet von *metanoia* (Umkehr bzw. Buße; 6,1.6; 12,17) und von *afesis hamartiön* (Sündenvergebung; 9,22; 10,18; vgl. 10,26).

Die gleiche soteriologische Terminologie dominiert dann weiter in den frühen Schriften aus der römischen Gemeinde, im 1. Clemensbrief und bei Hermas, und ist von da aus auch in die abendländische Kirche eingegangen. Begriffsgeschichtlich vollzieht sich hier eine eigentümliche Kurvenbewegung: Bereits bei Hermas nähert sich nämlich der Inhalt dieser Begriffe wieder dem synagogalen Gebrauch, von dem sie Jesus abgesetzt hatte. Für die Synagoge war Buße die ständig zu wiederholende tätige Reue über Gebotsübertretungen und Vergebung die durch solche tätige Buße erreichte Tilgung der Schuld. Jesus aber forderte eine einmalige totale Umkehr, eine ganze Hinwendung des Menschen zu Gott, die der Zuwendung Gottes zu ihm, der Vergebung, entspricht (Lk 15,11—32; vgl. § 13,5). Beides, Umkehr und Vergebung, vollzieht sich, wenn Jesus einen Menschen in die Nachfolge ruft.

Vor diesem begriffsgeschichtlichen Horizont ist zu fragen: Gehört der Hebräerbrief mit seiner Bußlehre auf die Seite Jesu oder auf die Seite der Synagoge, der sich Hermas wieder nähert? Auf die Seite Jesu gehört er sicherlich darin, daß er die Einmaligkeit der Umkehr und die Einmaligkeit der ihr entsprechenden Vergebung betont. Aber versteht er sie auch im Sinne Jesu?

### b) Die Unmöglichkeit der zweiten Buße

1. Die Unmöglichkeit der zweiten Buße wird zunächst in Hebr 6,4—6 ausgesprochen: „Denn es ist unmöglich, die einmal Erleuchteten, die die himmlische Gabe geschmeckt haben und des Heiligen Geistes teilhaftig geworden sind, die das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt geschmeckt haben und abgefallen sind, wieder zu erneuern zur Umkehr“.

Worin besteht diese Unmöglichkeit? Bekehrung und Abfall werden hier als totale eschatologische Vorgänge gesehen. Der Bekehrte hat die Schwelle zwischen alter und neuer Welt überschritten, wie die vier Wendungen verdeutlichen, die in 6,4 die Aufnahme in den Heilsstand umschreiben. Man kann nicht ein zweites Mal über diese Schwelle geführt werden. Wer abfällt, gibt nicht lediglich eine Weltanschauung auf; er hat

vielmehr, wie 6,6 b hinzufügt, für sich bewußt wiederholt, was die Juden bei der Kreuzigung Jesu unbewußt an Jesus getan haben.

2. Daß dieses „unmöglich“ nicht unter dem Aspekt psychologischer und seelsorgerlicher Empirie formuliert ist, wird durch 10,26 f deutlich. Denn hier wird nicht eine zweite Buße, sondern ihre Entsprechung, die Vergebung der Sünden, ausgeschlossen: „Denn wenn wir mutwillig sündigen, nachdem wir die Erkenntnis der Wahrheit empfangen haben, dann ist für die Sünden kein Opfer mehr vorhanden, sondern nur noch eine schreckliche Erwartung des Gerichts und ein Feuereifer, der die Widersacher verzehren wird.“

Diese These scheint zunächst die atl.-jüdische Unterscheidung zwischen bewußten Sünden und Sünden, die ohne Vorsatz begangen werden, aufzunehmen. Der Hebräerbrief verwendet den atl.-jüdischen Begriff der „mutwilligen Sünde“ jedoch, um Neues auszusagen. Er meint damit nicht eine punktuelle schwere Gebotsübertretung, sondern die Abkehr von der Erkenntnis der Wahrheit, d. h. wie in 6,6 den Abfall. In diesem Sinn umschreibt er in 10,29 die gemeinte Versündigung mit drei drastischen Wendungen, die denen in 6,6b entsprechen: „Er tritt den Sohn Gottes mit Füßen, er achtet das Blut des Bundes gemein, durch das er geheiligt wurde, er weist den Geist der Gnade ab“, d. h., er begeht die Sünde gegen den Geist. Ein erneuter Rückgriff auf das Heilsgeschehen ist nicht möglich, weil die eschatologische Einmaligkeit des Opfers Christi, das vom Hebräerbrief so nachdrücklich herausgestellte *ephapax* (9,12.28; 10,10.12.14) die eschatologische Einmaligkeit der Umkehr (6,4) bedingt. Der Blickwinkel des Paulus („Wenn die Sünde groß wird, wird die Gnade übergroß“ [Röm 5,20]) wird vom Hebräerbrief in dieser Frage offensichtlich nicht aufgenommen.

3. In Hebr 12,16 f wird die Situation noch einmal unter dem Stichwort „Buße“ an der Preisgabe des Erstgeburtsrechts durch Esau illustriert: „Keiner sei ein Hurer oder Weltmensch wie Esau, der für eine Speise sein Erstgeburtsrecht dahingab! Ihr wißt ja, daß er nachher, als er den Segen erben wollte, verworfen wurde; denn er fand keinen Raum für die *metanoia*, obwohl er sie mit Tränen suchte.“

Die Versündigung ist auch hier nicht eine schwere Gebotsübertretung, sondern die Preisgabe der durch Christus repräsentierten Gnade, die sich freilich nicht im theoretischen Bereich, sondern in der konkreten Situation vollzieht, als Austausch der Gnade gegen welthafte Leben. Und zwar kennzeichnet die Wendung „er fand keinen Raum für die *metanoia*“ die Unmöglichkeit der Umkehr als subjektiv und objektiv zugleich: Esau bereute zwar subjektiv wie Judas, aber diese Reue ist noch nicht Umkehr; zugleich aber war objektiv kein „Raum“ mehr da, denn der Segen war vergeben.

Aber ist die Gnade Christi — so wäre hier kritisch zu fragen — gleich dem Segen Jakobs zeitlich-quantitativ verbrauchbar? Umschließt die eschatologische Gabe nicht alles Auf und Ab in der Zeitlichkeit?

4. Die eben interpretierten Aussagen dürfen nicht als Teile einer lehrhaften Theorie verstanden werden. Sie bilden vielmehr die negative Spitze einer Paränese, der jeweils ein positiver Zuspruch folgt. So folgt



dem ersten Hinweis auf die Unmöglichkeit einer Buße nach dem Abfall (6,4—7) unmittelbar die positive Aussage: „Ich bin bei euch, Geliebte, des Besseren und zum Heil Führenden gewiß“ (6,9). Der Verfasser will nicht zu einem Richten über den Bruder oder auch über sich selbst auffordern. Die Grenze zwischen der Versündigung, die unter der Geduld Gottes steht, und der Preisgabe des Christus, die den Menschen das Leben kostet, „bestimmt Gott allein“<sup>31</sup>.

Diese Sätze sind die negative Seite eines kerygmatischen Rufes, den Glauben festzuhalten. Sie sind paränetische Warnung an Christen, denen Glaube und Hoffnung immer weniger bedeuten und die der Faszination eines rein innerweltlichen Daseins zu verfallen drohen, nicht mit geschlossenen Augen eine Grenze zu überschreiten, über die es kein Zurück mehr gibt. Die Warnung sagt ihnen: Wer im Glauben rückwärts geht, nähert sich mit dem Rücken einem Abgrund. Schon der nächste Schritt kann den Absturz bringen. Wer mit der Gnade spielt, weil er weiß, daß sie unendlich ist, verliert sie.

5. Dies alles darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Hinweis auf die Grenze ernst gemeint ist. Darum stellt sich hier die Frage nach der *theologischen Vertretbarkeit* dieser Grenze, des *adynaton* (6,4).

*Erich Gräßer* sieht in ihrer Aufrichtung einen Verstoß des Hebräerbriefes gegen die apostolische Vorstellung von Gnade und Glaube<sup>32</sup>. Damit sei impliziert, daß er die neue Existenz nicht mehr als ständige Glaubensentscheidung begreife, sondern als Folge eines habituell verstandenen Glaubens. Daran ist richtig, daß ein veränderter Glaubensbegriff im Hebräerbrief eine Akzentverschiebung mit sich bringt. Und doch ist damit das Problem noch nicht gelöst. Gewiß umschließt für Paulus die Taufe das ganze weitere Leben als der Ruf, sie ständig aktuell durch Glauben nachzuvollziehen (Röm 6,11); aber auch für ihn erschöpft sich die Auseinandersetzung des Getauften mit der Sünde nicht in dieser permanenten Glaubensentscheidung. Auch er kennt vielmehr die Zuspitzung auf den vollständigen Bruch, wie seine Forderung der Exkommunikation des Blutschänders (1 Kor 5) zeigt. Für den Hebräerbrief aber hat sich die Situation in dieser Hinsicht ungemein verschärft. Er steht vor der akuten Problematik des Abfallens wegen der sich dehnenden Zeit (Hebr 10,25). Im Blick darauf redet er von der Grenze.

6. So läßt sich unter Zusammenfassung der bisherigen Gesichtspunkte sagen: Der rigorose Hinweis auf die Grenze ergibt sich, *weil der Hebräerbrief um die eschatologische Einmaligkeit des Werkes Christi wie der Umkehr weiß und weil er in der Gemeindesituation einer Tendenz zum Abfall gegenübersteht*. Ihr gegenüber muß auf die Grenze, die Judas

<sup>31</sup> Schlatter, Erl. III zu Hebr 6,306—326.

<sup>32</sup> Der Glaube im Hebräerbrief, 192 ff.

repräsentiert, hingewiesen werden. In die Aussage kommt jedoch der Unterton einer quantitativen Begrenzung der Gnade, weil der Hebräerbrief den Glauben nicht als Nachvollzug der Taufbuße, sondern als ihre Folge, d. h. als eine Haltung versteht, die durchgehalten oder aufgegeben wird.

7. Abschließend soll die Stellungnahme des Hebräerbriefes zur zweiten Buße noch aus ihrem sachlichen Kontext illustriert werden, indem wir nach *vergleichbaren Aussagen im übrigen NT* Ausschau halten.

Lediglich 1 Joh 5,16 geht noch weiter: „Es gibt Sünde zum Tode; von ihr sage ich nicht, daß ihr bitten sollt.“ Hier wird nicht nur an eine von Gott gesetzte Grenze erinnert, sondern die Gemeinde wird angewiesen, von einem gewissen Grad der Versündigung an die Fürbitte für die Sünder zu unterlassen. Diese „Sünde zum Tode“ ist für den 1. Johannesbrief das Heraustreten aus der Liebe zu Gott und zu den Brüdern. Dieses Heraustreten kann antichristliche Gestalt annehmen, der gegenüber die Bitte der Gemeinde um Vergebung verstummt.

Hingegen bleiben die durchweg im NT begegnenden Warnungen vor Versündigungen, die vom „Erben des Reiches Gottes“ (Gal 5,21) ausschließen, hinter dem Hebräerbrief zurück; denn sie rufen gerade zur Umkehr und warnen nicht vor einer Unmöglichkeit der Umkehr (z. B. 1 Kor 10,12). Vergleichbar mit dem Hebräerbrief sind die Warnung vor der Sünde gegen den Geist (Mt 12,31 f), die Warnung vor dem Geschick der törichten Jungfrauen (Mt 25,10 ff), für die eben dieses „zu spät“ gilt, sowie der — schon erwähnte — Ausschluß des Blutschänders aus der Gemeinde (1 Kor 5).

So steht der Hebräerbrief auch mit dieser zugespitzten Aussage durchaus im Rahmen eines sachlichen neutestamentlichen Kontexts.

### c) Der Hebräerbrief und die frühkatholische Bußpraxis

1. Die frühkatholische Bußpraxis geht sehr wahrscheinlich antithetisch vom Hebräerbrief aus. Das Fragen der abendländischen Kirche nach Buße und das Ringen um eine sachgemäße Bußpraxis treten uns erstmals im Hirten des Hermas, einer zwischen 120 und 140 in Rom entstandenen apokalyptischen Prophetie, entgegen. Die Erwägungen des Hermas gehen von der These aus, daß es grundsätzlich nur eine Buße gebe.

In m IV, 3,1 f fragt Hermas den *angelus interpres*: „Herr, ich habe von einigen Lehrern gehört, daß es keine andere Buße gebe als jene, da wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfangen.“ Er antwortete mir: „Du hast recht gehört, so verhält es sich, denn wer einmal Sündenvergebung empfangen hat, der hätte nicht mehr sündigen dürfen, sondern mußte in Reinheit verharren.“ Wir kennen keinen Lehrer in der Zeit vor Hermas, der in dieser Weise ausdrücklich die Einmaligkeit der Taufbuße und die Einmaligkeit der Vergebung ausgesprochen hätte, außer dem Verfasser des Hebräerbriefes. Er, der ja auch in die römische Gemeindefradition gehört, dürfte

der Lehrer sein, von dem Hermas die Lehre von der Einmaligkeit der Buße übernommen hat. Trifft das aber zu, dann gibt es keine ntl. Schrift, die so unmittelbar den Ursprung und die Frühgeschichte des abendländischen Christentums gestaltet hat wie der Hebräerbrief. In formaler Anerkennung seiner These, aber in sachlichem Gegensatz zu ihr entwickelt Hermas seine Botschaft von der zweiten Buße.

2. Hermas lehrt über das Werk Jesu und den entsprechenden Heilsweg: „Nachdem Jesus durch sein Leiden das Volk von den Sünden gereinigt hatte, zeigte er ihm die Pfade des Lebens, indem er ihm das Gesetz gab“ (sim V, 6,3). Christi Werk und der ihm entsprechende Heilsweg zerlegen sich also in zwei Teile. In der Taufe werden um des Opfers Christi willen die vor der Taufe begangenen Sünden vergeben; die Taufe ist die erste Buße (m IV, 3,1 ff). Die in ihr erlangte Reinheit gilt es nun durch Beobachtung des Gesetzes Christi zu bewahren (sim VIII, 3,2), um im Endgericht zu bestehen. Denn im Endgericht wird über vergebene Schuld und vollbrachten Gehorsam abgerechnet.

Und nun bemerkt Hermas mit tiefem Erschrecken, daß weder er selbst noch viel weniger die Gemeinde diese Reinheit nach der Taufe bewahrt haben. In dieser Bedrängnis wird ihm durch eine apokalyptische Vision die Möglichkeit einer zweiten Buße geoffenbart: Vor der neuen Parusie schenkt Gottes Güte noch einmal allen Getauften einen Schulterlaß, wenn sie tätige Reue für ihre Sünden erweisen. Das ist das Angebot der zweiten Buße, die Mitte des Hermasbuches (vis II, 2,4 f).

Als das von Hermas erwartete nahe Ende nicht kam, wurde notwendig aus dieser prophetischen Botschaft von einer einmaligen zweiten Buße das kirchliche Bußinstitut: Kontrovers war in der abendländischen Kirche des 2. und 3. Jh. dann nur noch, ob nach der Taufe für alle Sünden Buße möglich ist. *Kallixt* ließ unter dem Widerspruch *Tertullians* auch die Ehebrecher zur Buße zu und *Cyprian* gegen *Novatian* auch die Abgefallenen. Durch *Augustin* und das Mönchtum wurde aus der öffentlichen Kirchenbuße für schwere Sünden, wie sie die alte Kirche übte, die Beichtbuße für alle Christen. Das Mittelalter fragte dann im Anschluß an *Augustin*, wie sich bei dieser Beichtbuße menschliche Leistung und göttliche Gnade zueinander verhielten. Aber die Voraussetzung für diese ganze Entwicklung blieb die bei Hermas erstmals zutage tretende Auffassung über den Heilsweg: Nach ihr geht es immer um die Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden im Blick auf ein Gericht, das Schulterlaß und Gehorsamstat addiert.

Hermas weiß aus der apostolischen Tradition: Buße ist eine einmalige, von Gott geschenkte heilvolle Möglichkeit. Aber er versteht nicht mehr, daß diese Einmaligkeit eschatologischen Charakter hat. Deshalb wird aus dem eschatologischen Akt der Taufe, der das ganze weitere Leben umschließt und im ganzen weiteren Leben durch Glauben nachvollzogen wird, ein zeitlich abgegrenzter Schulterlaß, der im Grunde dem atl. Versöhnungstag entspricht. Sünde und Vergebung, Sühneopfer und Gesetz nehmen damit wieder den jüdisch-atl. Sinn an. Diese hier beginnende Linie ließe sich durch die abendländische Kirchengeschichte weiter verfolgen<sup>33</sup>.

Blickt man aber von ihr aus zurück auf den Hebräerbrief, so wird deutlich, daß er das später verlorene eschatologische Taufverständnis noch vertritt. Die Taufe stellt, wie es die zentrale Paränese Hebr 10,22 aus-

<sup>33</sup> Im Tridentinum wurde der von Hermas entwickelte Ansatz im Grunde fixiert: Nach Sessio XIV gibt es keine Wiederholung der Taufbuße, weil in der Taufe die einzige Sündenvergebung allein um Christi willen und ohne menschliches Zutun geschieht; nach der Taufe müssen menschliches Tun und Gottes Gnade zusammenwirken, wobei freilich der Gnade der Vorrang gebührt. Demgegenüber hat Luther den eschatologischen Charakter der Taufe neu entdeckt, wenn er im Kleinen Katechismus herausstellt, daß die Taufe nicht Ende, sondern Anfang einer Existenz allein aus der Gnade ist.

spricht, unter den himmlischen Hohenpriesterdienst Christi, der den Zugang zu Gott öffnet. Darin entspricht die Paränese des Hebräerbriefes ganz der Taufparänese in Röm 6. Worin der Hebräerbrief sich von Paulus unterscheidet, wird genau sichtbar, wenn wir uns nun mit seinem Glaubensbegriff befassen.

#### d) Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes

1. Die Funktion des Glaubens. *Erich Gräßer* kommt in seiner Monographie „Der Glaube im Hebräerbrief“ (1965) zu dem Ergebnis, hier werde der Glaube als „soteriologische Kategorie“ abgelöst<sup>34</sup>. In der Tat erscheint im Hebräerbrief das Christusgeschehen nie als Inhalt des Glaubens, obgleich es doch so tief und eingehend entfaltet wird. Und genauso wenig erscheint der Glaube als die permanente Umwandlung des Menschen zum Christsein. Er hat also zweifellos nicht die soteriologische Aktualität wie bei Paulus oder Johannes. Wenn wir im folgenden den Gründen dafür nachgehen, wird zugleich die theologische Struktur des Briefes von einer anderen Seite her nochmals transparent.

Es ist nicht angemessen, diesen Unterschied gegenüber Paulus als „Ablösung“ zu erklären, denn der Hebräerbrief geht, wie wir schon im Bußbegriff sahen, von einer anderen begriffsgeschichtlichen Tradition aus. Das wird etwa an seiner Umschreibung des Ziels der Missionspredigt als „Umkehr von toten Werken und Glaube an Gott“ (6,1 f) sichtbar. Den Ansatz christlicher Existenz nebeneinander als „Umkehr und Glaube“ zu kennzeichnen, ist charakteristisch für die Begriffssprache der Synoptiker und der Missionspredigt in der Apostelgeschichte. Freilich nimmt gerade in den Synoptikern der Glaube grundlegend soteriologische Funktion an (z. B. Mk 10,52 par; Lk 7,50; 17,19; 18,32; Apg 16,31; vgl. § 13,4 f). Der Glaube, der rettet, ist der grundlegende Vollzug der Umkehr. Dagegen erscheint im Hebräerbrief der Glaube nicht als der soteriologische Vollzug der Umkehr, sondern eher als ihre Folge. Und diese Folge wird als in der Linie dessen stehend gesehen, *was seit je die angemessene Haltung des Menschen gegenüber Gott war*. So wird in Hebr 11 aufgewiesen, *daß Gottes Handeln, vor allem seine Verheißung, von Anfang an durch Glauben aufgenommen werden konnte*, und zwar obwohl das AT an den meisten der hier angeführten Stellen nicht ausdrücklich vom Glauben redet.

Nach alledem verbindet der Hebräerbrief mit der Umkehr einen auf exegetischem Wege vom AT her gefüllten Glaubensbegriff, der nicht den Vollzug, sondern die Folge der Umkehr, nämlich die Ausrichtung auf Gott und seine Verheißung, umschreibt.

<sup>34</sup> Der Glaube im Hebräerbrief, 215 f.

2. Glaube und Christologie. Dies entspricht der Struktur seiner Christologie, für die Christus auch nicht Inhalt, sondern „Begründer und Vollender des Glaubens“ ist (12,2). Letztes Ziel des Glaubens ist für das Urchristentum — auch für Paulus — immer Gott. „An Christus glauben“ bedeutet, Christus als die endgültige Heilsoffenbarung Gottes erfassen. Für den Hebräerbrief aber ist Christus nicht wie für Paulus der Offenbarer Gottes, sondern der Wegbereiter zu Gott (Kp. 1—6) und der Hohepriester, der vor Gott für die Menschen eintritt (Kp. 7—10). Von beiden Funktionen her kann daher das Verhältnis zu Christus nicht als „Glaube“ beschrieben werden. Es wird — da der Terminus „Nachfolge“ nicht übernommen ist — mit unterschiedlichen Begriffen umschrieben. So gelten die Christen als *metochoi Christou* (Teilhaber Christi; 3,14); sie gehen zu ihm „hinaus aus dem Lager“ (13,13), oder sie „treten“ auf dem von ihm eröffneten Weg „zu Gott heran“<sup>35</sup>. *So verwehrt die Christologie des Hebräerbriefes, eben weil in ihr Christus Subjekt ist, den Glauben direkt auf Christus zu beziehen.*

3. Die Orientierung des Glaubens. Andererseits drängt die Gemeindesituation dazu, *den Glauben an der Verheißung und an der Zukunft zu orientieren und ihn zu einer Haltung zu stabilisieren*. Paulus hatte den Glauben am Christuseschehen, von dem die Gemeinde herkommt, orientiert, die nachpaulinischen Schriften, abgesehen vom Johannes-evangelium, orientieren ihn durchweg mehr am Bevorstehenden. Denn das Problem ist jetzt, wie der weite Weg zum Ziel durchgehalten werden kann. Deshalb wird in der Paränese des Hebräerbriefes *der Glaube durchweg mit der Hoffnung verbunden* (6,11 f; 10,22 f; 10,36.39; 11,1).

Besonders muß in diesem Zusammenhang auf den berühmten Satz 11,1 eingegangen werden, der den Glauben geradezu als Hoffen definiert: „Es ist aber der Glaube eine *hypostasis* des Gehofften und ein *elenchos* von Dingen, die man nicht sieht.“ Die Übersetzung der beiden Wörter *hypostasis* und *elenchos* ist ungemein kontrovers.

Während die Vulgata *hypostasis* mit *substantia* (Substanz, Wesenheit) übersetzte, entschloß sich Luther nach langem Schwanken, beraten von Melanchthon, zu der Übersetzung „gewisse Zuversicht“. Entsprechend gab er *elenchos* mit „Nichtzweifeln“ wieder. Dieser Definition des Glaubens als subjektives Überzeugtsein folgten die protestantischen, aber auch weithin die katholischen Exegeten der letzten 400 Jahre. Nach einer Untersuchung von Hermann Dörrie<sup>36</sup> hat *hypostasis* sonst jedoch nie diese

<sup>35</sup> Schweizer, Erniedrigung, 138 ff.

<sup>36</sup> *Hypostasis*. Wort und Bedeutungsgeschichte, Nachdr. der Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1955, 35—92; ders., Zu Hebr 11,1, ZNW 46 (1955), 196—202.

subjektive Bedeutung. Der Begriff, der, abgesehen von zwei Stellen bei Paulus (2 Kor 9,4; 11,17), nur im Hebräerbrief (1,3; 3,14; 11,1) vorkommt, bezeichnete in der griechischen Umgangssprache „das Daruntergestellte“, den Unterbau, die Stütze, und nahm dann eine ganz prägnante Bedeutung in der Philosophie an. Dort war *hypostasis* die Wesenheit, die Realität, die eigentliche Substanz im Gegensatz zum Schein.

Diesem philosophischen Gebrauch nähert sich Hebr 1,3; hier ist *hypostasis* das Wesen bzw. die Wirklichkeit Gottes, aber doch nicht eigentlich die Wesenheit im philosophischen Sinn.

Deshalb ist es wohl ein semantischer Kurzschluß, wenn *Helmut Köster* von hier aus für den Hebräerbrief durchweg die exakte philosophische Bedeutung des Begriffes postuliert und in Hebr 11,1 übersetzt, der Glaube sei „die Wirklichkeit des Erhofften“<sup>37</sup>.

Methodisch zuverlässiger scheint es, wenn *Erich Gräßer*<sup>38</sup> den Begriff auf Grund seines allgemeinen Wortsinnes aus dem Kontext und aus der sonstigen Weise des Hebräerbriefes, vom Glauben zu reden, zu erklären sucht. Nach *Gräßer* ist *hypostasis* der „feste Stand“, das „Feststehende“. Diese Bedeutung wird durch 3,14 nahegelegt, die zweite Stelle, die den Glauben als *hypostasis* faßt. Dort ist *hypostasis* das Gegenteil zu *apostēnai* (abweichen; 3,12), wie in 11,1 zu „zurückweichen“ (10,38). So ist 11,1 wohl zu übersetzen: „Es ist aber der Glaube ein Feststehen bei dem Gehofften und ein Überführtsein von Dingen, die man nicht sieht“. Erst der zweite Teil dieses Satzes bringt ein dem NT sonst fremdes griechisches Element ein, wenn er den Glauben als ein „Überführtsein (*elenchos*)“<sup>39</sup> von Unsichtbarem — und das mag hier auch heißen: von der eigentlichen Realität — kennzeichnet. Diese unsichtbare Realität aber ist auf alle Fälle zugleich die zukünftige eschatologische.

So spricht dieser Satz nicht eine theoretische Definition aus, sondern artikuliert die Schwierigkeiten der Leser: Das Heil ist für sie unsichtbar und zukünftig, die sie bedrängende gesellschaftliche Situation aber ist gegenwärtig und sichtbar. Um dieser Situation entgegenzuwirken, kennzeichnet der Hebräerbrief in einer langen Kette von Beispielen aus dem AT (11,2—40) den Glauben als die Grundhaltung, in der seit Anbeginn genau das Wesentliche und Eigentliche im Weltgeschehen erfaßt und festgehalten worden ist.

All dies bedingt die Funktion, die der Brief dem Glauben in seiner Theologie gibt: Glaube ist das Festhalten an dem verheißenen Ziel Gottes.

Es bleibt noch kurz hinzuweisen auf *mehrere Einzelzüge*, die diesen statischen Charakter des Glaubens unterstreichen. So wird er immer wieder als ein Ausharren, Beharren und Warten gekennzeichnet (6,12; 10,39; 11,9 f). An mehreren Stellen erscheint er als eine — ebenfalls statisch gedachte — *Einsicht* (6,4; 10,26; 11,3). Und schließlich ist er weniger individuell als kollektiv orientiert: Glauben bedeutet am Bekenntnis der *Gemeinde* festhalten (3,1; 4,14; 10,19 ff) und die Gemeinschaft des Gottesvolkes unter dem Neuen Bund nicht verlassen.

<sup>37</sup> ThW VIII, 586.

<sup>38</sup> AaO, 69 ff.

<sup>39</sup> Ebd., 126 ff.

## e) Das Ziel der Hoffnung (die Eschatologie)

Zweck der Paränese ist es, daß die Hoffnung bis zum *telos*, dem Ziel, festgehalten werde (3,6; 6,11; 10,23). Aber worin besteht dieses Ziel für den Hebräerbrief?

Einige Stellen vermitteln den Eindruck, als sei dieses Ziel nichts anderes als die baldige Parusie. So 9,28: „Er wird zum zweitenmal ohne Sünde denen erscheinen, die ihn zum Heil erwarten“; 10,10: „Laßt uns einander zureden, und dies um so mehr, als ihr seht, daß sich der Tag naht“; 10, 37: „Noch ein kleines, dann wird kommen, der kommen soll, und nicht verziehen!“

Aber obwohl in diesen Sätzen die Ankündigung der Naherwartung wiederholt wird, ist die nahe Parusie keineswegs der Blickpunkt, auf den der Brief seine Leser ausrichtet. Er lenkt ihre Aufmerksamkeit vielmehr auf eine Zukunft, die zugleich „himmlisch“ = „oben“ bereits gegeben ist. Was die häufig wiederkehrende Wendung *ta mellonta* (das Zukünftige; z. B. 9,11; 10,1) meint, ist die zukünftige Stadt (13,24), die zugleich das himmlische Jerusalem ist, und all das andere, das in 12,22—24 als „himmlisch“ gekennzeichnet ist. Der Blick ist in alledem zentral auf die Vollendung bei Gott gerichtet, die Christus als der Vorläufer und Hohepriester erreicht hat. Nach 6,18 ff ist die Hoffnung „der Anker, der hineinreicht in das Allerheiligste, wohin als Vorläufer Jesus eingegangen ist, der nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester in Ewigkeit geworden ist“.

Durch diese Akzentuierung löst sich die Hoffnung, ohne daß das besonders ausgeführt würde, von der Frage nach der Zeit und der ablaufenden Weltgeschichte. Die universale Parusie-Eschatologie wird gleichsam durchlässig für die Individualeschatologie, die an die Vollendung des einzelnen in der Todesstunde denkt. Der Glaubende fragt nicht mehr: Wann und wie? Er blickt nur noch auf das Ziel, die Vollendung, in die Christus bereits eingegangen ist. So wird durch diese Konzentration das Problem der Zeit und der Weltgeschichte im Blick auf das Eschaton überwunden.

## 6. Der Hebräerbrief und Lukas

Der Hebräerbrief bietet in jeder Hinsicht eine völlig eigenständig neben Paulus und Johannes stehende Interpretation des Evangeliums, die bestimmt ist für die Gemeinde auf dem weiten Weg, die unter dem Druck der gesellschaftlichen Situation des Glaubens müde wird. In dieser Ausrichtung berührt sich der Brief mit keiner anderen ntl. Schrift so nahe wie mit dem lukanischen Werk. Aber diese Übereinstimmung erstreckt sich darüber hinaus auch auf eine Reihe von Einzelaspekten.

a) Augenfällig ist die *sprachliche Nähe*<sup>40</sup> beider Autoren zueinander. Sie beruht nicht nur darauf, daß beide ein kultiviertes Griechisch schreiben. Zu dem gemeinsamen Sprachgut gehören auch typische Termini einer Gemeindesprache. Nur diese beiden bezeichnen z. B. Christus als *archēgos* (Hebr 2,10;12,2; Apg 3,15; 5,31) und die Gemeindeführer als *hēgoumenoi* (Hebr 13,17.24; Lk 22,26; Apg 15,22). Hier wie dort wird von Jesus ein „Vollendetwerden“ (*teleiousthai*) ausgesagt (Hebr 2,10; 5,9; 7,28; Lk 13,32).

b) Beidemale wird eine vergleichbare *Gemeindesituation*, die ganz anders ist als im Jakobusbrief oder bei Johannes, in ähnlicher Ausrichtung angesprochen. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17—38) und auch die Abschiedsrede Jesu in Lk 22,15—38 erinnern in manchem an die Schlußmahnung Hebr 13,7 ff: „Gedenket eurer Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, achtet auf den Ausgang ihres Wandels und ahmt ihren Glauben nach.“ Die Entsprechung in der paränetischen Situation wie speziell im Glaubensbegriff wird deutlich, wenn Apg 14,22 berichtet: „Sie bestärkten aber die Seelen der Jünger, indem sie sie ermahnten, beim Glauben zu bleiben und daß wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen müssen.“ Fragt man dann, wie dieses Eingehen in das Reich Gottes bei Lukas gedacht ist, so ergibt sich eine weitere Berührung:

c) Lukas verweist noch weniger als der Hebräerbrief auf die Parusie — überhaupt nicht auf eine *nabe* Parusie —, aber er verweist um so mehr auf den Erhöhten. Und dieser Erhöhte hat bereits zum Schächer am Kreuz gesagt: „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23,43). Auch hier ist bereits sichtlich ein Stück *Individualeschatologie* gegeben, wie wir sie im Hebräerbrief sich anbahnen sehen.

Solche Berührungen in der Fragestellung wie in der Lösung legen es nahe, die Theologie des Hebräerbriefes und des Lukas nebeneinander zu behandeln. Diese beiden Theologien sind die wichtigsten Dokumente ntl. Theologie aus der nachpaulinischen Zeit der westlichen Kirche.

## § 48: Lukas — der Theologe der Heilsgeschichte

*Forschungsberichte:* Erich Gräßer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR NF 26 (1960), 93—167; Andrew Jacob and Mary Bedford Mattill, A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles, 1966; Ernst Haendchen, Meyer-K III, 1968<sup>8</sup>, 669—689; Ward Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles, 1975. — *Wichtige Kommentare (Lk-Ev):* Erich Klostermann (1929<sup>8</sup>), Hdb.; Walter Grundmann (1961), ThHK; E. Earle Ellis (1966), New Cen-

<sup>40</sup> Vgl. C. Jones, Gedenkschrift für Whitehouse, 1957.



tury Bible; Heinz Schürmann (1969), Herder-K. (Apg): Otto Bauernfeind (1939), ThHK; Ernst Haenchen (1956), Meyer-K; Gustav Stählin (1962), NTD; Hans Conzelmann (1963), Hdb.; vgl. auch § 24, Anm. 2. — *Allgemein*: Gilbert Bouwman, Das dritte Evangelium. Einübung in die formgeschichtliche Methode, 1968; F. Neyrinck (Hg.), L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques. Mémorial Lucien Cerfaux, 1973. — *Zu 1*: Hans Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 1964 (1964<sup>5</sup>); William C. Robinson, Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukasevangelium. Ein Gespräch mit H. Conzelmann, 1964; Eduard Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, 1973, 145—164; Günter Klein, Lukas 1,1—4 als theologisches Programm, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation, 1969, 237—261; Philipp Vielhauer, Zum „Paulinismus“ der Apostelgeschichte, in: ders., Aufsätze zum Neuen Testament, 1965, 9—27; Helmut Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, 1965 (1968<sup>2</sup>); Ulrich Wilckens, Lukas und Paulus unter dem Aspekt dialektisch-theologisch beeinflusster Exegese, in: ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 171—202. — *Zu 2*: Heinrich von Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, in: Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 3. Folge H. 3, 1926; Oscar Cullmann, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, 1965; Wilhelm Ott, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie, 1965; Traugott Holtz, Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas (= TU 104), 1968; Karl Löning, Lukas — Theologe der von Gott geführten Heilsgeschichte (Lk, Apg), in: Schreiner, Gestalt, 1969, 200—228; Werner Georg Kümmel, „Das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“ — Lukas 16,16 im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Theologie der Lukasschriften, in: Verborum Veritas, Festschr. f. G. Stählin, hg. v. O. Böcher und K. Haacker, 1970, 89—102; Gerhard Lohfink, Die Sammlung Israels, 1975. — *Zu 3*: Geoffrey William Hugh Lampe, The Lucan Portrait of Christ, NTS 2 (1955/56), 160—175; Martin Rese, Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas, 1969. — *Zu 4*: Erich Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den Synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, 1957, (1960<sup>2</sup>); Günter Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, 1961; Ulrich Wilckens, die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, (1974<sup>3</sup>); Jacques Dupont, Les discours des Actes des Apôtres d'après un ouvrage récent, RB 69 (1962), 37—60; Ernst Haenchen, Tradition und Komposition in der Apostelgeschichte, in: ders., Gott und Mensch, 1965, 206—226; E. Earle Ellis, Die Funktion der Eschatologie im Lukasevangelium, ZThK 66 (1969), 387—402; ders., Eschatologie in Luke, 1972.

### 1. Einführung: Entstehungsverhältnisse, literarische Eigenart und theologische Problematik

#### a) Der Verlauf der Forschung<sup>1</sup>

1. Mit einem einseitig überspitzten Urteil über Lukas setzte *Ferdinand Christian Baur* einen entscheidenden Markstein der „rein historischen“ Schriftforschung. Er meinte, das Bild der Apostelgeschichte über das Werden der Kirche sei nicht historisch, sondern das *Ergebnis einer theologischen Tendenz*, nämlich der Absicht, die Apostel und die Urkirche zur Einheit der *Una Sancta* zu harmonisieren. Die historische Wirklichkeit der ersten Christenheit, wie sie demgegenüber die paulinischen Briefe widerspiegeln, sei nicht Einheit, sondern Gegensatz, Antithese, gewesen<sup>2</sup>. Was die von *Ferdinand*

<sup>1</sup> Überblick über den Verlauf der Forschung bei Kümmel, Einleitung, 92—155.

<sup>2</sup> Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, hg. v. Ferd. Fried. Baur, 1864 (Neudr. 1973), 328—338.

*Christian Baur* inspirierte Forschung am Ende des 19. Jh. über die Theologie des Lukas zu sagen hatte, hat in *Heinrich Julius Holtzmanns* Theologie seinen Niederschlag gefunden<sup>3</sup>. Einen zeitgenössischen Gegenentwurf bot *Adolf Schlatter*<sup>4</sup>.

2. Nach einer längeren Pause wurde diese Fragestellung nach 1950 wieder aufgenommen. Die Linie *Ferdinand Christian Baur*s verlängerte *Philipp Vielhauer*<sup>5</sup>, indem er erklärte, Lukas schreibe ein Stück Geschichte als Heilsgeschichte und darum auch Heilsgeschichte als ein Stück Geschichte. Das Wirken Jesu sei bei ihm enteschatologisiert und zu einem Stück der Kirchengeschichte geworden. Im übrigen sei die Christologie des Lukas *vorpaulinisch*, seine natürliche Theologie, seine Gesetzesauffassung und seine Eschatologie dagegen seien *nachpaulinisch*. Aus allen diesen Gründen gehöre die Theologie des Lukas nicht mehr dem Urchristentum, sondern der werdenden frühkatholischen Kirche an.

*Vielhauer*s Thesen fanden in der Schule *Bultmann*s breites Echo. Sie wurden insbesondere von seinem Schüler *Günter Klein* in mehreren Arbeiten aufgenommen<sup>6</sup>. Daneben entwickelte selbständig *Ernst Käsemann*<sup>7</sup> eine in die gleiche Richtung zielende Auffassung, die vor allem den ekklesiologischen Aspekt hervorhob: Lukas habe als sein eigentliches Thema die Stunde der Kirche als die Mitte der Zeit beschrieben<sup>8</sup>. Er vertrete die Kirche, die gegenüber der Irrlehre ihre Legitimität aus der Kontinuität zum Ur-apostolat nachweise, und die zum heiligen Raum in der Welt geworden sei. Er sei der erste Verfechter der frühkatholischen Traditions- und Legitimitätstheorie<sup>9</sup> und damit zugleich der erste Repräsentant des werdenden Frühkatholizismus<sup>10</sup>.

Eine neue Phase der Lukasforschung leitete *Hans Conzelmann* mit seinem Buch „Die Mitte der Zeit“ (1954; 1964<sup>9</sup>) ein. In sorgfältiger exegetischer Einzelarbeit führte er über jene schlagwortgeladenen Anfangsversuche hinaus, ging jedoch grundsätzlich in der gleichen Richtung weiter, indem er zeigte: 1. Die Mitte der Zeit ist für Lukas nicht die Zeit der Kirche, sondern die Zeit Jesu. — 2. Die Theologie des Lukas darf nicht auf gleicher Ebene mit Paulus verglichen werden, da sie ein für Paulus noch nicht gegebenes Problem angeht, nämlich „die ausbleibende Parusie und die Entstehung einer innerweltlichen Geschichte“<sup>11</sup>. — 3. Charakteristisch für die Geschichtsschreibung, durch die Lukas dieses Problem löst, ist das *Abteilen heilsgeschichtlicher Epochen*, und zwar in drei Abschnitte: a. die Zeit Israels (Lk 16,16), b. die Zeit des Wirkens Jesu als die eigentliche Heilszeit, die „Mitte der Zeit“ (Lk 4,16 ff; Apg 10,38), und c. die Zeit der Kirche als eine Zeit der Anfechtung und der Geduld<sup>12</sup>. — 4. Durch diese Periodisierung will Lukas der Kirche seiner Zeit klarmachen, daß die Gestaltungen der Kirche zwar wechseln<sup>13</sup>, aber die Grundstruktur durchgehalten werden muß.

So findet *Conzelmann* das Prinzip der lukanischen Theologie insgesamt in einer heilsgeschichtlichen Kontinuität, die zugleich durch Epochen differenziert wird. Durch diese

<sup>3</sup> Theol. I, 515—539.

<sup>4</sup> Theol. II, 447—460.

<sup>5</sup> AaO (§ 48,1 Lit.), bes. 115; vgl. dagegen Goppelt, Christentum und Judentum, 227 ff.

<sup>6</sup> AaO (§ 48 Lit.).

<sup>7</sup> Exeg. Vers. I, 130—134. 190 ff.

<sup>8</sup> Ebd., 199.

<sup>9</sup> Ebd., 132.

<sup>10</sup> So auch Siegfried Schulz, Die Stunde der Botschaft, 1970<sup>2</sup>, 254.

<sup>11</sup> AaO, 6.

<sup>12</sup> Ebd., 9.

<sup>13</sup> So werden z. B. die Anweisungen für die Ausrüstung der Apostel in den Erdentagen (Lk 9,1 ff; 10,1 ff) für die Folgezeit aufgehoben (22,35 ff), und die Bindung der Jerusalemer Urgemeinde an Tempel und Gesetz gilt für die Heidenkirche nach Apg 15 nicht mehr.

Betrachtungsweise ermögliche Lukas eine positive Existenz der Kirche in der sich dehnenden Geschichte<sup>14</sup>.

Von den über *Conzelmann* hinausführenden Arbeiten seien hier nur die von *William C. Robinson* und *Helmut Flender*<sup>15</sup> erwähnt. Flenders Buch, das exegetische und systematische Reflexion vielfach zu stark vermengt, kritisiert *Conzelmanns* unreflektierte Verwendung des Begriffs Heilsgeschichte und seine zu schematische Periodenteilung. Die Heilsgeschichte verlaufe für Lukas gerade nicht auf einer Ebene, sondern auf zwei übereinanderliegenden. Jesus gehöre seiner menschlichen Existenzweise nach an den Anfang der neuen Zeit, nach seiner himmlischen Existenzweise stehe er jedoch „in der Gleichzeitigkeit Gottes zu aller menschlichen Zeit“<sup>16</sup>. Demgemäß durchkreuze Lukas auch für die Menschen die horizontale Eschatologie durch eine Vertikale; die Todesstunde werde für den einzelnen Menschen zur Parusie (Lk 23,43)<sup>17</sup>.

## b) Die Entstehungssituation

1. Das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte stammen nach Stil und Anlage eindeutig vom selben Verfasser. Sie sind als *ein* Werk konzipiert, aber von Hause aus in zwei selbständigen Büchern verfaßt. Das läßt sich an folgendem sehr deutlich sehen: Das Evangelium schließt in Lk 24 mit einem Osterbericht und einer Himmelfahrtserzählung, die beide *als Abschluß des Evangeliums entworfen sind*; die Apostelgeschichte setzt in 1,1—11 mit einem Osterbericht und einer Himmelfahrtserzählung ein, die *als Einleitung des zweiten Buches gestaltet sind*.

2. Das Werk ist nach dem Jahr 70 entstanden, denn in Lk 21,20.24 blickt der Verfasser auf die Zerstörung Jerusalems zurück. Andererseits wird ein Stadium der Gemeindesituation vorausgesetzt, das dem sich im 1. Clemensbrief und bei Ignatius spiegelnden deutlich vorausliegt. Daher ist das Werk wohl zwischen 80 und 90 entstanden.

3. Als Abfassungsort nennt die einzige diesbezügliche altkirchliche Nachricht, der antimarcionitische Evangelienprolog, Griechenland. Nach inneren Indizien ist das Werk auf alle Fälle in dem Kirchengebiet entstanden, in das es führt, nämlich im Westen. Berührungen mit der römischen Gemeindefradition, auf die wir bereits bei dem Vergleich mit dem Hebräerbrief stießen, weisen auf Rom.

4. Als Verfasser nennt die altkirchliche Überlieferung, nämlich der Kanon Muratori und der antimarcionitische Prolog, Lukas und meint damit den von Paulus in Kol 4,14 und Phlm 24 erwähnten Mitarbeiter. Die historische Beurteilung dieser Überlieferung hängt an der Frage, wie sich die Darstellung von Weg und Botschaft des Paulus in der

<sup>14</sup> Diese Konzeption übernahm Günther Bornkamm, Art. Evangelien, synoptische, RGG II<sup>3</sup>, 763 ff; ihr pflichtete aber auch Oscar Cullmann, Unzeitgemäße Bemerkungen zum „historischen Jesus“ der Bultmannschule, in: Hist. Jesus, 266—280, bei, um schließlich in seinem programmatischen Buch „Heil als Geschichte“ (1964) seine eigene Auffassung von der gesamten ntl. Theologie mit Conzelmanns Sicht der lukanischen Theologie weitgehend zu identifizieren. Cullmann bestreitet freilich, daß die lukanische Konzeption von Heilsgeschichte eine Depravation des Paulinischen und des Johannesischen sei.

<sup>15</sup> AaO (§ 48,1 Lit.).

<sup>16</sup> Flender, 113.

<sup>17</sup> Ebd., 19 f. 85—98.142.

Apostelgeschichte zu seinen Selbstaussagen in den Briefen verhält. Sollte hier mehr als nur eine andere Akzentsetzung vorliegen und wären in diesem Werk die historische Situation und die theologische Konzeption des Paulus im Gegensatz zu dessen Selbstzeugnis dargestellt, dann käme ein Mitarbeiter des Paulus schwerlich als Verfasser in Frage. Wir können hier dieser Frage nicht ausdrücklich nachgehen, sondern nur durch unsere Darstellung der lukanischen Theologie zu ihr beizutragen versuchen.

### c) Die literarische Absicht

1. Der literarische Charakter des lukanischen Werkes wird durch das Vorwort Lk 1,1—4 signalisiert. Lukas leitet als einziger ntl. Verfasser sein Buch nach hellenistischer Sitte durch ein Vorwort ein: „Da nun einmal viele es unternommen haben, eine Darstellung der Ereignisse aufzuzeichnen, die unter uns zur Vollendung gekommen sind, wie es uns die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes geworden sind, erschien es auch mir gut, nachdem ich allem von Anfang an genau nachgegangen war, es Dir, werter Theophilus, der Reihe nach aufzuschreiben, damit Du die Zuverlässigkeit dessen erkennst, worin Du unterrichtet wurdest.“ Diese klassisch stilisierte kunstvolle Satzperiode will zum Ausdruck bringen, daß der Verfasser dieses Buches sich seines geschichtlichen Abstandes zum Ursprung seines Glaubens, dem Auftreten Jesu, bewußt ist und daß er ihn zu überbrücken sucht, um die *asfaleia*, die Zuverlässigkeit des Glauben begründenden Zeugnisses aufzuweisen.

Aber wie will er ihn überbrücken? Will er, wie *Günter Klein* folgert<sup>18</sup>, mit Hilfe von historischer Gewißheit Heilsgewißheit begründen? Schon die Analyse des Prologs ergibt, daß Lukas die Aufgabe, die er sieht, nicht auf Grund einer simplen Geschichtstheologie reflektiert, sondern die Struktur des Überlieferungsprozesses wie auch die des überlieferten Gegenstandes viel klarer und tiefer sieht.

2. Nach Lk 1,2 sucht Lukas nämlich gerade nicht nach rein historischer Tradition. Er fragt vielmehr, *was die Augenzeugen überliefern, die das Wahrgenommene aus Glauben verstanden und daher als Botschaft verkündigt haben*, d. h. er fragt nach der apostolischen Überlieferung im Sinne seiner eigenen Definition Apg 1,21 f.

3. Diese Struktur der erfragten Tradition entspricht dem Gegenstand: Es geht Lukas um „die Ereignisse, die unter uns zur Vollendung gekommen sind“ (*tōn peplēroforēmenōn en hēmin pragmatōn*; Lk. 1,1). Das Passiv (*peplēroforēmenōn*) ist wohl ein *passivum divinum*: Gott — so soll gesagt werden — hat „diese Ereignisse“, d. h. die Geschichte Jesu, „zur Fülle gebracht“. Hier wird bereits ein anderer Aspekt sichtbar als bei Matthäus (§ 46,4): Gott hat nicht Weissagungen verwirklicht, sondern er hat seinen Heilsplan ausgeführt, der der Schrift zu entnehmen ist (Apg 3,18.21.24). Was Lukas darstellen will, sind also *Ereignisse in der Geschichte, die dem Heilsplan Gottes entsprechen*.

<sup>18</sup> Rekonstruktion und Interpretation, 260.

4. Die Darstellung, die er auf Grund dieser Voraussetzung anstrebt, ist durch ein Doppeltes charakterisiert und dadurch von den bisher vorliegenden Evangelienschriften unterschieden (V. 3): Sie beruht auf gründlicher Prüfung der Tradition („nachdem ich allem von Anfang an genau nachgegangen bin“), und sie versucht die Vorgänge *kathexēs* (der Reihe nach) darzustellen. Vergleicht man Lukas mit Matthäus und Markus, so ist in der Tat zu beobachten, daß er sich bemüht, Jesu Wirken als ein kontinuierlich fortschreitendes Geschehen darzustellen. Kontinuität ist ein Wesensmerkmal der Geschichte. Lukas will also das Auftreten Jesu als eine dem Heilsplan entsprechende Geschichte, d. h. eben in seinem Sinn als Heilsgeschichte, darstellen.

5. Wie kann durch dieses Verfahren aber die Zuverlässigkeit (*asfaleia*) des Jesuszeugnisses herausgestellt werden? Es ist deutlich geworden, daß für Lukas sowohl das Jesusgeschehen wie seine Tradierung nicht rein historisch, sondern doppelschichtig sind; deshalb kann die Zuverlässigkeit des Jesuszeugnisses nicht durch den historischen Nachweis historischer Faktizität erwiesen werden. Gewißheit kann nur eine Darstellung begründen, die die Korrespondenz dieser Folge historischer Ereignisse mit dem Heilsplan aufweist, d. h. eine heilsgeschichtliche Darstellung, die ihrerseits Glaubenszeugnis ist.

So enthält das Vorwort, verhüllt in die Sprache eines gebildeten hellenistischen Menschen, das theologische Programm des Verfassers.

#### d) Sprache und Stil

In seinem Fortgang redet das Werk eine andere Sprache, offensichtlich weithin die der überkommenen Tradition. Will man durch redaktionsgeschichtliche Analyse die Theologie des Verfassers entwickeln, so hat man auf sprachliche Kriterien dafür zu achten, wo dieser Verfasser selbst zu Wort kommt. Zwei Beobachtungen, die in einer gewissen Spannung zueinander stehen, sind dabei vor allem wichtig.

1. Der synoptische Vergleich ergibt, daß Lukas *bei der Übernahme von Markusstoff semitische Stileigentümlichkeiten tilgt*. Merkmale seines eigenen Stils häufen sich, wie nicht anders zu erwarten, im Evangelium in den Einleitungs- und Schlußpassagen der Perikopen, d. h. da, wo er die verschiedenen ihm überkommenen Überlieferungen zu einer fortlaufenden Darstellung verbindet. Und zwar verdichten sich diese Stileigentümlichkeiten besonders in der Vorgeschichte (Lk 1—2) und im Osterkapitel (Lk 24). In der Apostelgeschichte finden wir sie vor allem in den Sammelberichten über das Leben der Urgemeinde und in den Reden.

2. Andererseits weicht dieser spezifisch lukanische Stil weitgehend von dem klassischen Stil des Vorwortes (Lk 1,1—4) ab. Er ist nämlich stark von der Septuaginta geprägt. Offensichtlich setzt Lukas die Sprache der griechischen Bibel bewußt als Stilmittel ein. Er will die dem angekündigten Heilsplan entsprechende Erfüllungsgeschichte auch im Stil und in der Sprache ihrer Ankündigung in der Schrift — und das ist für ihn die Septuaginta — darstellen! So führen auch die Stilmerkmale auf die inhaltliche Intention<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Vgl. Walter Grundmann, ThHK III, 23 f.

## 2. Die lukianische Konzeption der Heilsgeschichte

### a) Die Dimension der Geschichte

1. Daß Lukas die Welt, in der Jesus auftrat und die Kirche wurde, grundsätzlich anders als Paulus und Matthäus sieht, wird deutlich, wenn wir das Bild vom Verlauf der Mission in Röm 15 neben das von der Apostelgeschichte entworfene halten.

Paulus entfaltet in Röm 15,19.23 eine apokalyptische Geschichts- und Weltanschauung: Das Evangelium ist in der östlichen Hemisphäre proklamiert; er hat „von Jerusalem aus im Kreis bis nach Illyrien die Verkündigung des Evangeliums von Christus vollendet“ (15,19); nun soll das gleiche noch in der westlichen Hälfte der Welt geschehen (15,23), und dann kommt das Ende. Jerusalem ist der Mittelpunkt, von dem alles ausging. Welt und Geschichte sind gleichsam aus der Perspektive eines Astronauten gesehen. Demgegenüber gleicht die lukianische Apostelgeschichte einem Reisetagebuch: Hier ist die paulinische Mission der Anfang eines langen geschichtlichen Prozesses, der noch nicht zu Ende ist. Lukas erfaßt die Dimension der Geschichte, wie sie bis heute der abendländische Mensch sieht.

2. Das wird noch deutlicher, wenn wir als weiteres Beispiel den geschichtlichen Rahmen der Geburt Jesu bei Lukas und bei Matthäus vergleichen. Lukas stellt die Geburt Jesu und das Auftreten des Täufers in den Rahmen der Weltgeschichte (Lk 2,1 f): Ein Erlaß des Kaisers Augustus, der die *Pax Romana* begründet hat und als Genius des Imperiums gilt, veranlaßt, daß Jesus in der Davidsstadt Bethlehem geboren wird (Lk 2,4.11). Und dann proklamiert ein Engel die Geburt in einer Terminologie, die im Imperium sonst mit Augustus verbunden wurde: „Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige (*euangelizomai*) euch große Freude, die dem ganzen Volke widerfahren wird“ (Lk 2,10). Das Engelswort gilt als *euangelizesthai*, als Verkündigung einer Freudenbotschaft für das „Volk“ — gemeint ist zunächst Israel —, darüber hinaus aber für die ganze Menschheit, insbesondere für die Armen. *Euangelia* aber waren nach der Reichsideologie die kaiserlichen Erlasse und zwar aus dem gleichen Grund, der auch hier analog auf Jesus übertragen ist: Weil der Geborene der *sotēr* (Erretter; Lk 2,14) ist, der *eirēnē* (Frieden; Lk 2,14) auf Erden bringt. Das pflegte man nämlich sonst von Augustus zu sagen (§ 36,3). So stellt Lukas Jesu Geburt in den Rahmen der zeitgenössischen Geschichte.

Damit verglichen hat der geschichtliche Rahmen der Geburtserzählung des Matthäus eine ganz andere Ausrichtung: Hier kommen drei Magier aus dem Osten als Repräsentanten des Heidentums (Mt 2,1—12), und der König Herodes (Mt 2,3—8. 13—19) steht als Repräsentant Israels gegen den „neugeborenen König der Juden“ (Mt 2,2), der, wie einst Israel, nach Ägypten gerettet wird (Mt 2,15). Matthäus kommt her aus der Weltsicht eines jüdischen Rabbi, Lukas aber aus der eines hellenistischen Menschen.

3. Allerdings ist die Weltansicht des Lukas nicht einfach die eines hellenistischen Menschen, der von Schicksalsglauben, Dämonologie und Ideologie umgetrieben wurde. Sie ist vielmehr vom AT her geklärt. Das zeigt sich deutlich, wenn Lukas z. B. das Auftreten Johannes des Täuflers im Stil der atl. Prophetenberichte in die Weltgeschichte einfügt: „Im 15. Jahr aber der Regierung des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Prokurator von Judäa und Herodes Tetrarch von Galiläa . . . und Hannas Hoherpriester war . . . , erging das Wort Gottes an Johannes, den Sohn des Zacharias“ (Lk 3,1 f). Das ist genau der Stil, in dem die atl. Prophetenbücher das Auftreten der Propheten in die Geschichte einfügen (vgl. z. B. Jer 1,2 f; 25,1; 32,1; Hes 1,1—3; Am 1,1).

4. In diese so gesehene Geschichte wird die Geschichte Jesu durch Lukas nicht nur eingezeichnet; sie wächst vielmehr aus ihr heraus. Wie sich seine Geburt in Bethlehem ergibt, weil sich „jedermann“ in seinem Geburtsort eintragen lassen muß (Lk 2,2), so kommt es zu der sein Wirken eröffnenden Taufe durch Johannes, weil „das ganze Volk getauft wurde“ (Lk 3,21).

#### b) Der Heilsplan als Aktionsplan Gottes

1. Die lukanische Konzeption des Heilsplanes begegnet besonders eindrucksvoll im Schluß des Evangeliums. Ein Grundzug des von Lukas gestalteten Osterberichts (Lk 24) ist es nämlich, daß der Auferstandene den Jüngern in den Ostererscheinungen die Einsicht erschließt, sein Ausgang wie der weitere Weg der Jünger und das Werden der Kirche seien in einem der Schrift zu entnehmenden Heilsplan vorgezeichnet.

Dreimal wird dieser Hinweis auf den Heilsplan wiederholt: V. 6 f; V. 24—27 und V. 44—49. Am Ende (V. 45—49) heißt es: „Da öffnete er ihnen den Sinn, um die Schrift zu verstehen. Und er sprach zu ihnen: So steht geschrieben, daß der Christus leiden und von den Toten auferstehen muß am dritten Tage und daß in seinem Namen Umkehr zur Vergebung der Sünden allen Völkern verkündigt werden muß, angefangen von Jerusalem. Ihr aber seid Zeugen dieser Vorgänge. Und siehe, ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch. Bleibt in dieser Stadt, bis ihr die Kraft aus der Höhe empfangen werdet!“ Diese Worte stehen an der Stelle, die bei Matthäus (28,18—20) der sogenannte Missionsbefehl einnimmt (§ 46,6 b). Anders als dort ist hier nur der letzte Satz eine Weisung an die Jünger; alles andere ist nicht Befehl, sondern Ankündigung. Lukas hat die schon in der alten Tradition 1 Kor 15,7 f vorausgesetzte Sendung durch den Auftrag des Auferstandenen in eine Ankündigung verändert, die die Leidensankündigung der synoptischen Tradition (Mk 8,31 par; 9,31 par; 10,33 f par) weiterführt.

Diese Aussage, daß der Christus leiden, sterben und auferstehen müsse, wird verlängert: So *muß* nun „allen Völkern in seinem Namen Umkehr

zur Vergebung gepredigt werden, angefangen von Jerusalem“. Dieses „es muß“ (*dei*; V. 44) versteht Lukas — wie schon vor ihm die synoptische Tradition (Mk 8,31) — weder im Sinne des Hellenismus als einen vom unabänderlichen Schicksal bestimmten Ablauf, noch im Sinne der Apokalyptik als Gottes Geschichtsplan für die Endzeit (vgl. § 19,6), sondern als Gottes Heilsabsicht, die in der Schrift angezeigt ist. Aber *bei ihm ist diese Heilsabsicht verlängert und auf die Geschichte bezogen*; sie wird bei ihm gleichsam zu einem *Heilsplan, der in der Geschichte manifest werden soll*.

Freilich ist dieser Heilsplan nicht ein Programm, das den Jüngern zur Ausführung eröffnet wird. Er wird — wie sich am Zurücktreten des Imperativs in Lk 24,45—49 schon äußerlich ablesen läßt — von Gott selbst ausgeführt. Die Jünger sind dabei nur seine Werkzeuge (vgl. Apg 9,15). Die Anweisung an sie beschränkt sich lediglich auf den nächsten Schritt: Sie sollen in Jerusalem bleiben und auf die „Kraft aus der Höhe“, den Heiligen Geist, warten. Alles weitere wird dann von Gott zur rechten Zeit ins Werk gesetzt werden.

2. Diesem Abschluß des Evangeliums entspricht die Einleitung der Apostelgeschichte (1,6—8). Auf die Frage der Jünger: „Wirst du zu dieser Zeit die Herrschaft für Israel wiederherstellen?“ erfolgt die Antwort: „Es ist euch nicht gegeben, Zeiten oder Fristen zu kennen, die der Vater in seiner Vollmacht festgesetzt hat. Ihr werdet vielmehr die Kraft des auf euch kommenden heiligen Geistes empfangen und werdet meine Zeugen sein in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde.“ Hier ist die Negation ebenso bemerkenswert wie die positive Ankündigung. Lukas verwehrt zunächst das apokalyptische Rechnen mit Fristen und Terminen sowie das Warten auf die Errichtung der messianischen Herrschaft in der Geschichte. Das bedeutet für seine Kirche: Er verwehrt das Hinstarren auf die nahe Parusie. In ganz andere Richtung soll der Blick der Jünger gehen; sie sollen darauf warten, wo und wie der Geist sie als Zeugen einsetzt. Auf diese Weise, nämlich durch die Weisung und die Kraft des Geistes, wird ein bestimmter Plan verwirklicht werden: Das Zeugnis soll in Jerusalem, in Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde ergehen (Apg 1,8).

Ganz dem entsprechend wird im folgenden der Verlauf der Mission geschildert. Sie wird nicht von den Aposteln und der Gemeinde geplant, sondern allein durch Gott, der die ihm Widerstrebenden zu seinen Werkzeugen macht. Das läßt sich besonders eindrücklich an der Darstellung der Vorgänge um die erste Taufe eines Unbeschnittenen (Apg 10,1—11, 18) zeigen. Durch Visionen wird der widerstrebende Petrus in das Haus des Cornelius gebracht (Apg 10,1—33) und dort durch das Zuvorkommen des Geistes veranlaßt, ihn zu taufen (10,44—48). Vor der Gemeinde in Jerusalem, die über diesen Schritt ungehalten ist, entschuldigt er sein



Vorgehen mit dem für die ganze Apostelgeschichte kennzeichnenden Satz: „Wenn nun Gott ihnen (nämlich den Heiden) dieselbe Gabe gegeben hat wie auch uns . . . , wer war ich, daß ich im Stande gewesen wäre, Gott daran zu hindern?“ (Apg 11,17).

In gleicher Weise erreicht schließlich Paulus das Ziel der Ankündigung von Apg 1,8, „die Enden der Erde“, nämlich Rom. Paulus kommt nach Rom nicht in der Weise, wie er es geplant und gewünscht hatte, (Apg 19,21; Röm 15,25), sondern indem er als Gefangener dorthin transportiert wird. So kommt das zustande, was die letzten Worte der Apostelgeschichte aussagen: „ . . . und (er) verkündigte das Reich Gottes“ — eben in Rom — „mit allem Freimut ungehindert“.

Nach Lukas verwirklicht sich also durch das Handeln der Jünger ein in der Schrift angezeigter Heilsplan. Er wird nicht als Programm von den Jüngern geplant und durchgeführt, sondern „von oben“ durch Christus und durch den Geist von Gott realisiert. *Die Jünger haben immer nur den nächsten Schritt zu tun*, der ihnen eröffnet und gewiesen wird. Wenn nun ihr Handeln nach der Darstellung des Lukas doch einen fortschreitenden Handlungszusammenhang, also das, was wir Geschichte nennen, ergibt, dann ist das von oben her gegeben. Hier wird also nicht ein in besonderer Weise ausgegrenztes Stück Geschichte als Heilsgeschichte deklariert; vielmehr wird disparates menschliches Handeln von einem Heilsplan her als Kontinuität und in diesem Sinne als Heilsgeschichte begriffen.

### c) Die Kontinuität der Heilsgeschichte

1. Gehen wir aber nun dieser von Lukas herausgestellten Kontinuität im Werden des Christentums anhand der *Apostelgeschichte* noch etwas genauer nach!

Daß diese Kontinuität nicht die einer historischen Entwicklung ist, wird unter anderem daran deutlich, wie Lukas in Apg 8—11 den *Übergang von der Kirche unter Israel in Jerusalem zu dem gesetzesfreien Heidenchristentum in Antiochien* darstellt. 8,4 berichtet den Ausgangspunkt: Durch die Stephanus-Verfolgung — also wieder nicht durch eine Planung der Jünger — kommt es dazu, daß Jünger missionierend durchs Land ziehen. Apg 11,19 verweist auf das vorläufige Endergebnis dieses Vorgangs: Durch einige von den Geflohenen entsteht in Antiochien die erste heidenchristliche Gemeinde. Zwischen 8,4 und 11,19 aber werden Vorgänge erzählt, die zwar sachlich als fortschreitende Linie diesem Ziel entgegenführen, die historisch jedoch in keiner Weise untereinander verbunden sind: so die Bekehrung der Samaritaner, die nicht zur jüdischen Kultgemeinschaft gehörten (Apg 8,4—25), die Taufe des äthiopischen Kämmerers, der zwar ein Gottesfürchtiger war, aber als Eunuch nicht beschnitten werden konnte (Apg 8,26—40), und schließlich die Taufe

des ersten Unbeschnittenen durch Petrus (10,1—11,18). Durch diese Vorgänge wird Schritt um Schritt die Grenze der Beschneidung durchbrochen und die Gemeinde von Jerusalem der Kirchengemeinschaft mit unbeschnittenen Getauften entgegengeführt. Lukas stellt demnach also wohl eine kontinuierliche Entwicklung dar, aber *ihre Kontinuität ist die sachliche Verwirklichung des Heilsplanes, nicht eine historisch zusammenhängende Entwicklung.*

Von hier aus wird nun auch die theologische Intention der Apostelgeschichte verständlich. Das in 1,8 aufgestellte literarische Programm, die Zeugenschaft der Jünger von Jerusalem bis an die Enden der Erde nachzuzeichnen, wird nicht in Form einer Darstellung der mannigfachen Wege der Mission eingelöst. Lukas zieht vielmehr nur eine einzige Linie, die von den Aposteln in Jerusalem über Paulus nach Rom führt. Aber ist nun in Rom „das Ende der Erde“ (1,8) erreicht? Nach Apg 28,31, dem letzten Satz des Buches, geht die Mission weiter. Paulus aber, ihr bisheriger Träger, hat das ihm nach 13,47 gesetzte Ziel erreicht; er ist zum „Licht der Heiden . . . bis zu den Enden der Erde“ geworden. Denn durch den von ihm zurückgelegten Weg von Jerusalem nach Rom hat die Kirche aus allen Völkern, die in der Pfingstgeschichte (Apg 2,11) programmatisch vorausdargestellt wurde, grundlegend Gestalt angenommen.

Die Apostelgeschichte will also nicht den Verlauf der Mission, sondern die heilsgeschichtliche Grundlinie darstellen, auf der die Kirche Gestalt annahm. Ihre Intention dabei ist, deutlich werden zu lassen, *daß nur das, was in der Verlängerung dieser Linie liegt, den Namen Kirche verdient.* Die weiterhin gültige Norm für die Kirche kann demnach nur in der Verlängerung dieser Linie gesucht werden. Sie liegt — und das ist eine Einsicht, die gegenüber vielen Fehlinterpretationen von Apg 1—6 entscheidend wichtig ist — keinesfalls in einer für alle Zeiten normativen Ursituation. Die Gestalt der Urgemeinde ist für Lukas nicht die für alle Zeiten gültige Norm der Gemeindebildung.

Diese Grundlinie des Lukas ließe sich am angemessensten kennzeichnen mit: *Kontinuität im Fortschreiten.* In der Apostelgeschichte ist das wichtigste „Fortschreiten“ das Aposteldekret (15,28 f). Durch dieses Dekret wird ein für allemal die Freiheit der Heidenchristen gegenüber dem Gesetz entschieden. Was nach den paulinischen Briefen erst in einer langen Auseinandersetzung und gegen gefährliche Rückfälle durchgesetzt wurde, wird nach der zweifellos ungemein vereinfachenden und schematisierenden Darstellung des Lukas durch das Aposteldekret als Abschluß der eben charakterisierten heilsgeschichtlichen Entwicklung von Jerusalem nach Antiochien ein für allemal entschieden<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Nach Conzelmann, *Mitte der Zeit*, 196, hätte Lukas in der Apostelgeschichte zwei heilsgeschichtliche Stufen, die durch Apg 15 getrennt sind, darstellen wollen. Aber

2. Auch in seinem Evangelium ist Lukas sichtlich um Kontinuität des Dargestellten bemüht. Während Matthäus die Tradition thematisch ordnet, bemüht sich Lukas durch Rahmung der Perikopen, den Eindruck eines zusammenhängenden Fortschreitens des Wirkens Jesu zu vermitteln. Er erweckt den Eindruck eines kontinuierlichen Weges Jesu von Galiläa zur Passion in Jerusalem (Lk 23,5).

Und zwar verläuft auch dieser Weg *in fortschreitenden Phasen bzw. Stufen*. Die erste Phase ist die Wanderpredigt in Galiläa. In 4,14 f gestaltet Lukas das Summarium über Jesu Hervortreten in Galiläa (Mk 1,14) zur Ankündigung darüber um, daß Jesus umherziehend in den Synagogen Galiläas lehren werde. Diese erste Stufe beginnt, indem Jesus mit einer programmatischen Predigt in der Synagoge von Nazareth an die Öffentlichkeit tritt (Lk 4,16—30). Der folgende Bericht über die Wirksamkeit in Galiläa (4,31—9,50) ist aus ursprünglich nur lose aneinandergereihten Perikopen der Markus-Überlieferung entstanden, die Lukas durch geschickte redaktionelle Rahmenbemerkungen (z. B. 4,38.40.42) zu einem kontinuierlich fortschreitenden Geschehensablauf zusammengefügt hat.

In Lk 9,51 schließt dieser Weg durch Galiläa mit den Worten: „Es geschah aber, als sich die Tage seiner Aufnahme erfüllten, da richtete er sein Angesicht darauf, nach Jerusalem zu wandern“. Diese Bemerkung leitet über zur zweiten Phase, dem sogenannten *lukanischen Reisebericht*, der von 9,51 bis 19,27 reicht. Die ihn tragende Vorstellung eines Zuges von Galiläa nach Jerusalem haftet von Hause aus nicht an den hier zusammengestellten Perikopen aus Q und aus der lukanischen Sonderüberlieferung; sie ist durch redaktionelle Bemerkungen eingetragen (13,22.33; 17,11; 18,31.35). Die verwendeten Perikopen unterstützen den Eindruck des Unterwegsseins nur dadurch, daß sie Jesus mehrfach als den Weiterziehenden oder als den Gast zeigen (9,56 f; 10,1.38; 11,37; 14,1; 15,1 f; 19,5.11). Der Reisebericht verfolgt das schriftstellerische Ziel, Jesus in Kontinuität von Galiläa nach Jerusalem zu führen. Er will ihn insbesondere als den zeigen, der seiner *analēmpsis*, seiner Hinaufnahme (9,51), durch Leiden hindurch entgegengeht.

An der letzten Phase, der Zeit in Jerusalem (19,28—24,53), ist Lukas vor allem wichtig, daß Jesus beim Einzug in Jerusalem als König begrüßt wird; und zwar nicht (wie Mt 21,9) vom Volk, sondern von seinen Jüngern (19,37). Wenn er von da an täglich „im Tempel lehrt“ (19,47), so

---

vielleicht entspricht es der Intention des Lukas besser, nur von einem stetigen Fortschreiten der Heilsgeschichte zu sprechen. Dann wäre Apg 15 der vorläufige Zielpunkt der mit der Heidenmission in Antiochien (Apg 11,20 f) einsetzenden Entwicklung, von dem aus sich dann wiederum ein weiteres Fortschreiten vollzieht.

ist damit das Ziel seines Erdenweges erreicht, das zugleich Ausgangspunkt für das Werden der Kirche ist (Apg 2,46; 3,1; 5,42).

3. Der Zeit Jesu aber geht bereits eine andere heilsgeschichtliche Epoche vorher. Auf sie verweist die lukanische Fassung des sogenannten Stürmerspruchs Lk 16,16 (par Mt 11,12 f): „Das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes; von da an wird die Herrschaft Gottes verkündigt, und jeder drängt sich in sie hinein.“ Demgemäß läßt er das öffentliche Hervortreten Jesu mit der programmatischen Proklamation beginnen: „Heute ist dieses Schriftwort (Jes 61,1 f) vor euren Ohren erfüllt“ (Lk 4,21), — nämlich dadurch, daß nunmehr der heilige Geist auf Jesus ruht und die Heilszeit anbricht (Lk 4,17 f). Und entsprechend wird Jesus bereits als Kind im Tempel vom greisen Simeon begrüßt, dem „der heilige Geist geweissagt hatte, daß er den Tod nicht sehen werde, bevor er nicht den Messias des Herrn gesehen hätte“ (Lk 2,26). Gerade die Simeon-Perikope macht deutlich, daß die Erscheinung Jesu unmittelbar an die vorhergehende Heilsgeschichte anknüpft. Darüber hinaus zeigt sie, daß das entscheidende Merkmal des wahren Israel, dessen Geschichte in dieser Weise ebenfalls in Kontinuität auf die Erscheinung Jesu hinführt, der Geist der Prophetie ist. Letzteres stellt neben Lk 2,26 auch die Stephanus-Rede (Apg 7) heraus, wenn sie das Widerstreben der Juden gegen die christliche Mission mit dem Widerstreben ihrer Väter gegen die Propheten vergleicht und zu dem Schluß kommt: „Ihr widerstrebt allezeit dem heiligen Geist, wie eure Väter, so auch ihr!“ (Apg 7,51).

#### d) Epochen der Heilsgeschichte

So zeichnen sich bei Lukas drei einander folgende Epochen der Heilsgeschichte, d. h. drei Epochen einer nach dem Heilsplan Gottes fortschreitenden Kontinuität, ab. Ihr Hauptmerkmal ist das jeweils *unterschiedliche Geisteswirken*.

Auf das *Wirken des Geistes durch die Propheten*, das sich bis zu Johannes dem Täufer durchhält — nach rabbinischer Auffassung war es dagegen bereits mit Esra erloschen<sup>21</sup> —, folgt eine *Konzentration allen Geisteswirkens auf Jesus* und darauf wiederum das generelle *Wirken des Pfingstgeistes in der Gemeinde*<sup>22</sup>.

Lukas grenzt diese kontinuierlich aufeinanderfolgenden drei Epochen durch eindeutige Einschnitte voneinander ab, so daß das Fortschreiten deutlich wird. Um die heilsgeschichtliche Abfolge herauszuarbeiten, wird — und zwar entgegen der historischen Kontinuität! — vor der Taufe Jesu durch Johannes (Lk 3,21 f) dessen Gefängennahme berichtet, die

<sup>21</sup> Vgl. Rudolf Meyer, ThW VI, 817 f.

<sup>22</sup> Dieses Bild hatte im wesentlichen bereits Heinrich von Baer in seiner Dissertation von 1926 (§ 48 Lit.) herausgearbeitet.

sein Wirken beendete (Lk 3,18—20). Ebenso werden — entgegen der paulinischen und johanneischen Darstellung — die Ostererscheinungen des Auferstandenen nach 40 Tagen (Apg 1,3) durch die Himmelfahrt abgeschlossen, und nach einer zehntägigen Pause beginnt das Wirken des Pfingstgeistes (Apg 2,1—13).

Welche Art des Geisteswirkens ist nun jeweils den einzelnen Epochen zugeordnet? In Israel sind es zunächst immer nur einzelne, die Propheten, die aktuell vom Geist erfaßt werden. An Pfingsten aber wird die Verheißung der allgemeinen Geistverleihung (Joel 3,1—5) erfüllt: „Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch“ (Apg 2,17). Von diesen Formen der Geistbegabung vorher und nachher aber hebt sich die Geistbegabung Jesu ab.

Während Matthäus und Markus nur sehr wenig über Jesus und den Geist sagen, tritt Jesus bei Lukas schon in den Erdentagen als der Herr des Geistes hervor. Nach Lk 1,35 wird er aus dem Geist gezeugt: seine geschichtliche Existenz kommt wurzelhaft aus dem Geist. Seit seiner Taufe ist er „voll des Geistes“ (Lk 4,1), d. h. er ist dauernd mit ihm erfüllt, während von den Propheten wie von den Aposteln lediglich ein Ergriffenwerden vom Geist ausgesagt wird (Lk 1,15.41.67; Apg 2,4; 4,8.31; 9,17; 13,9). Jesus beginnt seine Wirksamkeit in Galiläa „in der Kraft des Geistes“ (Lk 4,14) und zitiert daher bei seiner Antrittspredigt (4,18) Jes 61,1: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat.“ So ist er das Subjekt des Geistes<sup>23</sup>. Durch seinen exklusiven Geistbesitz besiegt er den Satan (Lk 4,13), der sich zurückzieht, bis er zu Beginn der Passion wieder hervortritt (22,3).

Weil Jesus Herr des Geistes ist, wird er sinngemäß nach seiner Auferstehung für seine Gemeinde zum Spender des Geistes (Lk 24,49; Apg 2,33). Dies kündigt sich schon in seinem Erdenwirken an. Während Jesu Heilungen nicht auf den Geist (so Mt 12,28), sondern auf den Finger Gottes (Lk 11,20) zurückgeführt werden, verheißt er den Betern nicht gute Gaben (Mt 7,11), sondern den heiligen Geist (Lk 11,13). Damit ist angezeigt, daß die Zeit Jesu nicht einfach chronologisch durch die Zeit der Kirche abgelöst wird, sondern daß sie sich vielmehr im *Heilswirken des Erhöhten in der Kirche fortsetzt*.

#### e) Das Problem des Abstands

Lukas hat als erster das erfaßt, was man seit *Lessing* den „garstigen Graben“ nennt. Zwar hatten die Jünger nach Ostern schon sehr früh zwischen der Situation Jesu und der Situation der Kirche unterscheiden gelernt (§ 24,2); Lukas jedoch erfaßt diesen Unterschied als geschichtlichen Abstand. Für ihn stellt sich ganz elementar die Frage, was das ab-

<sup>23</sup> Eduard Schweizer, ThW VI, 402.

geschlossene Erdenwirken Jesu für die sich geschichtlich von ihm entfernende Gemeinde, die im Geist lebt, bedeutet.

Die Verbindung zwischen dem Inhalt des Evangeliums und dem Werden der Kirche wird nach Lukas durch die Ankündigung des Zeugniums der Jünger hergestellt. Während nach Mt 28,20 die Jünger Jesu Worte lehrend weitergeben sollen, sollen sie nach Lk 24,48 f *seinen Weg als die Realisierung des der Schrift zu entnehmenden Heilsplanes verstehbar bezeugen*. Dieses Zeugnis wird überführend wirken, wenn sich mit ihm das Zeugnis des Geistes verbindet (Apg 5,32).

Diese Bezeugung des Weges Jesu ist kerygmatisch unterschiedlich ausgerichtet. Einmal wird in der *Missionspredigt* von Jesu Weg her das Volk Jerusalems zur Umkehr und die Heiden zum Glauben gerufen (Apg 5,30—32; 10,34—43). Zum anderen wird aber auch in der *Gemeindesituation* auf Jesu Weg verwiesen. Letzteres geschieht in der von Lukas zusammengestellten Abschiedsrede Jesu (Lk 22,21—38). Sie warnt die Jünger am Anfang vor dem Verrat (Lk 22,21 ff) und am Ende vor der Verleugnung (22,34); dazwischen ruft sie zum Dienen (V. 26 f) und zum Ausharren in den Anfechtungen (V. 32) auf. Die Jünger sollen also — so ließe sich der Skopus dieser Rede zusammenfassen — Jesu Weg gehen. Er ist dabei für sie nicht Vorbild, wohl aber markiert sein Weg die Spur, der sie nachfolgen sollen. Alles liegt daran, daß sie in dieser Spur bleiben.

Dieser Betonung des Weges Jesu entspricht es, wenn Lukas gelegentlich das in der hellenistischen Geschichtsschreibung beliebte Prinzip der Synkrisis, d. h. der Vergleichung, — man könnte auch sagen: der geschichtlichen Analogie — verwendet, um den Weg der Jünger vom Weg Jesu her zu erklären. So werden das Martyrium des Stephanus in Analogie zur Passion Jesu (Apg 6,10—15; 7,54—60) und der Prozeß des Paulus in Analogie zum Prozeß Jesu (Apg 22,30—23,9; 24,1—27) dargestellt. Apostel und Missionare erscheinen gleich ihrem Herrn als die Umherziehenden, durch die Gott die Menschen besucht, und dieses Kommen bedeutet beidemale das Heute des Heilswiderfahrnisses (Lk 3,22 [D]; 4,21; 5,26; 19,5,9; 23,43; Apg 10,25).

Dieser Aspekt prägt andererseits auch die Darstellung des Wirkens Jesu. Sein Auftreten in der Synagoge von Nazareth wird z. B. dem seiner Jünger in den Synagogen Kleinasiens nachgebildet (Apg 14,1—6; Lk 4, 16—30). Seine Auseinandersetzung mit den Pharisäern ist auf das allgemein Menschliche hin typisiert, wenn diese als Typen des selbstgerechten moralischen Menschen gezeichnet werden (Lk 20,20 f; vgl. Apg 2,36). Und die Darstellung des Leidens Jesu gewinnt bei Lukas Züge des vorbildhaften Martyriums (Lk 22,43 f; 23,46).

In derselben Linie liegt es, wenn Jesu Beten ungleich stärker als in der Parallelüberlieferung betont wird (Lk 3,21; 9,28 u. a.) und wenn die Versuchungsgeschichte ihn als den zeigt, der die Anfechtung bestand

(Lk 4,13), die den Weg seiner Jünger umgeben wird (Lk 22,28)<sup>24</sup>. Aus alledem ergibt sich, daß der Weg Jesu für Lukas nicht, wie *Hans Conzelmann* meinte, Mitte der Zeit, sondern eher Anfang und Grundlegung der Verwirklichung von Gottes Heilsplan ist<sup>25</sup>.

### 3. Die Eigenart der lukanischen Christologie

#### a) Der Heiland (*sotēr*) der Armen und der Sünder

1. Jesus ist für Lukas der durchziehende Fremde, der Gast, durch den Gott bei den Menschen *einkehrt*. Dieses Einkehren bedeutet Heil. Als Gast kommt Jesus — was bei Matthäus undenkbar wäre — auch in die Häuser der Pharisäer und bemüht sich um sie (Lk 7,36; 11,37; 14,1). Vor allem aber geht er als Gast zu den Sündern (Lk 15,1 f; 19,1—5). Wo immer er aufgenommen wird, gilt das Wort, mit dem die Zachäuserzählung schließt: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren“ (Lk 19,9).

Jesus bemüht sich also nach Lukas — und das entspricht auch dem historischen Sachverhalt — nicht nur um eine Gruppe, sondern um alle. Er geht in die Häuser der Sünder und in die der Pharisäer.

2. Der Ansatz von Jesu Wirken ist für Lukas seine Stellung zu den Armen und zu den Reichen, genauer gesagt, zu dem Problem *arm und reich*. Abgesehen vom Jakobusbrief wird dieses Problem nirgends im NT so eingehend verhandelt wie im Lukasevangelium. Im Magnifikat wird Jesus mit der atl. formulierten Ankündigung eingeführt: „Er hat die Mächtigen von ihren Thronen gestürzt und die Niedrigen erhöht. Die Hungernden hat er mit Gütern gefüllt, und die Reichen läßt er leer ausgehen“ (Lk 1,52 f). Hiernach wäre von Jesus der generelle soziale Umsturz zu erwarten.

Die erste Seligpreisung (Lk 6,20b) scheint dies zu bestätigen, wenn sie einfach „den Armen“ ohne irgendwelche Näherbestimmung (vgl. Mt 5,3) das Heil zuspricht. Daß wirklich die Armen im unmittelbaren Wortsinne gemeint sind, unterstreicht das nur bei Lukas anschließende „Wehe“ über die Reichen (Lk 6,24). Wie beides, die Seligpreisung der Armen und der Weheruf über die Reichen, gemeint ist, erläutern eine Reihe von Gleichnissen über reich und arm, die Lukas einer Sonderüberlieferung

<sup>24</sup> Beides, der angefochtene wie der betende Jesus als Wegbereiter der Gemeinde bei Lukas, wurde in den letzten Jahren monographisch behandelt. Zum ersteren vgl. Frieder Schütz, *Der leidende Christus*, 1969, zum letzteren Wilhelm Ott, *Gebet und Heil*, 1965.

<sup>25</sup> „Mitte der Zeit“ war die Geschichte Israels einschließlich der der Kirche erst für Irenäus. Für Lukas dagegen ist das AT die Ansage des Heilsplanes, die Erscheinung Jesu aber seine beginnende Realisierung. Zum Vergleich Lukas/Irenäus vgl. Goppelt, *Christentum und Judentum*, 304 f.

entnimmt: das Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lk 12,16—21) und das von Lazarus und dem Reichen (Lk 16,19—31). Wieviel Lukas an diesen Traditionen gelegen ist, zeigt seine Bearbeitung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter. Er wendet dieses Gleichnis (Lk 16,1—7) entgegen seinem ursprünglichen Sinn ebenfalls auf die Frage des Besitzes und seiner Gefahren an, indem er ihm eine Reihe von Logien zu diesem Thema anfügt (Lk 16,9—13).

An keiner dieser Stellen aber vertritt Lukas, wie man nach dem Magnifikat erwarten könnte, einen Ebionitismus. Nirgends, auch nicht in 16, 19—31, bringt er die Vorstellung ein, Jesus habe lediglich eine Umkehrung der sozialen Situation verkündigt. Der Reiche geht nicht einfach deshalb verloren, weil er reich ist, und der Arme wird nicht deshalb selig, weil er arm ist. Durchweg gilt vielmehr das Urteil, das in der Einleitung und dem Schluß des Gleichnisses vom reichen Kornbauern formuliert wird (Lk 12,15.21): Das Leben verfehlt, wer meint, von dem leben zu können, was er sich selbst beschafft! Lukas stellt dieses Kriterium für das Verhältnis des Menschen zu Gott in Antithese zu der gängigen Auffassung der hellenistischen Welt heraus. Denn dort entscheidet es sich an der Stellung des Menschen zur Selbstmächtigkeit und zur eigenen Gerechtigkeit nach dem Gesetz, ob der Weg zum Leben gefunden oder verfehlt wird. Weil es also bei der Frage „reich und arm“ um den Weg zum Leben und damit um das Verhältnis zu Gott geht, hören wir im Lukasevangelium nirgends, daß sich Jesus nun etwa Armen unmittelbar zugewandt hätte, wohl aber, daß er sich der „Sünder“ annahm<sup>26</sup>.

3. *Die Sünder werden bei Lukas nicht so sehr wie bei Matthäus und bei Markus durch Versagen gegenüber dem Gesetz, als vielmehr durch ihr Versagen gegenüber dem Besitz charakterisiert.* Typen der Sünder sind nicht nur kleine Zöllpächter oder Dirnen, sondern Menschen, die in den Fragen des Besitzes versagt haben: der Oberzöllner Zachäus hat ihn ungerecht zusammengerafft (Lk 19,8), der verlorene Sohn hat ihn verschleudert (Lk 15,13.30), und beide haben darüber ihr Leben wie die mitmenschliche Gemeinschaft verfehlt; entscheidend aber ist: beide sind auf diese Weise Gott entlaufen!

Wie Jesus sich der Sünder annimmt, das erklärt Lk 15, das wohl für Lukas charakteristischste Kapitel, anhand der Gleichnisse vom Verlorenen. Durch diese Komposition von drei Gleichnissen läßt Lukas Jesus die in 15,1 f redaktionell dargestellte Situation erklären: Jesus setzt sich mit den Sündern, den Menschen, die Gott entlaufen sind, an den Tisch, und die Tischgemeinschaft mit ihm bedeutet für sie die Freude der Heim-

<sup>26</sup> Lk 5,1—11,27—32; 7,36—50; 15,1—32; 18,9—14; 19,1—10; 23,39—43. Alle diese Perikopen sind, bis auf 5,27—32, lukanisches Sondergut!



kehr zu ihrem Schöpfer. In dieser Weise wird Jesus nach Lukas *sotēr* der Sünder, und nur auf diesem Weg werden Arme zu selig zu preisenden Armen.

Ein Zug verdient dabei besondere Beachtung. Nach den Rahmenangaben (15,2) sind die Gleichnisse in Lk 15 ebenso wie die in Lk 7,41—43 und 18,9—14 nicht Sündern, sondern Gerechten erzählt. Die Gerechten werden durch diese Gleichnisse wie der Bruder des verlorenen Sohnes eingeladen, zu der Gemeinschaft Jesu mit den umkehrenden „Sündern“, über die sie murren (Lk 7,39; 15,28), hinzuzukommen.

So zeigt Lukas Jesus als den *sotēr*, der sich den Sündern, den Gott entlaufenen Menschen, zuwendet und die Gerechten dazu einlädt, um sie alle zu selig zu preisenden Armen zu machen.

4. Das Evangelium entfaltet in alledem, was Lk 2,11 ankündigt: „Euch ist heute der *sotēr* geboren.“ Jesus wird durch die Darstellung seines Wirkens als das gekennzeichnet, was Augustus sein wollte und in ganz anderer Weise auch war. Die Erzählungen Lk 7,36—50 und Lk 19,1—10 erklären, wie die in Lk 1,62 f verheißene Veränderung der gesellschaftlichen Situation zustande kommt. Der Oberzöllner Zachäus erklärt: „Siehe, Herr, die Hälfte meines Vermögens gebe ich den Armen und wenn ich jemand übervorteilt habe, gebe ich es vierfach zurück“ (Lk 19,8). *Jesus bringt demnach die Veränderung auch der sozialen Verhältnisse, indem er das Verhältnis des Menschen zu Gott und damit zu seiner gesamten Umwelt verändert.*

Das gleiche wird durch die in diesem Zusammenhang notwendig auch zu nennenden lukanischen Sammelberichte über die sogenannte Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde dokumentiert (Apg 2,42—47; 4,32—35). Jesus bringt nicht nur eine neue Einstellung für den einzelnen, sondern eine neue soziale Situation. Diese neue soziale Situation aber entsteht nicht durch eine Änderung der Strukturen der Gesellschaft, sondern dadurch, daß in der Gemeinde der Glaubenden die Freiheit dazu entsteht, dem anderen auch wirtschaftlich Notwendiges zur Verfügung zu stellen, wenn die Situation es fordert. Diese Freiheit ist möglich, wo die Glieder der Gemeinde einander zugewandt sind und sich als neue Menschen sehen. Daß diese Gemeinde in ihrer jeweiligen Weltsituation auch eine Aufgabe an den Strukturen der Gesellschaft hat, ist eine notwendige Folgerung aus diesem Ansatz, aber nicht der Ausgangspunkt.

## b) Die Deutung des Sterbens Jesu

1. Während der in manchem so verwandte Hebräerbrief Jesu Weg auf das sühnende hohepriesterliche Selbstopfer zuspitzt, wird von Lukas eine Sühnebedeutung des Sterbens Jesu nur in zwei formelhaften Wendungen am Rande erwähnt. Die eine steht in Apg 20,28 und nimmt die traditio-

nelle Loskaufformel (1 Petr 1,18 f) auf, die andere findet sich im Kelchwort des Einsetzungsberichtes Lk 22,19 f und enthält ebenfalls traditionelles, liturgisch geprägtes Gut.

Diesem spärlichen Befund entsprechen weitere Beobachtungen. Die atl. Grundstelle vom Sühnetod Jesu, Jes 53, wird zwar in Lk 22,37 und Apg 8,32 f ausdrücklich zitiert, aber die Sühneaussage wird dabei nicht aufgenommen. Noch auffallender ist, daß das Wort vom Lösegeld (Mk 10,45), neben dem Kelchwort Mk 14,24 die zweite Markus-Stelle, die vom sühnenden Sterben Jesu spricht, in Lk 22,26 f ohne die Wendung vom Lösegeld (*lytron*) aufgenommen wird. Das Logion lautet hier: „Siehe, ich bin in eurer Mitte als der Dienende.“ Diese sekundäre Formulierung ist nun freilich nicht durch redaktionelle Bearbeitung von Mk 10,45, sondern aus einer Sonderüberlieferung entstanden<sup>27</sup>. Aber es ist doch anzunehmen, daß Lukas diese Sonderüberlieferung bewußt an die Stelle des Lösegeldwortes setzte.

So hat Lukas insgesamt die Sühnedeutung des Sterbens Jesu zwar nicht getilgt, aber doch an den Rand gedrängt und sie für seine theologische Konzeption nicht relevant gemacht.

2. Wie stellt sich Jesu Sterben nun aber für Lukas dar? Wie wir sahen, ist Jesu Wirken für ihn ein kontinuierlicher Weg, und daher ist das Sterben nicht ein selbständiger Akt, sondern nur ein Durchgangsstadium auf diesem Weg, den Lukas insgesamt im Sinne der von ihm in Apg 2,33 ff; 13,37 f aufgenommenen alten Erhöhungschristologie sieht. Als solches Durchgangsstadium hat Jesu Sterben für ihn eine *doppelte Bedeutung*.

Einmal wird an ihm die *Schuld der Vertreter des Judentums* in Jerusalem offenkundig. Mit Jesu Tötung haben sie ihr Widerstreben gegen Gottes Zuwendung und Anspruch besiegelt (Apg 7,52). Aber — das ist wiederum ein Lukas eigentümlicher Zug — sie haben es unwissend getan (Lk 23,34; Apg 3,17). Deshalb werden sie in den Missionspredigten der Apostelgeschichte (Apg 2,22 f. 38; 3,19) zur Umkehr gerufen. Dieses Verhalten der Juden wird freilich — und darin unterscheidet sich Lukas von Johannes — nicht als repräsentativ für die Menschheit verstanden, ja zuweilen nicht einmal repräsentativ für ganz Israel. Die Missionspredigt in der Diaspora-Synagoge etwa berichtet es lediglich als Vergehen jener in Jerusalem: „Denn die Bewohner Jerusalems und ihre Oberen haben, unwissend urteilend, die Worte der Propheten, die jeden Sabbat vorgelesen werden, erfüllt und, obgleich sie nichts Todeswürdiges an ihm fanden, Pilatus gebeten, daß er hingerichtet würde“ (Apg 13,27).

<sup>27</sup> Vgl. Jürgen Roloff, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X.45 und Lk. XXII.27), NTSt 19 (1972/73), 55 ff.

Hier wird nun gleichzeitig die andere positive Bedeutung des Sterbens Jesu sichtbar. Sie besteht darin, *daß es zu Gottes Heilsplan gehört*. Den Jüngern auf dem Weg nach Emmaus, die resignierend meinten: „Wir aber hofften, er sei der, der Israel erlösen sollte“ (Lk 24,21), wird erklärt: „Mußte nicht der Christus dieses leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,26) Das bedeutet in soteriologischer Hinsicht: Die Vergebung, die Jesus in den Erdentagen durch seine Zuwendung vermittelte, wird nun von seiner Auferstehung her allen angeboten: „Durch diesen wird euch Vergebung der Sünden verkündigt!“ (Apg 13,38) Sie ist weiterhin an die Zuwendung von Jesu Person gebunden, aber sie wird nicht besonders durch ein sühnendes Sterben gerechtfertigt.

3. Den Grund für diese theologische Lücke wird man darin zu suchen haben, *daß für Lukas der Sinaibund und seine Rechtsordnung keine Rolle spielen*. Weil das so ist, darum versteht er das neue Heil nicht als Durchbruch durch die Rechtsordnung Gottes, die den Anspruch auf Sühne erhebt, sondern nur als Realisierung des verheißenen Heilsplanes.

4. So ist Jesu Sterben für Lukas insgesamt ein integrierendes Stück des Christusweges, durch das die Schuld der Juden, vor allem aber Gottes Zuwendung zu den Menschen kund wird. Die Sühnebedeutung tritt zurück, einerseits weil Lukas vor allem missionarisch redet, andererseits und vor allem aber, weil er Jesu Weg nicht wie Paulus und die übrigen judenchristlichen Autoren des NT auf die Rechtsordnung des Sinaibundes bezieht. Letzteres wird deutlich, wenn wir der lukanischen Auffassung über das Verhältnis Jesu und der Kirche zu Israel nachgehen.

#### 4. Jesus — Israel — die Kirche

##### a) Israel

Häufig wurde in der Diskussion die Meinung laut, für Lukas sei das Christentum letztlich nichts anderes als wahres Judentum<sup>28</sup>. Darin steckt ein beachtliches Wahrheitsmoment, allerdings nur dann, wenn man „Judentum“ im Sinne des Lukas versteht.

1. Israel ist für Lukas nicht wie für Paulus das Volk der Verheißung, das unter dem Sinaibund verschlossen ist (Röm 9,4). Lukas redet, wie soeben festgestellt, nie vom Sinaibund. An den drei Stellen, die einen Bund mit Israel erwähnen, ist die den Erzvätern gegebene Verheißung, der Abrahambund, gemeint (Lk 1,72; Apg 3,25; 7,8).

2. Auf die Frage nach der Bedeutung dieses Bundes für Israel antwortet Lukas: Weil ihren Vätern die Verheißungen gegeben wurden, wird den Juden zuerst vor allen anderen Völkern zunächst durch Jesus

<sup>28</sup> So z. B. Holtzmann, Theol. I, 538 f; Haenchen, Meyer-K zu Apg 22,2—21.

und nach Ostern durch seine Boten die Erfüllung der Verheißung, der Anbruch des Heils, verkündigt: „Ihr seid die Söhne der Propheten und des Bundes, den Gott mit euren Vätern gestiftet hat, indem er zu Abraham sagte: ‚Durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden!‘ Für euch zuerst hat Gott seinen Knecht erweckt und ihn gesandt, euch zu segnen“ (Apg 3,25 f).

Demgemäß ist das lukanische Geschichtswerk von der Antrittspredigt Jesu in Nazareth (Lk 4,25 ff) bis zur Verkündigung des Paulus vor den Juden in Rom (Apg 28,25—31) ständig an dem Grundsatz orientiert: Das in Jesus erschienene Heil wird zuerst den Juden und dann den übrigen Völkern angeboten (Apg 13,46). Dieser Grundsatz, den auch Paulus vertritt (Röm 1,16), gilt für Lukas (anders als für Matthäus) bereits für Jesu Erdenwirken (Lk 4,24) und im Grunde, wenn auch unausgesprochen, bereits vom AT und der Väterverheißung.

3. Aus all dem folgt: Israel ist für Lukas von vornherein Volk unter Völkern, dem lediglich *zuerst* Gottes Offenbarung widerfahren ist. Deshalb ist bei Lukas nicht wie bei Matthäus (§ 46,6) von einer Aufhebung des Bundes die Rede. Das Ende des Weinberggleichnisses wird z. B. in Lk 20,16 keineswegs besonders betont. Israels Verhalten gegenüber Jesus und dem Evangelium ist nicht repräsentativ, sondern exemplarisch. Weil Israel im Grunde immer nur als das zuerst von Gottes Heilswendung betroffene Volk, nicht aber als das in Gottes Bund vom Sinai eingeschlossene Volk im Blick steht, *ist die Kirche die Fortsetzung des frommen Israel.*

#### b) Die Kirche als die Fortsetzung des frommen Israel

Von dem Israel, das einst die Propheten ablehnte und nunmehr Jesus und die Apostel ablehnt, heben sich jene Israeliten ab, die die Verheißung ebenso wie ihre Erfüllung aufnehmen. Es sind nur wenige (Lk 13,23). Daß Jesus und die Kirche sich kontinuierlich an diese wenigen anschließen, wird an der ganzen Konzeption des lukanischen Geschichtswerkes immer wieder ersichtlich.

Im Namen dieser wenigen, also im Namen des wahren Israel, wird Jesus bereits als Kind von Simeon und Hanna begrüßt, und zwar im Tempel (Lk 2,25—32.37). Dort, „im Hause seines Vaters“, finden die Eltern den 12jährigen (Lk 2,49). Entsprechend führt abschließend der Einzug Jesu in Jerusalem und damit sein ganzes Erdenwirken in den Tempel (Lk 19,47). Das Evangelium schließt mit der Bemerkung „und sie waren beständig im Tempel und lobten Gott“ (24,53). Von dem Lehren der Apostel im Tempel geht dann die Sammlung der Kirche aus (Apg 2,46; 3,1; 5,12). Auch Paulus bekennt sich bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem zu diesem vom Tempel ausgehenden Christentum (Apg 21,20—24; 24,27 f). *Lukas läßt also die Kirche in geschicht-*

*licher Kontinuität aus dem frommen Israel hervorwachsen, das im Tempel den Trost Israels erwartet.*

Er vermittelt auch auf diese Weise der Kirche ein geschichtliches Selbstverständnis und gibt ihr gegenüber der hellenistischen Welt ein wichtiges *apologetisches Argument* an die Hand: Das Christentum ist nicht — wie man (nach Sueton, Nero 16) dort behauptet — „ein neuer gemeingefährlicher Aberglaube“; es ist vielmehr die Vollendung der uralten israelitischen Religion. Vor dem römischen Prokurator verteidigt sich Paulus: „Ich diene dem Gott der Väter!“ (Apg 24,14). Und den Juden in Rom erklärt er: „Um der Hoffnung Israels willen trage ich diese Ketten“ (Apg 28,20).

### c) Jerusalem

In keinem Evangelium wird Jerusalem so oft und so betont erwähnt wie bei Lukas. Weil er das Kommen des Heils in einem geschichtlichen Prozeß darstellt, verbindet er es auch mit geschichtlichen Orten. Jerusalem steht dabei einerseits positiv und andererseits negativ im Blick.

1. Die positive Bedeutung Jerusalems fällt weitgehend zusammen mit der soeben besprochenen Bedeutung des Tempels. Jerusalem ist Ziel des Erdenweges Jesu und Ausgangspunkt für das Werden der Kirche. Jesus muß in Jerusalem sterben (Lk 13,33), und die Jünger müssen nach seinem Ende in Jerusalem bleiben, um dort den Geist zu empfangen (Lk 24,49; Apg 1,4). Deshalb beschränkt Lukas auch die Ostererscheinungen auf den Raum in und bei Jerusalem (Lk 24,13.18.33.52). Beginnend von Jerusalem aus muß die Missionierung der Völkerwelt erfolgen (Lk 24,47; Apg 1,8). Die Kirche wächst konzentrisch von Jerusalem aus, indem die neugegründeten Gemeinden jeweils Kirchengemeinschaft mit der Jerusalemer Urgemeinde herstellen (8,14—25; 11,22; 12,25; 13,13). Das christliche Jerusalem übernimmt für Lukas jedoch nicht die autoritäre Stellung und die Jurisdiktionsgewalt, die das jüdische für die Diaspora hatte. Der Weg geht vielmehr von Jerusalem nach Rom. Vielleicht will Lukas dadurch andeuten, daß hinfort Rom einen ähnlichen Mittelpunkt bilden soll wie bisher Jerusalem und, darüber hinaus, daß Rom dasselbe Geschick droht wie Jerusalem. Denn Jerusalem ist nicht nur die Stadt, in der sich die entscheidende Wende, Jesu Ausgang und der Anfang der Kirche, vollzieht, sie wird durch diese Vorgänge auch in besonderer Weise verantwortlich.

2. Kein anderer ntl. Schriftsteller verweist so nachdrücklich auf die Zerstörung Jerusalems wie Lukas. Außer den gemein-synoptischen Worten Lk 13,34 f par Mt und 21,20—24 par finden sich im lukanischen Sondergut noch folgende Stellen: 13,1—5; 19,14.27; Apg 6,14 und vor allem die Rahmung der Passionsgeschichte durch zwei Worte, die das

bevorstehende Gericht über die Stadt ansagen, Lk 19,41—44 (Jesus weint über Jerusalem) und Lk 23,27—31 (das Volk weint, im Gegensatz zu der Priesterhierarchie, über Jesu Ende).

Im Mittelpunkt der Tempelrede schließlich steht die Ankündigung: „Denn dies sind die Tage der Vergeltung, zu erfüllen alles, was geschrieben steht“ (Lk 21,22). Dabei tritt in Lk 21,20 f an die Stelle des eschatologischen „Greuels“ (par Mk 13,14; Mt 24,15), der Verödung des Tempels, das geschichtliche Ereignis der Belagerung der Stadt. Die Zerstörung Jerusalems wird zum exemplarischen geschichtlichen Ereignis (Lk 13,1—5; 23,29 ff).

#### d) Das Gesetz

1. Das Gesetz steht für Lukas nicht wie für Paulus und, in anderer Weise, für den Hebräerbrief als Heilsordnung im Blick, sondern als *Lebensnorm*. Diese Lebensnorm wird vom frommen Judentum (Lk 1,6; 2,22 ff. 27.39) wie auch vom Judenchristentum (Apg 10,14; 21,20 u. ö.) beachtet. Selbst Paulus hält sich nach Lukas als Judenchrist an diese Norm: Nach Apg 16,3 beschneidet er den aus einer religiösen Mischehe stammenden Timotheus, ehe er ihn zu seinem Mitarbeiter macht. Dies scheint ein offener Widerspruch zur Selbstaussage des Paulus zu sein, denn nach Gal 2,3 weigerte er sich beim Apostelkonzil ostentativ, seinen Mitarbeiter Titus beschneiden zu lassen. Und doch sind beide Vorgänge je nach der unterschiedlichen Situation historisch denkbar. Aber es ist bezeichnend, daß Lukas ersteres betont und nicht letzteres. Entsprechendes gilt für das Verhalten des Paulus bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem (Apg 21,21—26). So halten sich die Judenchristen nach Lukas an das Gesetz, obgleich sie nach Apg 15,10 f allein durch die Gnade des Herrn Christus gerettet zu werden hoffen. Lukas macht die Judenchristen also nicht zu Judaisten; aber er kann es sich von seinem Leitgedanken der geschichtlichen Kontinuität her nicht anders vorstellen, als daß sie sich auch weiterhin an die Lebensnorm des Gesetzes halten.

2. Demgegenüber sind die Heidenchristen vom Gesetz frei: „Es erschien gut, euch (d. h. den Heidenchristen) keine andere Last aufzuerlegen als diese notwendige, daß ihr euch enthaltet von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht“ (Apg 15,28 f). In dieser Zusammenfassung des Ergebnisses des Apostelkonzils werden allerdings — und das ist bezeichnend für Lukas — dem Gesetz bestimmte Regeln entnommen, die auch für die Heidenchristen gelten sollen. Weil aber damit das Gesetz als eine auch für Christen wichtige Lebensnorm anerkannt wird, wird eine bis dahin nirgends im NT erörterte Frage akut: Wie verhalten sich die religiös-sittlichen Weisungen des AT zu den Staats- und Ritualgesetzen? Es ist wiederum bezeichnend für Lukas, daß er als einziger im NT die Kult- und Zeremonialgesetze vom mosaischen *nomos* abhebt und damit

erstmal eine bei den frühen katholischen Vätern durchgeführte notwendige Unterscheidung einführt, die für das AT selbst nicht existiert. Lukas hebt nämlich von dem *nomos* des Mose (Lk 10,26; 16,17; Apg 15,5; 21,20.24) die „Satzungen“ (*ta ethē*) des Mose ab und versteht unter letzteren das Zeremonialgesetz. Er bezeichnet diese Kult- und Zeremonialgesetze als „die Satzungen (*ta ethē*), die uns Mose überliefert hat“ (Apg 15,1; 21,21; 26,3; 28,17; vgl. Lk 1,9; 2,42; Apg 16,21).

3. Versucht man dieses Gesetzesverständnis einzuordnen, so ergibt sich, daß es sich ein Stück weit mit dem frühkatholischen berührt, wie es bei *Justin* und *Irenäus* hervortritt. Auch der Frühkatholizismus verlegt ja bei seiner Deutung des Gesetzes den Akzent von der Heilsordnung auf die Norm, um zugleich von dieser das Zeremonialgesetz abzuheben. Trotzdem kann man auch in dieser Hinsicht die lukanische Theologie selbst noch nicht als frühkatholisch kennzeichnen<sup>29</sup>. Denn er lehrt im Unterschied zu *Irenäus* und *Justin* weder Synergismus noch ein neues Gesetz. Daß er das für die Heidenkirche seiner Zeit ungeklärte Problem der Norm zu klären suchte, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Er wollte auch damit die Kirche für einen weiten Weg durch die Geschichte ausrüsten.

#### e) Zur Eschatologie

1. Viermal wird im lukanischen Werk die Frage nach dem Wann des Endes bzw. der sichtbaren Aufrichtung des Reiches gestellt und ebenso betont zurückgewiesen. Nach Lk 17,20 beantwortet sie Jesus mit dem Hinweis: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch!“ Jesu Predigt ist nach 4,18—21 Evangelium, Verkündigung des gegenwärtigen Kommens<sup>30</sup> (vgl. Lk 16,16).

Die zweite Stelle, Apg 1,6 ff verweist die Frage nach dem Wann auf das gegenwärtige Werden der Kirche durch das Zeugnis der Jünger. Ähnlich beantwortet die dritte (Lk 19,11 ff) die Frage nach dem Wann durch den Hinweis auf die den Jüngern anvertrauten Pfunde. Lk 21,7—36 schließlich antwortet mit der apokalyptischen Rede und damit durch den Hinweis auf einen weiten Weg durch die Geschichte.

2. Diese Antworten auf die Frage nach dem Wann entsprechen den christologischen Aussagen über die Erhöhung und Parusie. Der traditionelle Hinweis auf die Parusie bleibt stehen, ja, er wird in Apg 1,11 besonders betont: Die Himmelfahrt zeigt symbolisch an, daß die Jünger Jesus nun nicht mehr sehen bis zur Parusie. Aber der Akzent liegt eindeutig auf der Erhöhung. Vor dem Synedrium antwortet Jesus auf die

<sup>29</sup> Vgl. Goppelt, *Christentum und Judentum*, 294 ff. 304 f.

<sup>30</sup> Lukas ersetzt mit dieser Zusammenfassung die Summarien Mk 1,15 und Mt 4,17, in denen Jesus vom Nahekommen des Reiches spricht. So predigt Jesus nach Lukas nicht!

Frage des Hohenpriesters nach Lk 22,69 mit der Ankündigung der Erhöhung und läßt die in der synoptischen Parallelüberlieferung stehende Ankündigung der Parusie (Mk 14,62; Mt 26,64) beiseite.

Aus dieser christologischen Akzentverlagerung auf die Erhöhung folgert *Helmut Flender* für die Soteriologie: Lukas verlege die Erlösung in den Himmel<sup>31</sup>, d. h. die Todesstunde werde für den einzelnen zur Parusie, in der das Leben entweder verloren oder gewonnen wird (Lk 12,20; 23,43). Aber man wird die bei Lukas unstreitig auftauchenden Aussagen einer Individualeschatologie (Lk 12,20; 23,43; vgl. 16,19—31) nicht in dieser Weise absolut setzen dürfen. Die universale leibhafte Vollendung bei der Parusie bleibt auch hier für Lukas weiterhin als das Endziel bestehen (Lk 14,14; 17,30—35). Aber der Blick ist primär nicht auf diese universale Vollendung gerichtet, sondern auf den Erhöhten und die Sammlung der Kirche durch seinen Geist. Das heißt: *die Erwartung ist durchlässig für eine Individualeschatologie geworden.*

Mit dieser Zuordnung von Erhöhung, Sammlung der Kirche durch den Geist und Individualeschatologie bietet Lukas eine polare Entsprechung zur Offenbarung. Spitzt sich in der Offenbarung das Verhältnis zur Welt in dem Widerstand gegen den Antichrist (Offb 13) zu, so prägt es sich bei Lukas am markantesten in der Areopagrede (Apg 17,16—34) aus, der missionarischen Auseinandersetzung mit der Welt der Gebildeten. Schließt die Offenbarung mit der Bitte: „Amen, ja komm, Herr Jesu!“ (Offb 21,20), so das lukanische Werk mit dem Bericht über die ungehinderte Verkündigung der Heilsbotschaft (Apg 28,31). Sieht die Offenbarung der ersten Auferstehung, dem sogenannten tausendjährigen Reich, entgegen, so Lukas der Gemeinschaft mit dem Erhöhten, die nicht an die Parusie gebunden ist: „Ihr seid die, die mit mir in meinen Anfechtungen ausgehalten haben, und ich vermache euch, wie mir mein Vater vermacht hat, das Reich, daß ihr eßt und trinkt an meinem Tisch in meinem Reich“ (Lk 22,28—30).

<sup>31</sup> Flender, 85 ff.



## KAPITEL IV

# Die Gegenwart des Eschatons in der Selbstoffenbarung des fleischgewordenen Logos (Der 1. Johannesbrief und das Johannesevangelium)

### § 49: Die Struktur der johanneischen Theologie

Hans Windisch, Johannes und die Synoptiker, 1926; Walther von Loewenich, Das Johannesverständnis im zweiten Jahrhundert, 1932; Christian Maurer, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium, 1949; Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, 1951; Bultmann, Theol. §§ 41—50; Charles Harold Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953; ders., Historical Tradition in the Fourth Gospel, 1963; Bent Noack, Zur johanneischen Tradition, 1954; Goppelt, Apostolische Zeit, 88 f. 107 f; Ernst Haenchen, Johanneische Probleme, in: Gott und Mensch, 1965, 78—113; Ernst Käsemann, Jesu letzter Wille nach Joh 17, 1966 (1973<sup>3</sup>); dazu: Günther Bornkamm, Zur Interpretation des Johannesevangeliums, in: Aufs. III, 1968, 104—121; Conzelmann, Theol. 351—390; Charles Kingsley Barrett, Das Johannesevangelium und das Judentum, 1970; R. Fortna, The Gospel of Signs, 1970; Rudolf Schnackenburg, Zur Herkunft des Johannes-Evangeliums, BZ NF 14 (1970), 1—23; Stephen S. Smalley, Diversity and Development in John, NTSt 17 (1970/71) 276—292; Günter Klein, „Das wahre Licht scheint schon.“ Beobachtungen zur Zeit- und Geschichtserfahrung einer urchristlichen Schule, ZThK 68 (1971) 261—326; James M. Robinson, Die johanneische Entwicklungslinie, in: Köster-Robinson, Entwicklungslinien, 223—251; Oscar Cullmann, Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums, 1975. — *Forschungsberichte*: Ernst Haenchen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1929—1956, ThR NF 23 (1955), 295—335; Rudolf Schnackenburg, Herder-K IV, 1, 1965, 2—196; Edward Malatesta, St. John's Gospel 1920—1965, Analecta Biblica 32, 1967; Kümmel, Einleitung, 155—212; Hartwig Thyen, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR NF 42 (1974) 4 ff. — *Wichtige Kommentare*: Walter Bauer (1925), Hdb.; M. J. Lagrange, L'Évangile selon Saint-Jean (1936<sup>5</sup>); Rudolf Bultmann, (1941) Meyer-K; Charles Kingsley Barrett, The Gospel according to St. John, 1954; Rudolf Schnackenburg, I/II (1965/1971), Herder-K; Raymond E. Brown, The Gospel according to St. John, I/II, 1966/70; Siegfried Schulz (1972), NTD; Barnabas Lindars, The Gospel of John, 1972. — *Zu 1*: Jürgen Roloff, Der johanneische ‚Lieblingsjünger‘ und der Lehrer der Gerechtigkeit, NTSt 15 (1968/69), 129—151; Rudolf Schnackenburg, Der Jünger, den Jesus liebte, in: EKK Vorarbeiten 2, 1970, 97—117. — *Zu 2*: Luise Schottroff, Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium, 1970; Otto Böcher, Der johanneische Dualismus im Zusammenhang des nachbiblischen Judentums, 1965;

Herbert Leroy, Rätsel und Mißverständnis, 1968. — *Zu 3*: Eduard Schweizer, EGO EIMI, 1939 (1965<sup>2</sup>); Heinz Becker, Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, 1956; Siegfried Schulz, Komposition und Herkunft der johanneischen Reden, 1960; Heinrich Zimmermann, Das absolute egō eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel, BZ NF 4 (1960), 54—69, 266—276; Ernst Haenchen, ‚Der Vater, der mich gesandt hat‘, in: ders., Gott und Mensch, 1965, 68—77; ders., Probleme des johanneischen „Prologs“, ebd., 114—143; Josef Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, 1964; Johannes Riedl, Das Heilswerk Jesu nach Johannes, 1973. — *Zu 4*: Gerhard Kittel, *logos*, ThW IV, 100—140; Ernst Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, in: Exeg. Vers. II, 155—180; Walther Eltester, Der Logos und sein Prophet, in: Apophoreta. Festschr. f. E. Haenchen, 1964, 109—134; Joachim Jeremias, Zum Logos-Problem, ZNW 59 (1968), 82—85; Heinrich Zimmermann, Christushymnus und johanneischer Prolog, in: Neues Testament und Kirche. Festschr. f. R. Schnackenburg, 1974, 249—265.

### 1. Die Anonymität

a) Drei Schriften des ntl. Kanons wurden, abgesehen von der Offenbarung (§ 44,1), seit Beginn der Kanonsbildung dem Apostel Johannes, der in Gal 2,9 unter den drei „Säulen“ der Jerusalemer Gemeinde genannt wird, zugeschrieben. Bereits der Kanon Muratori zählt das Johannesevangelium und zwei Johannesbriefe zum Kanon<sup>1</sup>. Der Name Johannes erscheint jedoch nur in den nachträglich entstandenen Buchtiteln, nicht in den Schreiben selbst. Die ersten beiden Johannesbriefe nennen weder Verfasser noch Empfänger, und selbst der in konventioneller Briefform gehaltene dritte verbirgt den Namen seines Verfassers (3 Joh 1). Dieses Schweigen ist weder zufällig, noch, wie beim Hebräerbrief (§ 47,1), durch den literarischen Charakter bedingt. Der Verfasser führt sich nämlich im 1. Johannesbrief wie auch im Evangelium durchaus selbst ein, aber er kennzeichnet sich nicht mit einem Namen, sondern mit seiner Funktion, d. h., er redet als Zeuge des fleischgewordenen Logos. Er beansprucht für sich, Augenzeuge zu sein, um gleichzeitig erkennen zu lassen, daß damit mehr als historische Augenzeugenschaft gemeint ist. In 1 Joh 1,1,3 („was wir gehört und gesehen haben, das verkündigen wir auch euch“) und in Joh 1,14 („wir sahen seine Herrlichkeit“) meldet sich ein „Wir“ zu Wort. Und zwar spricht hier ein einzelner, der sich mit einer Gruppe zusammenschließt.

b) Dieser einzelne nimmt Gestalt an in dem sogenannten „Lieblingsjünger“, den das Johannesevangelium erstmals in 13,23 (*ho mathētēs hon ēgapa ho Iesous*; vgl. Joh 19,26; 20,2; 21,7,20) einführt. Das Nachtragskapitel identifiziert diesen Lieblingsjünger mit einem historischen Jünger Jesu, der hier zugleich als der Verfasser des Evangeliums gilt (Joh 21, 24 f). Die Belegstellen des ursprünglichen Evangeliums stellen den Lieb-

<sup>1</sup> Vgl. Kümmel, Einleitung, 205. 434 f.

lingsjünger jedoch nicht primär als historisch identifizierbare Jünger-gestalt, sondern als den Typ des wahren Jüngers dar, der einerseits das Geschehen der Erdentage Jesu unmittelbar kennt (Joh 19,35 f), aber es andererseits so versteht, wie es erst im Rückblick verstanden werden kann (Joh 20,8 f), d. h. so, wie es eben der Verfasser des Evangeliums versteht (Joh 2,22).

c) So hat die Art, wie sich der Verfasser im Evangelium wie im 1. Johannesbrief selbst einführt, theologischen Sinn: Er erschließt den Zugang zu der Erscheinung Jesu grundsätzlich anders, als Lukas es sich in seinem Vorwort (Lk 1,1—4) zum Programm gemacht hatte (§ 48,1). Auch ihm geht es um Augenzeugenschaft. Aber das Sehen, von dem er spricht (1 Joh 1,1,3), verweist nicht auf die konkret benennbaren Augenzeugen (*autoptai*) von Lk 1,3; Apg 1,21 f, sondern gewinnt einen eigentümlich übertragenen Sinn: „Gesehen“ hat nur, wer das Gesehene verstanden hat (Joh 9,39; 19,35; 20,8). Und wer verstanden hat, der hat gesehen und kann bezeugen, auch wenn er Jesus nicht mehr mit leiblichen Augen wahrgenommen hat (20,29).

In diesem Sinn schließt sich der Verfasser in dem „Wir“ mit allen wahren Zeugen Jesu zusammen; er läßt offen, ob er selbst Augenzeuge im historischen Sinn war oder ob er lediglich die Augenzeugenberichte eines anderen unmittelbar aufnimmt.

So wird die historische Frage, ob diese Schriften wirklich von dem Apostel Johannes stammen, im Evangelium wie im 1. Johannesbrief theologisch relativiert. Die anonyme, aber funktionale Kennzeichnung des Zeugen zeigt an, daß die entscheidende Frage nach der Apostolizität für dieses wie für die anderen Evangelien und Briefe lautet: Wurde hier die geschichtliche Erscheinung Jesu — und an ihr liegt auch hier alles — auf Grund unmittelbarer Kunde ihrer eigenen Intention gemäß verstanden und interpretiert?

## 2. Die neue Sprache

a) Kennzeichen der johanneischen Interpretation der Erscheinung Jesu ist ihre eigenständige Begriffssprache, die freilich nicht überall gleich prägnant und intensiv auftritt. So sind die Erzählungsstücke des Johannesevangeliums von ihr weniger geprägt als die Reden, die Prosastücke des 1. Johannesbriefes weniger als die satzartigen, antithetischen Zweizeiler (z. B. 1 Joh 2,12—17; 3,4—10.13—24). Mit dieser unterschiedlichen Intensität aber wird sie in den johanneischen Schriften durchgehend angewandt.

Sie ist sichtlich nicht nur ein Mittel der Übersetzung, sondern der Übertragung in eine bestimmte Vorstellungswelt. Die Frage nach Herkunft und Sinn dieser Begriffssprache ist so auf alle Fälle zugleich ein religionsgeschichtlich-philologisches wie ein theologisches Problem.

Besonders charakteristisch für die Begriffssprache wie für die Theologie der johanneischen Schriften sind drei Redeformen:

1. Die dualistischen Antithesen: *Licht* und *Finsternis* (Joh 1,4 f; 3,19; 8,12; 11,9 f; 12,35.46), *Wahrheit* und *Lüge* (Joh 8,44; 1 Joh 1,6 ff; 2,21), *Leben* und *Tod* (Joh 5,24; 11,25; 1 Joh 3,14), *Oben* und *Unten* (Joh 8,23), *Freiheit* und *Knechtschaft* (Joh 8,33.36).

2. Die „Ich-bin“-Worte: „Ich bin das Brot des Lebens“ (Joh 6,35.48); „Ich bin das Licht der Welt“ (8,12); „Ich bin die Türe der Schafe“ (10,7); „Ich bin der gute Hirte“ (10,11); „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (11,25); „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6); „Ich bin der wahre Weinstock“ (15,1).

3. Die Kennzeichnung Jesu als Logos: innerhalb des NT nur Joh 1,1; 1 Joh 1,1 und Offb 19,13.

b) Religionsgeschichtlich läßt sich die *Herkunft* dieser Begriffssprache auf *zwei Wurzeln* zurückführen:

1. Der antithetische Dualismus findet sich in analogen Formulierungen der Qumrantexte. Z. B. begegnet die vorneutestamentlich sonst nicht belegte Wendung „Söhne des Lichts“ (Joh 12,36; 1 Thess 5,5; Eph 5,8) mehrfach in essenischen Texten (z. B. 1 QS 3,24 f), und auch dort stehen ihnen — wie bei Johannes — antithetisch Menschen gegenüber, die in der Finsternis bleiben. Es wird daher heute weithin angenommen, daß die johanneische Begriffssprache vom jüdischen Täuferum Palästinas ausgeht<sup>2</sup>; aus jenen Kreisen stammende Christen hätten dann diese Sprache und mit ihr die johanneische Tradition entwickelt. Gegen diese einlinige Herleitung spricht jedoch, daß die essenischen Schriften Analogien zu den beiden anderen charakteristischen Begriffsbildungen nicht aufweisen.

2. Hingegen haben alle drei Charakteristika der johanneischen Begriffssprache Analogien in der Gnosis, wie sie in den Oden Salomos, bei den Gegnern des Ignatius (z. B. Ign Trall 9,1—11,2; Sm 4,1—7,2) und in den frühmandäischen Traditionen zu Wort kommt. Diese Quellen sind jedoch zeitlich durchweg später als die johanneischen Schriften, die zwischen 90 und 100 entstanden sein müssen. Überdies hat die Gnosisforschung inzwischen ergeben, daß Johannes nicht eine ausgebildete gnostische Sprache übernommen oder gar, wie *Rudolf Bultmann* annahm<sup>3</sup>, gnostische Vorlagen umgearbeitet hat.

<sup>2</sup> Z. B. Siegfried Schulz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden*, 1960, 182—187; Schnackenburg, *Herder-K IV*, 1,111 ff.

<sup>3</sup> Art. *Johannesevangelium*, RGG III<sup>3</sup>, 842 f; Heinz Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, hg. v. R. Bultmann, 1956.

Die von palästinischen Täuferkreisen ausgehende Tradition der johanneischen Begriffssprache hat sich vielmehr in Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen selbständig weiterentwickelt. Nach verschiedenen Anzeichen vollzog sich diese Auseinandersetzung in mehreren geographischen Bereichen: zunächst in Samarien (Joh 4), dann in Syrien und in Kleinasien, wo es dann schließlich zur schriftlichen Fixierung kam<sup>4</sup>. Daß Johannes sich in der Tat mit gnostischen Strömungen auseinandersetzte, erweist der 1. Johannesbrief, der sich fortlaufend gegen einen doketischen Enthusiasmus gnostischer Prägung wendet (1 Joh 1,6. 8.10; 2,4.9 u. ö.). Sichtlich nimmt er dabei in der Abwehr Wendungen der Gegner in seine eigene Sprache hinein.

### 3. Die *egō-eimi*-Formel

Der weltanschauliche Charakter der johanneischen Begriffssprache und damit der theologische Skopus der johanneischen Tradition lassen sich in paradigmatischer Weise an den „Ich-bin“-Worten aufzeigen.

a) Das Johannesevangelium gibt Jesu Worte vorwiegend in einer anderen Gattung wieder als die Synoptiker, nämlich nicht in Logien, Gleichnissen und Streitgesprächen, sondern in zusammenhängenden oder dialogischen Reden. Diese Reden aber gipfeln immer wieder in den „Ich-bin“-Worten. Darin dokumentiert sich, daß die johanneischen Jesusworte nicht wie die synoptischen die bunte Fülle der konkreten sozialen Gegebenheiten ansprechen, sondern auf das allein Entscheidende konzentriert sind, auf *das Selbstzeugnis Jesu für die Menschheit*. Dieses Selbstzeugnis ist zusammengefaßt in den „Ich-bin“-Worten.

b) Die johanneischen „Ich-bin“-Worte umfassen zwei Bestandteile: die *egō-eimi*-Formel und ein determinierendes Bildwort. So z. B. 6,35.41.48. 51: „Ich bin das Brot des Lebens“; oder 8,12: „Ich bin das Licht der Welt“; 10,11.14: „Ich bin der rechte Hirte“; 15,1.5: „Ich bin der wahre Weinstock.“ Eine Weiterentwicklung des Bildworts zur direkten Aussage deutet sich an in 14,6 („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“) und ist in 11,25 („Ich bin die Auferstehung und das Leben“) ganz vollzogen. Beide Bestandteile der Formel waren für die Leser des Evangeliums von unmittelbarer theologischer Bedeutung.

c) *Das determinierende Bildwort* kennzeichnet jeweils Jesu Gabe — und das ist letztlich er selbst — bildlich mit dem, wovon der Mensch elementar lebt, z. B. mit Wasser und Brot. Jesu Gabe ist „lebendiges

<sup>4</sup> Zur näheren Begründung vgl. Goppelt, Apostolische Zeit, 107 f.

Wasser“ (7,38), d. h., wie 4,14 erklärt, Wasser, das Leben vermittelt. Entsprechend steht in Kp. 6 die Wendung „Brot des Lebens“ (6,35) gleichsinnig neben der Wendung „lebendiges Brot“ (6,51). Entscheidend ist nun, daß Jesu Gabe in diesen Sätzen nicht mit den uns aus der Alltagserfahrung bekannten Gegebenheiten „Brot“ und „Wasser“ verglichen wird. Die Bildworte sind weder Vergleiche noch Metaphern, sondern *eigentliche Rede*<sup>5</sup>. So wird das Wasser, das Jesus gibt, vielmehr dem natürlichen Wasser gegenübergestellt, wenn Jesus der Samariterin erklärt, wer aus dem Jakobusbrunnen trinke, werde immer wieder dürsten (4,13), und ihr demgegenüber ein Wasser anbietet, das keinen Durst mehr aufkommen läßt. Ebenso bietet er nach 6,49 f ein Brot an, das allen Hunger für immer stillt. Es ist „Brot vom Himmel“, echtes, eigentliches Brot (*to artos to alēthinon*; 6,32)<sup>6</sup>.

Diese Redeweise unterscheidet sich grundlegend von entsprechenden atl. Bildern. Im AT findet sich die Metapher: Gott ist „der Quell lebendigen Wassers“ (Jer 2,13; vgl. Ps 36,10). Sie wird in der Offenbarung aufgenommen, wenn sie verheißt, daß die Geretteten zu „Wasserquellen des Lebens“ geleitet werden (Offb 7,17; vgl. 21,6.22; 22,7). Hier wird, ohne weiteres verständlich, eine Wasserquelle verheißt, aus der man immer wieder trinken kann, so daß man keinen Durst mehr leidet. In Joh 4,14; 7,38 dagegen wird ein Wasser zugesagt, das keinen Durst mehr aufkommen läßt. Diese Aussagen entsprechen einem dualistisch-kosmischen Denken, das Himmlisches und Irdisches als Eigentliches und Uneigentliches unterscheidet: Was der Mensch im Uneigentlichen, im Irdischen, vergeblich sucht — z. B. die Stillung des Durstes nach Leben —, findet er, wenn er das Eigentliche ergreift.

Die Wurzeln dieses dualistischen Denkens reichen weit in den alten Orient zurück. Die nächsten Entsprechungen zu den johanneischen Aussagen aber finden sich in einer frühen syrischen Gnosis. So begegnet in Od Sal 30,1 (vgl. 11,6 ff), bei Ign Rom 7,2 und in mandäischen Traditionen „Wasser des Lebens“ als stehende Umschreibung für das von oben kommende Heil.

Aber nun hat Johannes diese Redeweise nicht einfach aus der Gnosis übernommen; es will beachtet sein, daß genau dasselbe Bildmaterial in der Offenbarung in atl. Weise verwendet ist. Dort — und nur dort innerhalb des NT — gibt Jesus zu essen vom „Lebensbaum“ (Offb 2,7) und zu trinken vom „Lebenswasser“ (Offb 21,6) und wird bezeichnet als das „Licht“ (Offb 22,5). Im Johannesevangelium ist also ein Bildkomplex, der in der Offenbarung als atl. Tradition vorliegt, in dualistische Ausgaweise übertragen worden. Und zwar hat der Verfasser in apologetischer und polemischer Auseinandersetzung mit hellenistischem, insbesondere gnostischem Denken diese Übertragung selbst entwickelt. Die ähnlichen Äußerungen in den Oden Salomos und bei Ignatius dürften analoge Bildungen sein.

<sup>5</sup> Vgl. Eduard Schweizer, *Ego Eimi*, 1939 (1965<sup>2</sup>).

<sup>6</sup> Die einzige Analogie dazu innerhalb des NT bietet der Hebräerbrief mit seiner Gegenüberstellung des echten himmlischen und unvollkommenen irdischen Heiligtums (8,2; 9,24).

Mit dieser dualistischen Aussageweise will Johannes nicht etwa das Natürliche, z. B. das irdische Brot und Wasser, abwerten. Er will vielmehr zunächst *negativ* unüberhörbar bewußt machen, daß Jesu Gabe etwas radikal anderes ist als das, was der Mensch für sich begehrt, und daß doch diese Gabe genau die Erfüllung dessen ist, wonach der Mensch eigentlich hungert. Jesu Gabe ist nicht die direkte Antwort auf die Frage des Menschen und nicht das direkte Ziel, auf das die Entwicklung der Menschheit (etwa im Sinne *Hegels*) hinführt. Noch mehr aber will Johannes *positiv* sagen: Jesu Gabe ist nicht nur die heilsgeschichtliche Erfüllung der atl. Verheißung. Sie stillt den Hunger nach Leben, der in der ganzen Menschheit umgeht und der vielfältig aus ihren Mythen spricht.

Auf diese Weise wird Jesu Gabe als das gekennzeichnet, was sie ihrem Wesen nach ist: das gegenwärtige Eschaton, das absolut Neue, das auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung nicht erreichbar ist und doch erreicht werden muß, wenn die Geschichte nicht sinnlos werden soll. *Die dualistische Aussageweise kennzeichnet Jesu Gabe als das eschatologisch Neue.* Diese Gabe ist mitten in der Geschichte gegenwärtig; sie ist identisch mit Jesu Person.

d) Dies beansprucht und erklärt die den Bildworten vorangestellte „*Ich-bin*“-Formel. Bei den Synoptikern begegnet in Jesu Mund ein „Ich bin es“ (*egō eimi*) in Mk 14,62 als antwortende Identifizierung auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du der Christus?“ Der Sinn der johanneischen Formel ist jedoch dazu konträr. In ihnen identifiziert das „ich bin“ Jesus nicht mit bereits Bekanntem. Es enthüllt vielmehr dem Menschen Unbekanntes und Unzugängliches. Das „Ich bin“ ist nach dem Inhalt der Aussage eine *Offenbarungsformel*.

Als solche ist das „Ich bin“ bereits dem AT geläufig. So findet sich das absolute *ani hu* (ich bin es) vor allem bei Deuterocesaja. In Jes 43,10 heißt es am Ende einer großen Theophanierede: „... auf daß ihr erkennt, glaubt und begreift, daß ich es bin“. Dieses absolute „Ich bin es“ wird in Joh 8,24 in Anlehnung an Jes 43,10 aufgenommen, ähnlich wie in Joh 13,19 in Anlehnung an Jes 42,9. Weit über das AT hinaus war das „Ich bin“ im ganzen Vorderen Orient als Offenbarungsformel verbreitet, während es im spezifisch griechischen Sprachraum unbekannt war. Der griechische Mensch wartet nicht auf Offenbarung; er suchte auch das Göttliche forschend zu erfassen.

Die Verbindung dieses „Ich bin“ mit Bildworten des kosmischen Dualismus ist vor Johannes nicht nachweisbar; sie begegnet jedoch in der nachjohanneischen gnostischen Literatur. Wahrscheinlich hat Johannes diese Verbindung in der Auseinandersetzung mit gnostischem und, allgemein, mit hellenistischem Denken selbst gestaltet.

e) Nunmehr wird auch der *Gesamtsinn der „Ich-bin“-Formeln* sichtbar, in denen Johannes Jesu Wort zusammenfaßt. In diesen Formeln bietet Jesus sich exklusiv als das an, was der Mensch, ohne es zu kennen, sucht, nämlich als das Leben! Der Mensch versteht und versteht doch letztlich nicht, was gemeint ist: „Wasser“ (Joh 4,14) ist alles, womit der Mensch

seinen Lebensdurst befriedigt, „Brot“ (Joh 6,35.41.48.50 f. 58) alles, was Existenzminimum und Lebensstandard heißt, und „Licht“ (Joh 8,12; vgl. 1,4 f; 3,19 ff; 9,5) alles, was in die bedrohliche Ungewißheit des Daseins Gewißheit und Klarheit bringt. Der „Hirte“ bedeutet Schutz und Richtungsweisung in jeder Hinsicht (Joh 10,11—16), und der „Weinstock“ (Joh 15,1.5) ist für den antiken Menschen Inbegriff der über den Alltag hinausgreifenden Freude. All dies beansprucht Jesus in einem eigentlichen und letzten Sinn zu sein und zu geben<sup>7</sup>.

Wie kann der Mensch diesen Offenbarungsanspruch aufnehmen? Dieses Angebot des Eigentlichen macht das Johannesevangelium zu der Schrift des NT, in der Philosophen, Mystiker und Gnostiker den ihnen kongenialen Weg zu Jesus seit jeher fanden. Für die Gnosis war das Eigentliche der göttliche Funke im Menschen, der durch die Offenbarung gleichsam geweckt wird; so wurde das Johannesevangelium im 2. Jh. das Buch der Gnostiker. Der Platonismus und — im 19. Jh. — der deutsche Idealismus suchten das Eigentliche in der Welt der Ideen; schon *Clemens von Alexandrien* verstand das Johannesevangelium daher als das pneumatische Evangelium, das die ewigen geistigen Wahrheiten herausstellt, und *Fichte* empfahl es den Gebildeten des 19. Jh. als die Schrift, die die Idee des Christentums am klarsten darstellte<sup>8</sup>. In den 30er Jahren unseres Jahrhunderts schließlich warb die Existenzphilosophie für das „Selbst-Sein“, für das Gewinnen der Eigentlichkeit, und *Rudolf Bultmann* gewann von daher wichtige Impulse für seinen Johannes-Kommentar, der in den 50er Jahren eine gewaltige Wirkung zeitigte.

Aber die johanneischen „Ich-bin“-Formeln wollen den Leser weder in die Welt der Ideen noch seiner Eigentlichkeit führen, sondern zu der eschatologischen Erneuerung und Vollendung seiner Geschöpflichkeit. Er soll „von neuem geboren werden“ (Joh 3,3). Er ist von Natur ein Blindgeborener, der sehend werden soll (Joh 9). Er soll, wie der Prolog sagt, in die Gemeinschaft mit dem Logos geführt werden, von dem er nichts weiß und nichts wissen will, obgleich er ihm sein Dasein verdankt (Joh 1,4 f. 12 f).

#### 4. Jesus — der fleischgewordene Logos

Wenn der Prolog des Johannesevangeliums anhebt: „Am Anfang war der *logos*, . . . alles ist durch ihn geworden“ (Joh 1,1 a. 3 a), und wenn er schließt: „Und der *logos* wurde Fleisch, . . . und wir sahen seine Herrlichkeit“ (Joh 1,14 a), dann spricht er an, was für atl.-urchristliche wie für hellenistische Menschen Mitte des Daseins war. Das Reden des Prologs vom *logos* knüpft nämlich an *drei umfassende Verwendungsbereiche* dieses Begriffs an.

<sup>7</sup> Vgl. Eduard Schweizer, *Ego Eimi*, 1939 (1965<sup>2</sup>).

<sup>8</sup> Anweisung zum seeligen Leben, 1806.



## a) Der alttestamentliche Hintergrund

Bereits der erste Satz des Prologs (1,1) erinnert an das Reden des AT von dem Wort Gottes, das Himmel und Erde schuf. Was der Prolog hier und weiterhin über den *logos* sagt, ist ohne das Reden des AT vom Wort Gottes undenkbar. In der ganzen Alten Welt kennt nur das AT ein Wort, das, wie hier in V. 3 gesagt wird, Welt und Geschichte werden läßt und zugleich als menschliche Rede an Menschen ergeht (V. 14). Nur im AT finden wir in der Alten Welt ein Wort, das durch die Propheten als Menschenwort ergeht und Geschichte nicht nur ansagt, sondern gestaltet (Jes 55,10 f). Von diesem Wirken des Wortes in der Geschichte her werden auch die Natur und das All ihm zugeordnet (Jes 40,26). Und auch die kultische Tradition Ps 33,9 bekennt von der Schöpfung: „Er sprach, und es geschah.“<sup>9</sup>

*Diese atl. Vorstellung vom Wort Gottes ist die erste sachliche Grundlage des Prologs.* Aber er knüpft nicht direkt an die atl. Redeweise an; sein *logos* unterscheidet sich von ihr durch ein Dreifaches: 1. Das AT redet von dem Wort Gottes, der Prolog absolut von dem „Wort“. — 2. Dem entspricht ein inhaltlicher Unterschied: Der johanneische *logos* steht als selbständige personhafte Größe neben Gott, er ist hypostasiert. Das atl. Wort Gottes dagegen ist Gottes Stimme, auch wenn es gelegentlich personifiziert wird (z. B. Ps 147; Jes 55,11). — 3. Das atl. Wort tritt in erster Linie als das heilsgeschichtliche Reden Gottes in Erscheinung; der johanneische *logos* aber wird als kosmische Größe eingeführt, wenn gleich er von dem fleischgewordenen Wort her gedacht ist<sup>10</sup>.

So ergibt sich zunächst: Die Aussagen des Prologs über den *logos* setzen sachlich das atl. Reden über das Wort Gottes voraus und sind grundsätzlich in diesem Sinne gemeint, aber sie knüpfen formal und inhaltlich nicht unmittelbar an die atl. Vorstellung an.

## b) Die urchristliche Vorgeschichte

In der begriffsgeschichtlichen Lücke zwischen dem AT und dem Prolog steht zunächst die Geschichte des Begriffs im Urchristentum. Die Apostel und Lehrer der urchristlichen Gemeinden setzen voraus, daß Gott bereits durch Mose und die Propheten geredet hat (Hebr 1,1). Aber wenn Paulus schreibt, er habe „das Wort Gottes“ oder, absolut, „das Wort“ verkündigt, dann meint er die Botschaft von Jesus Christus, das Evangelium. „Wort Gottes“ bzw. „das Wort“ ist hier, und darüber

<sup>9</sup> Was diese Hinweise nur andeuten können, wird ausgeführt bei von Rad, Theol. II, 93—112.

<sup>10</sup> Wie eine unmittelbar an das AT anknüpfende Aussage über Jesus als das Wort aussieht, sehen wir an Hebr 1,1 f.

hinaus im gemein-urchristlichen Sprachgebrauch *terminus technicus* für die Botschaft von Christus (z. B. 1 Kor 14,36; 2 Kor 2,12; 4,2; Kol 1,25 ff).

Über diesen Sprachgebrauch gehen im NT nur zwei Stellen in johanneischen Schriften hinaus: Nach 1 Joh 1,1 ist der geschichtliche Jesus das „Wort des Lebens“, und in Offb 19,13 erhält der zur Parusie Erscheinende den symbolischen Namen „das Wort Gottes“.

Aber auch zwischen diesen beiden Stellen und dem Prolog zeigt sich ein erheblicher Abstand. Denn nur dort wird der Begriff absolut gebraucht und auf den Präexistenten angewandt. Noch mehr: dort wird unter diesem Begriff ein vorgeschichtliches Wesen eingeführt. Der *logos* des Prologs *wird* Jesus; Jesus ist der fleischgewordene *logos*, aber nicht der *logos* als solcher. So ergibt sich auch zwischen den übrigen ntl. Schriften einschließlich 1 Joh 1,1 und Offb 19,13 und dem Prolog nochmals eine begriffsgeschichtliche Lücke, die zu der Frage nötigt: Wo redete man vor Johannes von dem *logos* als einer kosmischen Größe? Schon vor Johannes bekannte man in der hellenistischen Kirche die Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes (§ 33,4). Aber wie kam man dazu, den Präexistenten als den *logos* zu bezeichnen?

### c) Die *logoi* der Umwelt

Die Bezeichnung ist anscheinend mit durch eine apologetische und missionarische Auseinandersetzung mit der Umwelt angeregt worden.

1. Die Griechen hatten den *logos*-Begriff in einer jahrhundertelangen Geistesgeschichte zu einem Symbol ihres Welt- und Daseinsverständnisses gemacht<sup>11</sup>. In der ntl. Zeit hatte ihn die Stoa in die Mitte ihres Systems gestellt; der *logos* ist für sie das Vernunftgesetz, nach dem sich das Geschehen im Kosmos vollzieht, und zugleich die den Kosmos organisch durchwaltende Kraft, die Weltvernunft. Daher ist es Bestimmung des Menschen, *kata logon* zu leben, d. h. nicht einem fremden Anspruch zu folgen, sondern dem in ihm selbst liegenden Gesetz und damit Gott. Er kommt zu sich selbst und wird frei.

Sicher wurde der hellenistische Leser des Johannesevangeliums auch an diese Vorstellungen erinnert. Er merkte jedoch sehr rasch, daß der *logos* des Prologs nicht von ihnen her entwickelt ist. Er ist ja nicht das dem Kosmos innewohnende Weltprinzip, sondern das Gegenüber zum Kosmos: Die Welt ist durch den *logos* geworden (Joh 1,3) und soll durch ihn erlöst werden (1,10.14).

2. Dieses Verhältnis des *logos* zur Welt erinnert an den Bereich der *Gnosis*, in dem *Rudolf Bultmann* die Heimat der Vorstellung gefunden

<sup>11</sup> Hermann Kleinknecht, ThW IV, 76.

zu haben meinte<sup>12</sup>. Aber die von ihm dafür erbrachten Belege<sup>13</sup> stammen so gut wie alle aus Quellen, die jünger sind als das Johannesevangelium<sup>14</sup>. Man wird nach dem heutigen Stand der Gnosisforschung allenfalls sagen können, daß der Verfasser des Prologs durch die Berührung mit gnostischen Strömungen Anregungen empfing. Die Annahme jedoch, daß hier ein ausgebildeter gnostischer Mythos übernommen worden sei, geht weit über das historisch zu Ermittelnde hinaus<sup>15</sup>.

Gelöst von der Frage nach der Herkunft, bleibt ein Vergleich des johanneischen *logos* mit den späteren gnostischen *logos*-Vorstellungen aufschlußreich, weil er zeigt, daß der johanneische *logos* der Welt in anderer Weise gegenübersteht als der gnostische. Letzterer ist eine der Emanationen, die in der Kosmogonie zwischen die höchste Gottheit und die Welt eingeschaltet werden, um diese Welt von Gott zu distanzieren. Er wird deshalb nachher als Erlöser gesandt, nicht um die Welt zu erlösen, sondern um die Lichtseelen aus der Verstrickung in die finstere materielle Welt herauszulösen. Daraus aber folgt, daß die gnostische, die griechische und die johanneische *logos*-Vorstellung je ein verschiedenes Weltverständnis zur Sprache bringen: Durch den gnostischen *logos* wird man aus der Welt ausgegliedert, durch den griechischen in sie eingegliedert; der johanneische *logos* aber erlöst die durch ihn geschaffene Welt.

3. Die nächsten Entsprechungen zu dem johanneischen Reden vom *logos* finden sich in der Theologie des hellenistischen Judentums, vor allem in den Spekulationen über die Weisheit. Bereits im jüngsten Teil der Proverbia (3. Jh. v. Chr.) wird der Weisheit eine kosmologische Funktion zugeschrieben. Sie ist Erstling der Werke Gottes und ist beteiligt am Schöpfungswerk (Spr 8,22—36). Zugleich hat sie eine soteriologische Funktion: Wer ihre Mahnungen hört und ihre Wege einhält, „findet das Leben“, wer sie aber haßt, „findet den Tod“ (Spr 8,36; vgl. syr Bar 3,9—4,4).

Weil das Judentum die Weisheit seit je mehr oder minder mit dem Gesetz gleichsetzte (vgl. Sir 24,23), fanden die Spekulationen über die Weisheit ihre Fortsetzung in entsprechenden Spekulationen der Rabbinen über die Tora<sup>16</sup>. Auch die Tora gilt als vor der Welt von Gott geschaffen, als an der Erschaffung von Himmel und Erde beteiligt und als Leben und

<sup>12</sup> „In der Sprache der gnostischen Mythologie redet der *Joh-Prolog* bzw. seine Quelle, und sein *Logos* ist jenes Zwischenwesen, das eine zugleich kosmologische und soteriologische Gestalt ist“ (Meyer-K II, 12).

<sup>13</sup> Ebd., 9 ff.

<sup>14</sup> Die zeitlich nächste Quelle sind die ca. 20 Jahre später entstandenen Ignatiusbriefe, die in gnostisch gefärbten Wendungen vom *logos* reden; so heißt Jesus in Ign Magn 8,2 *ho logos apo sigēs proelthōn* (das aus dem Schweigen hervorgegangene Wort).

<sup>15</sup> Vgl. Goppelt, Apostolische Zeit, § 13,3.

<sup>16</sup> Bill. II, 353—357; Gerhard Kittel, ThW IV, 139.

Licht für die Welt. Freilich spricht wenig für die These von *Gerhard Kittel*, wonach die johanneischen *logos*-Aussagen in Antithese zu den rabbinischen Spekulationen über das Gesetz formuliert worden seien<sup>17</sup>. Eher dürfte das Umgekehrte zutreffen.

Der Umstand, daß sich die spätjüdischen Aussagen über die Weisheit in mancher Hinsicht erheblich von den *logos*-Aussagen des Prologs unterscheiden, hindert nicht, daß sie hier wie sonst (z. B. Kol 1,15—20; Phil 2,5—11; Hebr 1,1—4) der Präexistenzchristologie als Anregung und Ausdrucksmittel dienten. Bemerkenswert bleibt allerdings, daß sie zwar an das „Wort“, nämlich an das Gesetz, denken, aber den Begriff *logos* nicht verwenden.

4. Ein dem Prolog vergleichbares Reden vom *logos* findet sich vereinzelt in Weish (7—) 9 und dann ausführlich bei *Philo*. Was er über den *logos* sagt, ist so schillernd und vielschichtig wie seine Religionsphilosophie im ganzen. Er ist für ihn einerseits — und das ist platonisches Erbe — Inbegriff der Idealwelt, die Urbild der sichtbaren Welt ist, andererseits — und das ist stoisches Erbe — die die Welt durchwirkende Kraft des Guten und Wahren und schließlich — das ist jüdisches Erbe — Repräsentant jener Engelwesen, die Mittler der Welterschöpfung und der Offenbarung sind. Der *logos Philos* steht in keinem ersichtlichen genetischen Zusammenhang mit dem des Johannes, aber er ist eine aufschlußreiche Analogiebildung. Auch *Philo* will das biblische Wort mit den *logoi* der hellenistischen Umwelt konfrontieren. Aber wie anders sieht das Ergebnis dieses Bemühens hier und dort aus!

Der Unterschied spiegelt sich schon in der Sprachgestalt: *Philos logos* ist ein schillernder Begriff, der die Umwelt bestechen soll. Der johanneische *logos*-Begriff ist dagegen nach jeder Seite hin scharf profiliert. Er will nicht bestechen, sondern ansprechen. Er ist aus den genannten Traditionen und Anregungen ohne sachlichen Kompromiß gestaltet, um den gemeinten Inhalt zur Sprache zu bringen. Auch inhaltlich ist *Philos logos* ein ungenauer Kompromiß mit den Weltanschauungen der Umwelt, der allen Bedürfnissen der Gesellschaft entgegenkommen will und keinem etwas zu sagen hat. Der johanneische *logos* dagegen bringt zur Sprache, daß in Jesus das erlösende und das schaffende Wort Gottes in Person gegenwärtig wurde. Er ist im Unterschied zu allen Analogien gerade keine Mittlergestalt zwischen Gott und Welt, sondern Gott selbst in seiner Zuwendung zur Welt und doch ein Du Gott gegenüber, eben der Wesenshintergrund Jesu.

So erklärt Johannes gegenüber allem zeitgenössischen Reden vom *logos*: Jesus ist der *logos* in Person! Er ist es im Fleisch, d. h. als sterblicher Mensch. Er ist es daher für die, die im Reden und Handeln wie im

<sup>17</sup> Ebd., 148 f. Aber die Aussagen der Rabbinen über die Tora, die Kittel vorbringt, stammen zum erheblichen Teil erst aus dem 2.—4. Jh. n. Chr. und dürften — gleich manchen Aussagen der späteren Gnosis über den *logos* — ihrerseits auch in Opposition gegen die *logos*-Christologie der Kirche gebildet sein.

Weg dieses Menschen die *doxa*, d. h. Wesenheit ihres Schöpfers, sehen können, weil sie Blindgeborenen gleichen, die durch die Begegnung mit ihm sehend geworden sind (Joh 9,39)<sup>18</sup>.

An den beiden hier vorgeführten Beispielen der *logos*-Theologie und der „Ich-bin“-Formeln wurde die Eigenart der johanneischen Jesusdeutung ersichtlich. Sie stößt im ganzen NT am weitesten aus der atl.-jüdischen Begriffs- und Vorstellungswelt heraus in die des hellenistischen Menschen vor. Dieser Vorstoß aber führt inhaltlich nicht zu einer Hellenisierung des Christentums, die sein Wesen entleeren müßte, sondern dazu, daß das Entscheidende der Erscheinung Jesu, die Gegenwart des eschatologischen Heils in der Geschichte, tiefer und klarer erfaßt wird.

### 5. Das Herrenmahl

a) Das Johannesevangelium bringt, anders als die Synoptiker, keinen Einsetzungsbericht. Er wird nicht etwa, wie mehrfach vermutet wurde<sup>19</sup>, aus Gründen der Arkandisziplin verschwiegen; denn noch Justin (Ap I, 67) redet ganz offen zu Außenstehenden über den eucharistischen Gottesdienst. Johannes will vielmehr auch hier deutend vertiefen, was nach der den Gemeinden bekannten synoptischen Überlieferung durch Christus widerfährt.

An der Stelle des Einsetzungsberichts finden wir bei ihm die Abschiedsreden (Joh 13—17). Sie entfalten aufgrund eigener Tradition, was in den Synoptikern in den Jüngerworten über Jesu Ausgang und die Zeit der Kirche gesagt wird, und damit insbesondere die Verheißung des Abschiedsmahls. In Joh 14,18—24 (vgl. 16,16—24) erhalten die Jünger eine Zusage, die auch auf Jesu Kommen in den Ostererscheinungen die Terminologie des Pfingstgeschehens<sup>20</sup> und der Parusie<sup>21</sup> anwendet. Auf diese Weise soll deutlich werden: Das Kommen des Auferstandenen in den Ostererscheinungen ist eschatologisches Ereignis und widerfährt weiterhin grundsätzlich auch der Gemeinde — allerdings in anderer Gestalt, nämlich durch den Geist. So wird die Gesamtverheißung des Einsetzungsberichts in den Abschiedsreden entfaltet.

b) Den speziellen Inhalt des Herrenmahls aber stellt Johannes gleich dem der Taufe dar, indem er das Reden und Handeln Jesu in die Ge-

<sup>18</sup> Wie dieses Sehendwerden, das Glauben und Erkennen, möglich ist, hat Johannes ebenso eingehend reflektiert wie das Wesen der Erscheinung Jesu selbst. Es ist z. B. nach 6,44 f ein Abgeholtwerden und ein Sich-abholen-Lassen. Es kommt in den johanneischen Dialogen zustande, z. B. in 4,7—30, dem Gespräch mit der Samaritanerin am Brunnen, oder in 9,35—39, dem Gespräch mit dem Blinden.

<sup>19</sup> So z. B. von Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1960<sup>8</sup>, 130 (dort Anm. 1 weitere Vertreter dieser Ansicht).

<sup>20</sup> Z. B. „Wohnung bei ihm machen“ (V. 23); „ich bin in euch“ (V. 20).

<sup>21</sup> Z. B. „jener Tag“ (V. 20; vgl. 16,23).

meindsituation hinein verlängert. So wird in dem Gespräch mit Nikodemus der Umkehrruf Jesu auf das Reich Gottes hin (Joh 3,3) in die nachösterliche Situation verlängert und als Aufforderung zur Taufe (Joh 3,5) wiederholt; diese Aufforderung war die Gestalt, auf die sich Jesu Umkehrruf nach Pfingsten zuspitzte (Apg 2,38). Entsprechend wird in Joh 6 Jesu Handeln bei der Speisung in der Lebensbrotrede auf die nachösterliche Situation angewandt: Die Gemeinde soll von ihm nicht eine laufende wunderbare Brotversorgung erwarten, sondern ihn selbst als das Brot des Lebens aufnehmen (6,26 f. 35). In 6,51 c—58 schließlich wird statt des Lebensbrottes Jesu dahingegebenes Fleisch angeboten. 6,51 c setzt ein: „Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das für das Leben der Welt (in den Tod gegeben wird).“

Diese Wendungen erinnern an den Einsetzungsbericht. Dort wird von dem dargereichten Brot gesagt: „Das ist mein Leib“, hier heißt es: „Das Brot ist mein Fleisch“. Dort wird Jesus „für viele“, nämlich für alle, hier „für das Leben der Welt“, d. h. der Menschheit, dahingegeben. Diese Anlehnung an die Abendmahlsterminologie, die sich in 6,53 (sein Fleisch essen, sein Blut trinken) verstärkt, läßt jeden Hörer verstehen: *die hier gegebene Zusage Jesu wird nicht schon durch das Hören des Wortes, sondern erst durch Essen und Trinken des eucharistischen Mahles ganz aufgenommen*. Johannes führt das Herrenmahl gleich der Taufe nicht als zufällig gestiftete Institution ein, sondern läßt sie aus der Selbstdarbietung Jesu durch sein Wort herauswachsen.

c) Was der ganze Abschnitt Joh 6,51 c—58 in dieser Weise über das Herrenmahl sagt, ist in V. 53 zusammengefaßt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wenn ihr nicht eßt das Fleisch des Menschensohnes und trinkt sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch.“ Demnach ist die *Gabe* des Mahles Fleisch und Blut des Menschensohnes. Der „Menschensohn“ ist der endzeitliche Mittler zwischen Gott und Mensch (Joh 1,51), der aufgrund seines Sterbens allen Glaubenden Leben bringt (Joh 3,14 f). Sein „Fleisch“ ist sein Menschsein, das für alle in den Tod gegeben wird<sup>22</sup>. Entsprechend ist „sein Blut“ als stehendes Bild auch hier Jesu Sterben in seiner Heilsbedeutung. So ist die Gabe des Herrenmahls der erhöhte Menschensohn in der Heilskraft seines Sterbens. Diese Auslegung bestätigt sich durch 6,57; denn dort werden „Fleisch und Blut“ durch das Personalpronomen „mich“ ersetzt: Fleisch und Blut des Menschensohnes aufnehmen bedeutet demnach soviel wie ihn selbst in sich aufnehmen.

Wie ist das Essen und Trinken gemeint? Bisher war es in der Lebensbrotrede nach Joh 6,35 Bild für das Aufnehmen Jesu durch glaubendes Hören. Nun muß es eigentlich gemeint sein: Die Gabe wird durch sakra-

<sup>22</sup> *sarx* (Fleisch) ist hier und in V. 51 wie in 1,14 der Mensch als vergehendes Erdenwesen, in 6,63 wie auch sonst bei Johannes die Sphäre der Vergänglichkeit.

mentales Essen und Trinken leiblich empfangen. Wenn manche Ausleger erklärten, nun sei vom Glauben nicht mehr die Rede<sup>23</sup>, so verkannten sie, daß dieser Abschnitt nach dem Kontext weiterhin Offenbarungsrede ist, in der Jesus sich durch sein Wort darbietet. Daher bleiben Essen und Trinken, auch wenn sie hier eigentlichen Sinn annehmen, zuerst immer auch Bild für das Aufnehmen durch glaubendes Hören; denn die Selbstdarbietung bleibt auch hier immer zuerst Anerbieten durch das Wort<sup>24</sup>.

Das bedeutet: Johannes verbindet hier in eindrucksvoller Weise *Wort und Sakrament*: Das Sakrament tritt von 6,51 c an nicht neben das Wort. Das Wort verdichtet sich vielmehr gleichsam auf das Sakrament hin, und das Sakrament empfängt auf diese Weise worthaften Charakter. Nur durch die Terminologie der Verkündigung wird dem Leser klargemacht: Die Selbstdarbietung Jesu ist erst dann ganz aufgenommen, wenn sie nicht nur durch glaubendes Hören, sondern durch glaubendes Essen und Trinken des Sakramentes angeeignet wird<sup>25</sup>.

Das läßt auch verstehen, warum dieses Essen und Trinken hier als *heilsnotwendig* gekennzeichnet werden: „Wenn ihr nicht eßt . . ., habt ihr nicht Leben in euch“. Hier wird nicht eine kirchliche Institution als heilsnotwendig bekundet, sondern das Fleisch gewordene Wort. Wer über das glaubende Hören hinaus nicht den Zugang zum Sakrament findet, dem ist das eigentliche Wesen des Wortes noch nicht aufgegangen, nämlich seine Fleischwerdung.

d) Wie sehr diese johanneischen Sätze das apostolische Verständnis des Herrenmahls am Ende der apostolischen Zeit herausstellen, wird deutlich, wenn wir sie abschließend mit den in der gleichen Terminologie gefaßten Aussagen des Ignatius vergleichen: „Die Eucharistie ist das Fleisch unseres Heilands, das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat“ (Ign Sm 7,1). Hier ist „Fleisch“ ganz anders als in Joh 6 und auch sonst in der ntl. Anthropologie nicht der vergängliche Mensch oder die Sphäre der Vergänglichkeit, sondern die durch die Auferweckung erklärte menschliche Natur. So ist hier die Gabe der Eucharistie anscheinend als himmlische Substanz verstanden (Ign Eph 20,2). Diese Aussage über das „Fleisch“ kann

<sup>23</sup> Bornkamm. Aufs. II, 51—64; Georg Richter, Formgeschichte, 39; vgl. auch zum Problem Ulrich Wilkens, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51 c—58), in: Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg, hg. v. J. Gnllka, 1974, 220—248.

<sup>24</sup> Deshalb kann hier viel unmittelbarer als bei Paulus (vgl. § 41,2) von einem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes gesprochen werden, ohne daß eine *manducatio capernaïtica* gemeint wäre.

<sup>25</sup> Dieses exegetische Verständnis der Aussage von Joh 6,51 c—58 wie ihres Zusammenhangs mit der Lebensbrotrede widerlegt die literarkritische Hypothese, die den Abschnitt einem Redaktor zuschreibt. Diese beruht, da die stilkritischen Argumente sich als unhaltbar erwiesen haben, auf dem exegetischen Verständnis, z. B. auf der verfehlten Annahme, in 6,51 c—58 werde das Abendmahl als *farmakon athanasias* gekennzeichnet; zur Diskussion vgl. Goppelt, ThW VI, 143 f; VIII, 236 f; Wilkens, aaO (Anm. 23).

Ignatius nicht auf das „Blut“ übertragen; ein auferwecktes, himmlisches Blut ist undenkbar. Daher kennzeichnet er die Gabe des Blutes und ihre Wirkung in anderer Weise als die des Fleisches (Ign Rom 7,3; Phld 4,1), während im NT von den beiden Elementen in strenger Parallelität gesprochen wird.

So kann dieser kurze Vergleich mit Ignatius verdeutlichen, wie Johannes trotz anderer Terminologie und Aussageweise mit Paulus (§ 41,2) in der Sache zusammengehört. Er hat in Kp. 6 den kühnen Versuch gemacht, Jesu Gabe, die letztlich im Herrenmahl vermittelt wird, in der Sprache des hellenistischen Dualismus und der Mysterien einzuführen und auf eine unmittelbare Anknüpfung an das AT zu verzichten. Und dieser Versuch ist gelungen, weil er echte Jesusüberlieferung im Geist der Wahrheit deutet.

### 6. Die Eigenart der johanneischen Eschatologie

Das Problem der johanneischen Eschatologie<sup>26</sup> läßt sich paradigmatisch an Joh 5,20 b—30 aufzeigen. Hier stehen Aussagen, die von der vollen Realisierung des Heils an den Glaubenden in der Gegenwart sprechen (V. 20—27), unmittelbar neben solchen, die — im Sinne traditioneller urchristlicher Eschatologie — die Heilsverwirklichung mit der Parusie verbinden (V. 28 f). Einerseits lesen wir hier: „Amen, Amen, ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht; vielmehr ist er schon vom Tode zum Leben hindurchgegangen!“ (V. 24). Andererseits heißt es: „... denn es kommt die Stunde, in der alle in den Gräbern seine Stimme hören und hervorkommen werden, — die Gutes getan haben zur Auferstehung des Lebens, die Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts“ (V. 28 f). Wie läßt sich die offenkundige Spannung zwischen diesen Aussagen erklären?

a) Am nächsten scheint auf den ersten Blick die von *Rudolf Bultmann* vorgeschlagene literarkritische Lösung zu liegen<sup>27</sup>. Demnach hätte ein kirchlicher Redaktor durch Einfügung von V. 28 f die populäre urchristliche apokalyptische Eschatologie, die der Evangelist selbst durch seine kühne Neukonzeption hatte ausschalten wollen, in das Evangelium erst sekundär eingebracht, um es auf diese Weise zu verkirchlichen.

<sup>26</sup> Das Problem des Abschnitts wurde in aller Schärfe durch Bultmanns Auslegung (Meyer-K zu Joh 5,19—30) herausgestellt. Der entscheidende Diskussionsbeitrag ist noch immer der Aufsatz von Gustav Stählin, *Zum Problem der johanneischen Eschatologie*, ZNW 33 (1934), 225—259. Über ihn führen weder die Monographie von Josef Blank, *Krisis*, 1964, noch die Baseler Dissertation von Paolo Ricca, *Die Eschatologie des vierten Evangelisten*, 1966, wesentlich hinaus. Vgl. zuletzt den Exkurs von Rudolf Schnackenburg, *Herder-K IV*, 2, 144—147.

<sup>27</sup> Meyer-K zu Joh 5,28 f.



b) Prüft man diese Hypothese, so ergibt sich, daß sie sich mit formalen Kriterien, d. h. durch Stil- und Begriffsanalysen, nicht verifizieren läßt. Zwar findet *Rudolf Schnackenburg* es befremdlich, daß unser Evangelist mit Ausnahme von 5,28 f nirgends in apokalyptischer Terminologie vom zukünftigen Eschaton redet<sup>28</sup>. Doch dagegen läßt sich einwenden, daß auch das Reden von der Gegenwart des Eschatons mit Hilfe apokalyptischer Terminologie, wie es in 5,24 ff vorliegt, im Evangelium singular ist. Die Entscheidung muß demnach auch hier vom Inhalt her fallen.

c) Bringt V. 28 f wirklich die populäre urchristliche Eschatologie? Diese Frage ist bei näherem Zusehen zu verneinen. Es ergibt sich vielmehr, daß hier die Enderwartung in einer ganz bestimmten Ausprägung zur Sprache kommt: Diese Verse reden nicht von einer allgemeinen Auferstehung zum Gericht, sondern von einer *unterschiedlichen Auferstehung!*

Diese Vorstellung hat in der atl.-jüdischen Apokalyptik nur bescheidene Vorstufen. Dan 12,2 z. B. redet von einer Auferstehung der Gerechten zum Heil und von einem Hervorgehen der Sünder zur ewigen Pein. Diese Unterscheidung wird erst in der urchristlichen Eschatologie betont entwickelt, allerdings — und das ist wichtig — nicht in der populären, sondern in der apostolischen: Paulus unterscheidet in 1 Thess 4,16 und 1 Kor 15,23 eine erste und eine zweite Auferstehung. Eben diese Unterscheidung malt Offb 20,4—6 in dem Bild vom tausendjährigen Reich aus, dessen Sinn in Offb 20,5 ausgesprochen wird: „Dies ist die erste Auferstehung; selig und heilig, wer an der ersten Auferstehung teilhat. Über ihn hat der zweite Tod (nämlich die Verdammnis) keine Gewalt“ (§ 44,7). Die erste Auferstehung ist die Auferweckung der Gläubenden zum Leben.

Offensichtlich wird diese Grundlinie urchristlicher Eschatologie in Joh 5,29 aufgenommen, wenn hier „Auferstehung zum Leben“ und „Auferstehung zur Verurteilung“ unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist auf alle Fälle Ausdruck speziell apostolischer Enderwartung.

d) Worauf beruht diese Unterscheidung? Sie setzt zunächst voraus, daß die Entscheidung schon vor der Auferstehung gefallen ist und nicht erst im Weltgericht kommt. Dann wird lediglich schaubar, was jetzt bereits für den Glauben Wirklichkeit ist.

Das ist der zentrale Inhalt urchristlichen Glaubens und Hoffens. Auch Paulus erwartet zwar eine allgemeine Wiederbelebung zu einem Gericht nach den Werken für alle. Die Rettung in diesem Gericht aber erwartet

<sup>28</sup> Herder-K IV, 2, 146.

er als Verifizierung des Glaubens — wie schon jetzt in der Gegenwart — durch Christus (Röm 5,9 f). Konstitutiv für die urchristliche Enderwartung ist die heilvolle Vereinigung mit dem Herrn, zu dem der Christ sich jetzt im Glauben bekennt, im Schauen (2 Kor 5,7; 1 Petr 1,8). Begründet wurde diese Gestalt der Hoffnung durch Jesu eigenes Wort: Der Menschensohn wird sich bei seinem Kommen zu denen bekennen, die sich hier zu ihm bekannt haben (Lk 12,8).

Nun macht freilich Joh 5,29 überraschenderweise die Auferstehung zum Leben nicht vom Glauben, sondern vom Tun des Guten abhängig. Johannes redet hier in apokalyptischer Terminologie. Die Wendung „das Gute tun“ begegnet in seinem Evangelium sonst nicht. Was er mit ihr sagen will, läßt sich von 3,20 f her verdeutlichen: dort werden nämlich denen, die „Böses tun“, die gegenüberstellt, die „die Wahrheit tun“ (*poiein tēn alētheian*). „Die Wahrheit tun“ heißt aber nach 6,29 nichts anderes als an Jesus glauben.

So besagt 5,29: Die Art der zukünftigen leibhaften Auferstehung hängt für den einzelnen vom Glauben bzw. Unglauben gegenüber Jesus ab.

e) Läßt sich die Aussage von 5,28 f sachlich mit der von 5,24—27 verbinden? V. 24—27 betont ja die eschatologische Endgültigkeit des durch Jesus Widerfahrenden; dem Glauben wird nicht nur die Anwartschaft auf das ewige Leben, sondern dieses selbst gegeben. Hat V. 28 f daneben noch einen Platz?

Dies muß bejaht werden, sobald man sieht, daß nach V. 28 f die Entscheidung bereits gefallen ist, *so daß die Auferstehung von vornherein unterschiedlichen Charakter hat*: Durch sie wird nur das vorher Gegebene vollstreckt. Und zwar besteht diese Vollstreckung in einem Doppelten:

1. Sie besteht in der Leiblichkeit der Auferstehung; während V. 25 von den geistlich Toten sprach, nimmt V. 28 die Toten in den Gräbern in den Blick.

2. Nach V. 25 ist die eschatologische Stunde gegenwärtig und kommend zugleich; nach V. 28 bricht die letzte Stunde auch für die Welt an. So kündigt V. 28 f eine Stunde an, in der Jesu Wort leibhaft und endgültig werden läßt, was es jetzt im Verborgenen für den Glauben bewirkt — nämlich Leben bzw. Gericht.

Hat diese Stunde neben der von V. 25 Platz? V. 24 macht das Gehen ins Leben jetzt ausdrücklich vom Glauben abhängig. Der Glaube wäre auch für Johannes nicht mehr Glaube, wenn er nicht darauf warten würde, daß endgültig und leibhaft werde, was ihm jetzt lediglich eine durch das Wort vermittelte neue Beziehung ist. *Leben ist* mehr als ein definitives Sich-Verstehen, nämlich *die neue Beziehung des glaubenden*

*Ich zu dem Du Gottes.* Diese Beziehung ist darauf angelegt, leibhaft und endgültig schaubar zu werden.

V. 28 wehrt einem seit der Zeit des 1. Korintherbriefes umgehenden Mißverstehen der präsentischen Eschatologie. Schon bei den enthusiastischen Gegnern des Paulus in Korinth wurde sie perfektionistisch mißverstanden; zugleich wurde von ihnen eine zukünftige leibhafte Auferstehung geleugnet (1 Kor 4,8; 15,12—19). Dieses Mißverständnis kehrt auch in der 2 Tim 2,18 zitierten Behauptung wieder, die Auferstehung sei schon geschehen.

Das Johannesevangelium betont so stark wie keine andere neutestamentliche Schrift, daß in Jesu Wirken das Eschaton gegenwärtig ist: Wer glaubt, ist schon vom Tode zum Leben hindurchgegangen! — Wer nicht glaubt, ist schon verurteilt! Diese apologetische Antithese zielt nicht auf eine perfektionistische Entscheidung, sondern auf den Glauben, der in Jesus alles findet, was Heil Gottes heißt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14,6).

## Stellenregister Band II

(Seitenzahlen in Halbfettdruck verweisen auf ausführlichere Auslegungen)

### 1. Altes Testament

<i>Genesis</i>			33,9	633
1, 27	405		36,10	630
9,21f	502		40	578
14	586		45	577
14,17–20	577		73	528
15,6	384. 539		95,3	438
			95,7–11	577
<i>Exodus</i>			110	577f
24,8	422		110,1	350. 582. 584
25,40	579. 586		110,4	570. 577. 580. 584
29,33	582			589
32,16	535		147	633
34,6	422			
			<i>Sprüche</i>	
<i>Leviticus</i>			3,19	400
16	424. 578. 585ff. 589		8,22ff	399
16,2f	587		8,22–31	400
16,14f	423		8,22–36	635
16,14f. 24. 30.	587		8,36	635
33				
16,15	587		<i>Jesaja</i>	
16,30	423		2,1–4	328
16,34	587		2,2ff	339
23,27	423		8,17	578
25,9	423		10,5ff	502
			10,12ff	521
<i>Numeri</i>			11,1	384
12,7	577f		14,13f	521
			24–27	373
<i>Deuteronomium</i>			38,10	335
6,4	410		40,9	438
7,6ff	463		40,26	633
18,18	384		42,1ff	345
21,23	425		42,1–4	346
27,15–26	424f		42,9	631
30,6	463		43,10	463. 631
32,42	578		43,18f	384
			45,18–25	412
<i>2. Samuel</i>			45,23	411
7,12	384		52,7	378. 438. 440
7,14	577		52,13f	345f
			53	346f. 618
<i>Psalmen</i>			53,12	421. 578
2	347. 577. 582		55,10f	633
2,1f	346		60	328
2,7	346ff. 582		61,1f	612
8	577f		61,1	438. 613
22	578			

<i>Jeremia</i>		7,2–14	511
1,2f	607	7,8	512
2,13	630	7,15–27	511
25,1	607	8,3	517
31	589	12,2	641
31,31ff	535. 565		
31,31–34	450	<i>Hosea</i>	
31,33	533	6,6	550f
32,1	607	11,1–4	463
		<i>Joel</i>	
<i>Hesekiel</i>		3,1–5	613
1,1–3	607	3,5	411
36,26	450		
		<i>Amos</i>	
<i>Daniel</i>		1,1	607
2,21	502		
7	373. 513. 520	<i>Sacharja</i>	
7,2–27	511	9,9	549

## 2. Außerkanonische jüdische Literatur

<i>Syr. Baruch-Apokalypse</i>		2. Makk 6,12–17	504
3,9–4,4	635	2. Makk 6,18–	504
32,6	373	7,42	
36–40	373	4. Makk 6,28f	504
66,2	517	4. Makk 14,2	534
		4. Makk 17,22	422
<i>Damaskusschrift</i>		<i>Philo von Alexandrien</i>	
2,4f	422	Det Pot Ins 54	400
4,1–6	494	Som I,76	403
16	337		
4. Esra		<i>Qumranschriften</i>	
11f	373	1 QH 3,19–21	494
<i>Äthiopisches Henochbuch</i>		1 QH 18,14	439
39,6	399	1 QS 1,11ff	337
70,71	586	1 QS 1,16–3,20	495
89,59ff	373	1 QS 2,4–19	425
90,9. 37	517	1 QS 3,24f	628
93	373	1 QS 5,2f	337
		1 QS 5,8f	536
<i>Slawisches Henochbuch</i>		1 QS 6,18ff	337
67,68	586	1 QS 10,6	535
		11 Q Melch	439
<i>Flavius Josephus</i>		<i>Weisheit Salomonis</i>	
ant 6,143	469	7,26	405
ant 18,1,5	337	7,27	400
ant 18,3,3	325	7–9	636
ant 20,9,1	325	9,1f.9	400
Ap I,40	377	9,10	400
bell 2,8,3f	337	9,17	400
bell 2,8,7	334		
<i>Sibyllinische Orakel</i>		<i>Jesus Sirach</i>	
5,420	373	24,3ff	399
		24,3	400
<i>Makkabäerbücher</i>		24,11	400
2. Makk 1,5	469	24,23	635
		43,26	404

*Testamente der 12 Patriarchen*  
 Test Lev 2-5 586

*Mischna*  
 Aboth 6,2 535

### 3. Neues Testament

<i>Matthäus</i>		6,25	338
1,1-17	556	6,33	559. 560. 566
1,21	562	7,1ff	537
1,23	549. 556	7,11	613
2,1-12	606	7,12	557
2,3-8.13-19	606	7,15ff	565
2,6	549. 556	7,21	540. 554
2,15	549. 556. 606	7,29	560. 564
2,18	549	8-9	560. 562
2,23	549	8,1-9,34	547
3,7	562	8,2	553
3,15	559	8,8	350
4,9f	553	8,9	560
4,15f	549	8,10f	339
4,17	623	8,10	555
4,23	441. 560	8,11f	328
5,2	557	8,12	568
5,3	615	8,17	549. 556
5-7	560	8,18-22	553
5,5	518. 551	8,19.21	553
5,6	559. 562	8,25	553
5,6.10.20	559	8,27	562
5,7	537	9,6.8	560
5,11	555	9,7	553
5,12.46	561	9,8	567
5,13f	568	9,9-13	550
5,13	528	9,1	550f
5,17	556f	9,18	553
5,17-19	538	9,27	551ff
5,17-20	558	9,33f	562
5,18	546. 557	9,33	562
5,18.26	555	9,35	560. 564
5,20	559. 562	10,5ff	329
5,21ff	546	10,5	545. 562
5,21-48	557f	10,15	555
5,31f	558	10,17	334
5,31f.38f.43f	555	10,17-23	544
5,39	521	10,26-31	575
5,44ff	558	10,32f	554f
5,44	371	10,32	555
5,45	567	10,38	418. 429
5,48ff	536. 554	10,42	551
5,48	558	11,1	564
6,1	559	11,5	440
6,1.4.6	554	11,11	555
6,1.33	559	11,12f	612
6,1-18	560	11,13	557
6,2.5.16	561	11,22.24	555
6,3	559	11,25f	399
6,4.6.18	561	11,27	554f
6,10	349	11,28	555
6,10.13	518	11,29	551

12	345	19,23	555
12,1-8	550	19,24	555
12,7	550f	20,20	553
12,9	564	20,30f	551 ff
12,14-17	575	20,30	551
12,15-21	345	20,33	553
12,18 ff	345	21,1-9	549
12,18	346. 353	21,2.7	549
12,18-21	549. 556	21,5	549 ff. 556
12,23	552	21,9	611
12,28	613	21,9.15	552
12,31 f	594	21,24	555
12,38	562	21,32	559
13	566	21,33-22,14	563
13,35	549	21,33-46	563
13,36-43	565 ff	21,41	563
13,38.41	566	21,43	566
13,42.50	561	22	606
13,52	565	22,1-14	563
14,30	553	22,7	544. 563
14,33 f	535	22,11 ff	540. 561. 563
14,33	553. 555	22,13	561
15,3.6	557	22,34.41	562
15,6	557	22,36-40	557
15,22	552f	22,36.40	557
15,24	547. 562	22,41-46	551
15,25	553	22,45	551
15,30	561	23,2	562
15,31	562	23,8-10	564
16,13	554	23,10	557. 565
16,16	553f	23,12-29	562
16,17-19	564	23,13-29	562
16,18	335. 348. 555. 561	23,23	338
16,19	566	23,29	564
16,21	555	23,32	563
17,24-27	544	23,35	563
17,25	553	24f	566
18	566	24,2	555
18,1-14	566	24,15	622
18,6	551	24,35	558
18,10.14	551	24,48	485
18,10.19.35	554	25,10 ff	594
18,13	555	25,30	561. 566
18,15-20	566	25,37	559
18,17	561. 566	26,22	553
18,18	566	26,25	553
18,19 f	560	26,26f	478
18,19	555	26,29	426
18,20	337. 565	26,63	555
18,21-35	566	26,64	555. 624
18,23-25	567	27,9f	549
18,32 f	551	27,24f	563
18,33	538	27,25	563
19,4-8	502	27,54	553
19,7	558	27,62-66	550
19,17-19	589	28,4.11-15	550
19,17	557	28,15	564
19,21	536. 558	28,18 ff	332

28,18–20	543. 607	15,21	418
28,19f	332. 411. 547. 564	15,30.32	418
28,19	331f. 453. 545	15,39	353
28,20	337. 565. 614	15,43ff	393
54,51	561	16,15ff	332
<i>Markus</i>		<i>Lukas</i>	
1,9ff	333	1,1–4	326. 481. 487. 604f. 627
1,10f	399	1–2	605
1,11	346. 353. 553	1,1	604
1,14	611	1,2	604
1,15	458. 623	1,3	605. 627
2,16	426	1,6	622
2,17	400. 426	1,9	623
2,21ff	339	1,15.41.67	613
3,1ff	339	1,35	399. 613
3,11	553	1,52f	615
5,36	458	1,62f	617
5,7	553	1,72	619
6,7ff	329	1,75	559
7,28	350	2,1f	606
8,29	352	2,2	607
8,31	555. 607f	2,4.11	606
8,34	418. 429	2,10	606
9,7	346. 353	2,11	617
9,31	421. 607	2,14	606
9,41	561	2,22ff.27.39	622
9,42	551	2,22.27.39	557
10,30	374	2,23f	557
10,33ff	501	2,25–32.37	620
10,33f	607	2,26	612
10,41ff	355	2,42	623
10,45	402. 421. 618	2,49	554. 620
10,47f	551	3,1f	607
10,49	551	3,18–20	613
10,51	553	3,21	607. 612. 614
10,52	596	3,22	614
11,1–11	549	4,1	613
11,25.26	554	4,13	613. 615
11,30	333	4,14f	611
12,16f	499	4,14	613
12,18–27	527	4,16ff	602
12,25	501	4,16–30	61. 614
12,35ff	350. 551	4,17ff	440
12,35–37	392	4,17f	612
13	514	4,18–21	623
13,14	622	4,18	613
13,20.22.27	335	4,21	612. 614
13,31	558	4,24ff	562
13,32	554	4,24	620
14,22f	478	4,25ff	620
14,22	477	4,31–9,50	611
14,24	418. 421. 462. 589.	4,38.40.42	611
	618	4,43	441
14,25	349. 426	5,24	432
14,36	554	5,26	614
14,61f	350	6,20	615
14,61	352	6,22	555
14,62	634. 631	6,23	561



6,24	615	18,31.35	611
6,27	371	18,32	596
6,35	561	18,38f	551
6,46	540	19,1-10	617
7,36-50	617	19,1-5	615
7,36	615	19,5.9	614
7,39	617	19,5.11	611
7,41-43	617	19,8	616f
7,50	596	19,9	615
8,50	458	10,10	400
9,1ff	602	19,11ff	623
9,28	614	19,14.27	621
9,51-19,27	611	19,28-24,53	611
9,51	611	19,37	611
9,56f	611	19,41-44	622
10,1ff	602	19,47	611. 620
10,1.38	611	19,51	611
10,3ff	329	20,16	620
10,16	426	20,20f	614
10,22	554	20,41-44	551
10,26	557. 623	21,7-36	623
10,29-37	499	21,20f	622
11,13	613	21,20.24	603
11,20	613	21,20-24	621
11,34-44	562	21,22	622
11,37	611. 615	22,3	613
11,39ff	355	22,15-38	600
12,8	349.352. 526. 537. 555	22,19f	618
12,15.21	616	22,21ff	614
12,16-21	616	22,26f	614. 618
12,20	624	22,26	600
13,1-5	621f	22,28-30	624
13,22.33	611	22,28	615
13,23	620	22,29	554
13,28	561	22,32	614
13,32	600	22,34	614
13,33	621	22,35ff	602
13,34f	621	22,37	618
14,1	611. 615	22,43f	614
14,14	624	22,69	624
15	617	23,5	611
15,1f	426. 611. 615f	23,25	393
15,2	617	23,27-31	622
15,11-32	591	23,29ff	622
15,13.30	616	23,34	618
15,28	617	23,43	600. 603. 614. 624
16,1-7	616	23,46	614
16,9-13	616	24	603. 605. 607
16,16	557. 602. 612. 623	24,13.18.33.52	621
16,17	557. 623	24,21	619
16,18	555	24,24-27.44-49	607
16,19-31	616. 624	24,26	619
17,11	611	24,35	477
17,19	596	24,44	382. 440. 557. 608
17,20	623	24,45-49	607f
17,30-35	624	24,46ff	332
18,9-14	617	24,47	621
18,30	374	24,48f	614

24,49	554. 613. 621	7,38	630
24,53	620	8,12	628f. 632
<i>Johannes</i>		8,23	628
1,1-18	405. 581. 632f	8,24	631
1,1-14	450	8,33	535
1,1	581. 628. 633	8,33.36	628
1,1.3	632	8,44	628
1,3	633f	9	463. 632
1,4f	628. 632	9,5	632
1,4f.12f	632	9,35-39	637
1,10.14	634	9,39	627. 637
1,14	401. 405. 416. 626. 632f.	10,7	628
	638	10,11-16	632
1,29.36	517	10,11.14	629
1,31	333	10,17	416
1,51	638	11,8	628
2,22	627	11,9f	628
3,3	632. 638	11,25	628f
3,3.5	463	12,35.46	628
3,5	638	12,36	628
3,14f	638	13-17	637
3,17	400	13,19	631
3,18	523	13,23	626
3,19ff	632	13,25f	481
3,19-22	501	13,33	416
3,19	628	13,34	535
3,20f	642	14,3	416
3,22	332	14,6	628f. 643
4	629	14,9	405
4,2	332	14,18-24	637
4,7-30	637	14,20	637
4,13	630	14,23	637
4,14	630. 632	15,1	628
4,25	393	15,1.5	629. 632
5,20-30	640	15,19	523
5,20-27	640	16,16-24	637
5,24ff	641	16,23	637
5,24-27	642	19,25	418
5,24	531. 628. 640	19,26	626
5,28f	640ff	19,35f	627
5,29	525. 641f	19,35	481. 627
6	638ff	20,2	626
6,1-15	371	20,8f	627
6,26-58	371	20,8	481. 627
6,26f.35	638	20,29	627
6,29	642	21,7.20	626
6,32	630	21,24f	626
6,35	630. 638	21,24	481
6,35.48	628	<i>Apostelgeschichte</i>	
6,35.41.48.51	629	1-12	447
6,35.41.48.50f.	631	1-6	610
58		1,1-11	603
6,44f	637	1,3	613
6,49f	630	1,4	328. 621
6,51-58	638f	1,6ff	623
6,51	630. 638f	1,6-8	608
6,53	638	1,8	608ff. 621
6,63	638	1,11	623

1,21f	326. 604. 627	5,12ff	329
1,21	481	5,12	620
1,42	326	5,30-32	614
2ff	342	5,30f	330
2-5	329	5,31	330. 600
2,1-13	613	5,32	330. 614
2,4	613	5,42	612
2,6	329	6,1ff	341
2,11	610	6,1	354. 358
2,17	613	6,5	338
2,22ff	330	6,8	329
2,22f.38	618	6,10-15	614
2,25ff	330	6,14	338. 621
2,32ff	330	7	612
2,32f	449	7,8	619
2,33ff	618	7,22.25.37ff	346
2,33	450. 613	7,51	612
2,36	347f. 351. 418. 614	7,52	618
2,38	330ff. 631	7,54ff	338
2,38.41	330	7,54-60	614
2,41	329	7,55f	392
2,42-47	617	7,55	350
2,42	334. 354	8-11	609
2,44f	337	8	329
2,46	334. 336. 612. 620	8,1	328f
3f	345	8,4-25	609
3,1ff.31	344	8,4f	340
3,1	336. 534. 612. 620	8,4	329. 609
3,6	331	8,10	396
3,13ff	330. 347	8,12	331. 441
3,13	416	8,12f.36.38	330
3,13.26	344f	8,14.25	621
3,15f	330	8,16	331
3,15	600	8,26-40	609
3,17	618	8,32f	618
3,18	330	8,32	517
3,18.21.24	604	8,36	331
3,19f	330	8,37	331. 585
3,19	618	9,1-9	364
3,25f	620	9,1f	328
3,25	619	9,13.32.41	334
3,26	345	9,14	408
4,4	529	9,15	608
4,8.31	613	9,17	613
4,10	418	9,18	330
4,11	330	9,19-30	364
4,12	330	9,31	328
4,21	408	10,1ff	340
4,25	346	10,1-11,18	608. 610
4,26	345	10,1-33	608
4,27	345f. 416	10,14	334. 622
4,27.30	344	10,25	614
4,30	345	10,34-43	614
4,32-35	617	10,38	602
4,32.34f	337	10,44-48	608
4,33	329	10,44.47f	331
4,36f	337	10,48	331
5,1ff	337	11,15f	331

11,17	340. 609	22,30–23,9	614
11,19ff	329	23,6	374
11,19f	340	14,1–27	614
11,19	609	24,5.14	334
11,20–26	357	24,14	621
11,20f	340. 611	24,27f	620
11,22	621	26,3	623
11,23	437	26,4	367
11,25–30	364	26,5	334. 364. 374
11,26	394. 492	26,9–18	364
12,25	621	26,10	334
13,9	613	28,17	623
13,13	621	28,20	621
13,27	618	28,22	334
13,32	437	28,23–31	326
13,33	347f	28,25–31	620
13,37f	618	28,28	519
13,38	619	28,31	610. 624
13,46	562. 620		
13,47	610	<i>Römerbrief</i>	
14,1–6	614	1–8	463
14,4	329	1,1f	439
14,14	329	1,1.5–15	390
14,22	600	1,1.5	360
15	602. 610f	1,2–4	366. 390
15,1–35	365	1,2	378f. 440
15,1	623	1,3f	347. 366. 391f. 398. 406
15,5	334. 623		415f. 441. 452. 454
15,10f	622	1,3	440. 552. 582
15,22	491. 600	1,4	398. 447
15,28f	610. 622	1,4.6	394
15,40	491	1,5	455. 460. 463. 540
16,3	622	1,9	447
16,21	623	1,11f	354
16,31	458. 596	1,11	452
17,16–34	624	1,16f	360. 366. 389f. 411
17,29	397	1,16	440. 445. 620
18,11	437	1,17	379f. 468
19,2ff	331	1,18–23	464
19,13	437	1,23–4,25	471
19,21	609	1,32	502
19,28	407	2,6	452
20,7	336	2,14f	502
20,17–38	600	2,15	501
20,28	617	2,16	439
20,35	370	2,24	380
21,8	329	2,29	450
21,15–36	365	3–5	428
21,20–24	620	3	540
21,20	622	3,1f	443
21,20.24	623	3,2–6	467
21,21–26	622	3,2–5	469
21,21	623	3,2	468
21,39	364	3,3–6	468
22,2ff	367	3,19	379
22,3–11	364	3,20–5,2	455
22,3	364	3,21–5,21	425
22,16	331. 408	3,21–28	464
		3,21–26	548

3,21	360. 382. 386	6,3	330f. 394
3,25 f	366. 468f	6,4	431
3,25	385. 416f. 422ff. 523	6,4.6	427
3,26	386. 502	6,4.9	416
3,28	539	6,4.6.8	425
4	380. 383. 387. 389. 539	6,5	430f
4,1-25	376. 384	6,6-10.12f	431
4,3	379. 456	6,6	431
4,3-8	380	6,6.11	463
4,3.7f	380	6,8	431. 458
4,5	457. 460	6,10	423
4,5.24	456	6,11-13	430
4,6f	470	6,11	431. 593
4,6	379	6,11.18	458
4,7	462	6,12f	431
4,13-15	378	6,12	475
4,13	382	6,13	475
4,13.16:18	474	6,13.16.19	466
4,16-25	457f. 463	6,16ff	463
4,16f	468	6,17-23	471
4,17	382. 403. 419. 444	6,19	458
4,21	444	6,22	540
4,23f	382. 386	6,23	394
4,24f	416	7,1-4	534
4,24	457	7,4	416
4,25	347. 366. 416. 420f. 423.	7,6	453
	432	7,7-25	464
5,1-11	420	7,12	378
5,1	414. 468	7,24	428
5,1.10	467	7,28	443
5,1.11.21	408	8,1f	468
5,2	459	8,2-11	452
5,3-9,30	455	8,2	452
5,3ff	464	8,3f	401. 425
5,5-8	461	8,3	398. 400. 415f. 430
5,5	450. 469	8,3.32	398
5,5.8	464	8,5-7	401
5,6-11	462	8,6	498
5,6-8	416	8,9-11	450. 453
5,6	420	8,9	447. 452. 458
5,8	420f	8,11	416. 451f
5,9f	537. 542. 642	8,12f	452. 458
5,9	418. 526	8,15	449. 453
5,10f	467	8,16	447
5,10	398. 418	8,17	426
5,11	383	8,18-30	386. 388. 390. 527
5,12-21	384. 387. 435	8,22f	451
5,15f	452	8,23	449
5,15.17	380	8,24	467
5,18f	462. 468	8,28-30	388
5,20	592	8,28	463
5,21	394	8,29f	462
6	428. 596	8,29	398. 426
6,1-8,17	458	8,30	432. 462. 466
6,1-13	432	8,31-35	517
6,1-10	425	8,32	398. 416. 421
6,2-10	433	8,34	414. 416. 436. 584
6,3-10	430	9-11	379. 444. 460ff. 563

9	520	13,4	498
9,4f	462. 468	13,7.10	367
9,4	382. 443. 619	13,11	461. 467. 486
9,4.8.9	443	14,1	501
9,5f	467	14,4	537
9,5	401	14,9	416
9,6	443. 462. 468	14,14	367
9,8f	382	14,15	420
9,11	443	14,17	450. 498
9,11.13	468	15	519
9,12	443	15,8	382f
9,15.25	575	15,10	379
9,17f	515	15,13.19	453
9,30-10,21	461	15,14-33	390. 440
9,32f	380	15,18	449
9,32	539	15,19ff	483
10	462	15,19-24	461
10,4	382	15,19.23	606
10,5-13	459f	15,25-32	365
10,5	378. 589	15,25f.31	334
10,8f	441	15,25	609
10,9f	466	15,30	394
10,9	331. 366. 407. 457ff. 459. 474	16,7	329
10,13f	474	16,25	439
10,13	411	<i>1. Korintherbrief</i>	
10,14	456	1ff	351
10,15	378.440	1f	463
10,16f	463	1,2	394. 408. 472f. 474. 493
10,16	379. 461	1,4	452
10,19	379	1,8	394
10,20f	379	1,9	394. 398
10,21	461	1,11f	358
11,5	386. 443	1,11	473
11,15	467	1,12	354f
11,16	462	1,13	420
11,25f	461f	1,13.15	331
11,25	444. 519	1,17f	418
11,26-32	461	1,17.23	419
11,28f	388	1,18-3,23	370
11,29	443f	1,18-25	442. 444
11,30ff	461	1,18	419. 438. 444f
11,32	462	1,19.31	385
11,36	403	1,21.24	463
12f	367. 390. 471	1,23	418
12,1	451	1,24f	419
12,2	441. 501	1,24	445
12,4-8	471	1,26ff	472
12,6	452	1,30	466. 468
12,9-21	385. 471	1,31	444
12,14.17	367	2,1f	442
12,17	367. 371	2,2	368. 416. 419
12,20	380	2,4	453
13	522	2,6-11	436
13,1f	498. 502	2,6.9	463
13,1-7	367. 385. 471. 496. 500	2,9-16	463
13,1-5	502	2,9	377. 463
13,3f	502	2,10-16	451
		2,11	447f

2,12	451	10,1-13	451. 474
2,16	385	10,1-11	375. 380. 384f. 479
3,5-15	442	10,1-5	445
3,5-9	474	10,2	331
3,10ff	474	10,3f	451
3,10-17	385	10,3	479
3,11	335	10,4	380
3,12-15	526	10,4.21	477
3,14f	541	10,5-13	541
3,16	451. 453	10,5	435
3,19f	385	10,6.12	475
3,23	406	10,6.11	423
4,4	501	10,11	378. 383
4,8	413. 426. 518. 643	10,12	594
4,12	367	10,14-22	476. 478
4,16	446	10,16	418. 476
4,20	445	10,16f.21	414
5	593f	10,17-22	476f
5,3f	447	10,17	474. 476
5,4	407	10,21	408. 479
5,6-8	422	10,23	479
5,7	384. 435. 517	10,32	473
6,1ff.7	367	11,1	446
6,2-17	451	11,3	406
6,9ff	472	11,7	405
6,9	541	11,18f	355
6,11	407. 473f	11,18	473
6,12	419. 453. 473. 479	11,20	336
6,13	449	11,20.26	408
6,14	445. 452	11,23ff	336. 356. 367
6,15	451. 475	11,23	325. 408
6,19	35. 451	11,24f	478
6,20	425	11,24	477
7,10	350. 367. 371	11,25	386. 418. 422. 436
7,11	469	11,26	337. 349
7,15	371	11,27-34	478
7,17-24	475	12,1	452
7,17.20.24	499	12,3	366. 407. 411. 442. 451.
7,20	486		474
7,23	425	12,4ff	355
7,29ff	486	12,4-31	390
7,34	447	12,4-6	436. 453. 475
7,40	453	12,5.7-11	452
8,1	419. 479	12,10	442. 451
8,1.3	463	12,12-26	475
8,2f	463	12,13	330. 448. 452. 479
8,6	366. 400. 403. 408. 409f	12,27	475
8,10	501	12,28	354
8,11	420	13,13	464
9,1	364	14	448
9,4f	329	14,1	452
9,5	350	14,6	449
9,7	474	14,23-25	449
9,9f	380	14,36	634
9,14	367. 439	14,37	367
9,17	474	14,40	498
9,18	440	15	365f. 527
9,21	535	15,1-11	326. 442

15,1-8	480	3,17	447. 449f. 479
15,1-3	325	3,18	450
15,1f	439. 443	4,1-6	432
15,1	459	4,2	501. 634
15,1.3	365	4,3	439
15,3ff	330. 347. 356. 418	4,4	405. 581
15,3-5	366. 379. 415. 420f. 441.	4,4.6	540
	480. 549	4,5	394
15,3f	440	4,6	403. 405. 463
15,3	420	4,7-18	432. 442
15,5-7	408	4,7-15	427
15,7f	332. 607	4,7	445
15,7	320	4,8.12.16	432
15,8	364	4,10	419
15,11	442. 454. 480	4,11	432
15,12-19	643	4,13	449. 452
15,12	451	4,14	427. 432. 452
15,17-22	417	5,5	449. 452
15,17-19	442	5,5.7	452
15,20-28	387f. 415	5,7	436. 642
15,20.22.44-49	435	5,8	525f
15,21.44-49	384	5,10	526. 541
15,22	429	5,11	501
15,23-28	436. 519	5,14-17	434
15,23f. 28	406	5,14f	420. 433
15,23	525. 641	5,14	427. 429f
15,25-28	413	5,16	367. 368. 401
15,25f	414. 519	5,17	386. 403. 433. 513
15,28	392. 398	5,18-20	467
15,36.38	527	5,18f	431. 436. 466
15,42-44	451	5,18	466f
15,43	445	5,19	423. 438. 469
15,45	377. 450	5,20	444. 458
16,1	334	5,21	416. 425
16,22	348. 408	5,22	433
16,23	408	6,2	386. 467
		6,3-10	427. 432
2. Korintherbrief		6,4-10	419. 445
1,3	394. 408	6,6	445. 452
1,4-7	427	6,7	438
1,19	398. 491	6,11	433
1,20	382f. 468	6,16	379. 385
1,21	393	7,1	382. 447
1,22	449	8,4	334
1,24	459	8,9	402. 416
2,12	634	8,14	386
2,13	447	8,18	440
2,15f	444	9,1.12	334
3	381. 589	9,4	598
3,3	386. 450	10-13	370
3,3.6	450	10,3-6	442
3,4-18	385	10,17	444
3,4-11	378	11,4	442. 451
3,6	386. 436	11,13	329
3,6.17	453	11,17	598
3,9	466f	11,23-33	442
3,12-18	378. 461	11,32f	328. 364
3,14	375. 381	12,6-9	449
3,14.16	381		



12,7-11	442	3,17	382
12,9	419	3,21	382
13,5	541f	3,22f	502
13,13	453	3,23.25	460
13,14	385	3,26ff	486
<i>Galaterbrief</i>		3,27	331
1-4	573	3,28	475
1f	325	4,4f	398. 400
1	365	4,4	368. 400f. 415f
1,1	480	4,5	425
1,3-5	385	4,6	398. 447. 449f
1,4	421	4,21-31	382. 384
1,6	442	4,22ff	382
1,8	439	4,25f	534
1,11f	365. 442	5,4	442
1,11	439	5,5	452. 467
1,13f	364	5,6	540
1,14	364	5,11	418f
1,15-24	364	5,21	594
1,15f	364	5,22	540
1,15	378	5,25	452
1,16	398	6,12	419
1,18f	339. 354. 364	6,12.14	418
1,18	328. 356	6,14.18	394
1,19	350	6,15	403
1,22	328. 364	6,16	384. 474
1,23	440	6,17	427
2,1-10	365	<i>Epheserbrief</i>	
2,1f	442	1,10	387
2,2ff	326	1,13	382. 438
2,3ff	357	1,20-23	413
2,3	622	1,20	416
2,6ff	354	2,4ff	427
2,6-10	442	2,4-6	432
2,7	439	2,7	374
2,9	843. 510. 626	2,12	382
2,11ff	354. 357	2,14-16	415
2,11f	340	2,16	418
2,12	334	2,18	453
2,14-21	458	2,20ff	385
2,16	456. 539	2,20	335
2,19	427	3,2.9	387
2,20	398. 406. 416. 421	4,8	377
2,21	420. 442	4,11	329
3	455. 539f	4,13	398
3,1-5	442	5,2.25	421
3,1-3	442	5,8	628
3,1	368	5,14	377
3,2	452	5,17.22	501
3,6-18	376. 384	5,22-6,9	496
3,6	456	5,22-33	502
3,8.22	378	5,24	497
3,10	424	6,1	499
3,13	425	6,12	412f
3,14	382		
3,16	474	<i>Philipperbrief</i>	
3,16.18	382	1,11	540
3,17f	378	1,19	447

1,23	426	<i>1. Thessalonicherbrief</i>
1,27	440. 457	1,3 464
1,29	456	1,5 445
2,4ff	446	1,6f 446
2,5f	368	1,6 445f
2,5–11	636	1,7 464
2,6ff	406	1,8f 454
2,6–11	367. 396. 401f. 407. 415.	1,8 443. 456
	506	1,9f 366. 398. 455
2,6–8	416	1,9 397
2,8f	417	1,10 394. 398
2,8	418. 432	2,4 439
2,9–11	411f. 413. 416	2,10.13 464
2,9	414	2,12 440
2,10	462	2,13 443. 445
2,11	407	3,8 459
3,3	384	4,3 466
3,4–11	419	4,14 416. 457f
3,5f	364	4,15–17 426
3,5	374	4,15 367
3,10f	427	4,16ff 525
3,10	445	4,16 416. 641
3,12	462	5,3 522
3,17	446	5,5 628
3,18f	419	5,8 646
3,18	418	5,10 420. 426
3,20	426	5,15 371
4,3	440	5,19 448
4,23	447	5,23 447. 466
<i>Kolossenerbrief</i>		<i>2. Thessalonicherbrief</i>
1,5	438	2,1–12 521
1,10	540	3,9 446
1,13	405	<i>1. Timotheusbrief</i>
1,15–20	367. 403f. 415. 506. 636	3,16 411. 415
1,15	581	4,4f 477
1,18.20	501	<i>2. Timotheusbrief</i>
1,20	418. 468	2,8 392. 552
1,24	427	2,18 643
1,25ff	634	3,16 378. 576
1,25	440	4,5 329
2,7	474	4,16 365
2,8ff	410	<i>Philemonbrief</i>
2,10.15	413	16 503
2,11	384	24 603
2,12	427. 432	25 447
2,13	432	<i>Hebräerbrief</i>
2,13.20	427	1–6 574. 578. 581. 588. 597
2,14	418	1,1–4,13 573
2,16–23	453	1,1–4 581. 585. 636
2,20	413	1,1 576. 633
3,1	416. 432	1,3–13 411
3,1.3.4	427	1,3–5 570
3,4	426	1,3f 581
3,12	468	1,3 404f. 415. 585. 587. 598
3,18–4,1	496	1,3.13 577
4,14	603	

1,4-14	414	5,5	577. 580
1,5	577. 581	5,6	576f. 584
1,6f	576	5,7ff	582
1,6	578	5,7-10	588
1,6,9	576	5,8f	583
1,7	570	5,9	583. 600
1,8	577. 580	5,10	584
1,10-12	578	5,12ff	571
2,2	589	6,1f	596
2,3f	576	6,1	580
2,3	570. 580	6,1.6	591
2,5-9	413	6,4-8	572
2,6ff	578	6,4-7	593
2,6-9	577	6,4-6	454. 575. 591
2,6	576. 580	6,4	591f. 598
2,7	576	6,6	592
2,8-10	583	6,9	593
2,9	583	6,11f	597
2,10	583. 600	6,11	599
2,11	582f	6,12	574. 598
2,12ff	576	6,14ff	591
2,12	578	6,18	599
2,13	574. 578	6,19	585
2,14-18	583	6,20	583f
2,14f	583	7-10	578. 597
2,15	583	7,1-10,18	574
2,17f	584	7,1-28	584
2,17	584	7,1-10	577. 586
2,18	582	7,2	577
3,1	585. 598	7,3	577. 585
3,2ff	577	7,11	590
3,2	578	7,12	589
3,6	599	7,13	570. 585
3,7-4,11	577	7,14	580
3,7ff	574	7,15.17.21	577
3,7-19	575	7,18f	589
3,7-11	578	7,18	576. 590
3,12-4,11	590	7,21	576
3,12f	574	7,22	589
3,12	598	7,27	587
3,14	580. 597f	7,28	582. 589. 600
3,16	580	8-10	423. 517. 586.
3,18f	591	8-9	586
4,1f	575	8,1-10,18	414. 585
4,4.7	576	8,1	577. 585. 587
4,7	576f	8,2	630
4,11	575	8,4	589
4,12	577	8,5	579
4,14-10,39	573	8,6	588f
4,14-5,10	584	8,8ff	578
4,14-16	416	8,8-12	589
4,14	585. 598	8,13	576. 589
4,15	582	9,1-11,23	579
5,3	587	9,7.11-14.24-28	423
5,5-10	416	9,7.12f	587
5,5-7	577	9,7.25	587
5,5-6	573	9,9	570. 590
5,5f	582	9,11	599

9,11f.24	416	11,9f	598
9,12	587	11,37	570
9,12.28	592	12,1f	584
9,13f	588	12,2	418. 577. 583. 597. 600
9,14-19	418	12,4-11	574
9,14	588	12,4	574
9,14.24.28	580	12,5f	576
9,15.22	422	12,5	576
9,16-28	588	12,12f	586
9,16.23.26	588	12,16f	591. <b>592</b>
9,22	591	12,16	575
9,24	579. 587. 630	12,17	591
9,26	583	12,22-24	599
9,28	578. 599	12,22	579
10,1	588. 590. 599	12,26	578
10,1.3	587	12,28	590
10,3	423	13	574
10,4	587. 590	13,4	579
10,5-15	578	13,6	576
10,5-10	576	13,7ff	600
10,5-7	576	13,8.21	580
10,8	589	13,13f	574
10,10	580. 599	13,13	597
10,10.12.14	592	13,15	585
10,12f	416	13,17.24	600
10,13	413. 577	13,22-25	572
10,14	582	13,22	572
10,16	589	13,24	571
10,18	591	13,34	599
10,19-12,29	574	15,20f	576
10,19ff	585. 587. 598	16,22	588
10,19-21	584		
10,19f	583	<i>Jakobusbrief</i>	
10,19	583	1,1	530f
10,21-25	575	1,3	541
10,21	580	1,4	535
10,22f	597	1,15	535
10,22	595	1,18	533
10,23	599	1,18.21	535
10,25	593	1,21-25	533
10,26ff	591	1,25	533. 541
10,26f	592	2,1	531
10,26	591. 598	2,1.5	541
10,28	589	2,1.18	541
10,29	592	2,8-14	535
10,30	576	2,8	536
10,36ff	574	2,10ff	536
10,36-39	486	2,10f	535
10,36.39	597	2,12f	537f. 541
10,37	576. 599	2,12	533f
10,38	576. 598	2,13	537
10,39	585. 598	2,14-26	530. 538f
11-13	578	2,14-20	539
11	596	2,18-25	539
11,1-13,17	573	2,22.24	541
11,1	597f	2,24	539
11,2-40	598	3,2	541
11,3	598	4,11f	537. 542

5,1-6	532	4,6	507f
5,7	530	4,7	486. 495
5,8f	486	4,10	452. 502
5,91	541	4,12-5,14	493
		4,12	493
<i>1. Petrusbrief</i>		4,13	426. 433
1,1-2,11	493	4,15f	491
1,1f	493	4,15	492
1,1	486. 491. 494	4,16	394. 492
1,17	494	4,17	504
1,2	453	5,1	426
1,3-4,11	493	5,9	492
1,3-2,10	494	5,10	495
1,3ff.18f	495	5,13	491f
1,3	463. 494f		
1,6	493f	<i>2. Petrusbrief</i>	
1,8f	525	1,3f	397
1,8	642	1,20f	378
1,11	447	3	486
1,12	440		
1,13	494f	<i>1. Johannesbrief</i>	
1,18-21	505. 507	1,1	628. 634
1,18f	618	1,1.3	626f
1,19	517	1,6ff	628
2	500	1,6.8.10	629
2,6-8	380	2,4.9	629
2,9	493ff	2,12-17	627
2,11-3,22	367	2,18.22	521
2,11f	495f	2,21	628
2,12	491f. 496	3,2	525
2,13-3,7	496	3,4-10.13-24	527
2,13-17	367. 496. 500	3,14	628
2,13	497. 501	4,2	442
2,13.18	497	4,3	521
2,13f.8.15.20	496	4,9	400
2,18-3,7	496	5,16	594
2,18f	500		
2,18	499	<i>2. Johannesbrief</i>	
2,19	500. 505	7	521
2,20f	505		
2,20	503	<i>3. Johannesbrief</i>	
2,21-25	505. 506f	1	626
2,21	420. 505. 506		
2,22f	507	<i>Judasbrief</i>	
2,24.25	506	14ff	377
3,1	497. 503		
3,1.7	499	<i>Offenbarung des Johannes</i>	
3,6.17	496	1,4-8	510
3,7	502	1,4f	453
3,9	367. 371	1,9	524
3,15f	491	1,13	392
3,18-22	416. 507	1,19	510
3,18-21	505	2-3	510
3,18	420	2,1.8.12.18	510
3,22	413	2,7	630
4,1	505	2,9f	524
4,1.6	433	2,13	520
4,2	496	3,1.7.14	510
4,3f	491	3,16	528
		3,20	337

4-22	510	12,9	522
4f	511ff	12,11	521
4	514	12,13-18	522
4,1	512. 515	13	492. 512. 520f. 522. 642
4,8	515	13,1-10	520
4,11	515	13,1-4	520
5,1-7	517	13,1	513
5,5	392. 552	13,3	520
5,6-14	411	13,3,4	520
5,6f	517	13,5f	521
5,6	520	13,5,7	515
5,6,9f	414	13,7f	521
5,7	518	13,7	524
5,8ff	518f	13,8	521. 526
5,8-10	518	13,9f	521
5,9	425. 513	13,11-18	521
5,10f	519	13,11	521
5,10	525	13,12-17	521
5,11-14	413	14,1-5	524
5,13	412. 414	14,1,4	517
6	519	14,3f	425
6-19	413	14,6	439
6-11	522f	14,7	516
6,1-8,1	511	14,10	518. 523
6,1-8	514	14,14ff	513
6,1,3,5	518	15-19	522f
6,11	522	15,1-16,21	511
6,16f	523	15,1	523
6,16	518	15,5	511
7,1-17	511	15,7	523
7,1-8	524	16f	521
7,9-17	524	16,1	511. 523
7,9f	461	16,9ff	523
7,9,17	517	16,9,11,21	516
7,10	523	16,19	523
7,14	524	17,1-19,10	511. 523
8,2-11,19	511	17,5	492
8,3-5	523	17,8ff	513
9,20f	523	17,14	518
9,20	516	17,17	515. 630
10	524	19	523
10,1-11,14	511	19,2	523
10,7	439	19,6	513
11	523f	19,7	526
11,1f	524	19,7,9	517
11,3-13	524	19,11-22,5	511
11,7-20	461	19,11ff	513
11,7	524	19,13	628. 634
11,8	418. 461. 520. 524	19,15	523
11,10	524	19,19-21	519
11,15	511	20,1-10	524
11,18	523	20,1-3	525
11,28	346	20,2,7	522
12	522	20,4-6	525. 641
12-14	511. 513	20,5	641
12,1-6	522	20,5,6	525
12,3	520	20,6	518. 525
12,7-12	522. 525	20,11ff	516

20,11–15	525f	21,14	335
20,12f	537	21,20	624
21	328	21,27	517
21,1ff	516	22,5	518. 630
21,1–8	526	22,7	630
21,3	524	22,9	346
21,6	630	22,16	392. 552
21,6.22	630	22,20	349. 486
21,9.22f	517	22,21	408

#### 4. Frühchristliche Literatur

<i>Barnabasbrief</i>		11ff	329
2,6	533f	11,1–12	565
4,3	420	15,1	565
5,5	412		
<i>1. Clemensbrief</i>		<i>Eusebius von Cäsarea</i>	
5,3ff	481	KG 2,22,2ff	365
5,4–7	365	KG 2,23,11ff	339
17,1	570	KG 3,23,10–24	530
20	497	KG 3,39,3f	510
23	486	KG 5,20,4	510
23,5	486		
36,1	584	<i>Hirt des Hermas</i>	
36,2–5	570	m 1,7	561
36,3	570	m IV,3,1f	534. 594f
42,1	481	m XII,6,2ff	561
49,5	345	sim II	532
59,2f	345	sim V,6,3	595
61,3	584	sim VIII,3,2	595
64,1	584	sim IX,12,3	486
		sim IX,17	481
<i>2. Clemensbrief</i>		sim X,4,4	486
1,2	420	vis II,2,4f	595
11	486	vis III,5	481
12,1.6	486	vis III,5,1–4	534
14,2	481	vis III,8,9	486
		vis III,9,2–6	532
<i>Clemens Alexandrinus</i>		<i>Ignatiusbriefe</i>	
<i>Eclogae</i>		Eph 9,1	418
<i>propheticæ</i> 7,1	333	Eph 13,1f	481
<i>Paedagogos</i> I,		Eph 18,1	418
6,25f	333	Eph 18,2	333. 387
		Eph 20,1	387
<i>Pseudo-Cyprian</i>		Eph 20,2	554. 639
<i>De pascha</i>		Magn 8,2	635
<i>computus</i> 22	333	Trall 9,1–11,2	628
		Trall 11,2	418
<i>Didache</i>		Rom 5,3	418
7,1	331	Rom 7,2	630
7,1–3	331	Rom 7,3	640
9f	337. 345	Phld 4,1	640
9,2f	345	Phld 8,2	418
9,2	346	Phld 9,1	584
10,2f	345	Phld 12,2	584
10,6	348f. 486. 552	Sm 1,1	418

Sm 2,1	420	17,2	420
Sm 4,1-7,2	628	20,2	345
Sm 4,2	429		
Sm 7,1	420. 639	<i>Oden Salomos</i>	
Pol 6,1	429	11,6ff	630
Pol 6,3	481	30,1	630
<i>Irenäus von Lyon</i>			
haer 5,30,3	510	<i>Origenes</i>	
<i>Justinus</i>		c Cels 5,33 ff.41	492
Ap I,61	331	c Cels 5,34	491
Ap I,67	637	c Cels 5,41	491
dial 28,2	550	c Cels 8,14	492
<i>Martyrium des Polykarp</i>		<i>Tertullian</i>	
14,1f	345	Bapt 4,8,9	333
14,3	345. 584	De pudicitia 20	572



## Stichwortregister zu Band I und II

(Seitenzahlen in Halbfettdruck verweisen auf ausführlichere Erörterungen)

- Abendmahl 237. 261–270. 333. 336f.  
348f. 414. 418. 422. 445. 476–479. 637–  
640
- Abraham 99. 202. 376. 382. 384. 387.  
454f. 456ff. 462. 539
- Achtzehnbittengebet 99. 101. 121. 215
- Adam 227. 383f. 392. 405. 429. 433. 435
- Altes Testament 49f. 81. 89. 93. 238.  
359. 375–388. 456. 502. 539. 548ff.  
555f. 572. 575ff. 607
- Älteste 489. 565
- Amt (→ auch Dienen) 489. 565f
- Antichrist 492. 512f. 520–522. 624
- Antiochia 334. 340f. 356ff. 364. 483. 609
- Apokalyptik 36f. 79f. 95f. 98f. 100.  
102. 108f. 111. 122. 221. 230ff. 284.  
372–374. 386f. 399. 484
- Apokalypse → Offenbarung
- Apostel 259f. 293. 326. 329. 333. 335.  
342. 354. 360. 432. 445. 480ff
- Apostelgeschichte (→ auch Lukas) 57.  
282. 293f. 297f. 325. 329f. 334. 344.  
363. 370. 437. 481. 492. 591. 603. 605
- Apostelkonzil 326. 365. 610
- Apostolische Zeit 480ff. 639
- Armut 79. 134f. 615f
- Auferstehung, Auferweckung 54f. 61f.  
78. 123f. 277–297. 285. 332. 347f.  
374. 394. 415. 451. 587. 641f
- Barnabasbrief 157. 488
- Bekehrung 281. 297f. 364. 366. 485.  
495. 519. 591
- Bekennen, Bekenntnis 73. 249. 280. 342.  
344. 352ff. 366f. 403. 407f. 413. 442.  
451. 459. 474. 582. 585
- Bergpredigt 118–121. 150–152. 175f. 338.  
560
- Berufung 93. 289. 332. 346. 364. 378.  
466. 474. 495
- Beschneidung 382. 610
- Blut 243. 266f. 414. 418. 422. 563. 587f.  
640
- Brot 67. 265. 336. 477. 630f
- Bund 120. 129. 175. 234f. 246. 266. 382.  
386. 388. 418. 422ff. 436. 467f. 589f.  
619
- Buße (→ auch Umkehr) 85–87. 135–138.  
488. 591
- Buße, zweite 572. 591ff
- Charisma 436. 442. 452
- Christentum, hellenistisches 331. 336.  
340f. 351. 356ff. 366. 375. 391ff. 396ff.  
406ff. 422. 427. 442. 454. 476f. 484.  
622
- Christenverfolgung 484f. 491f. 510. 520
- Christologie 30f. 38. 58f. 73. 93. 146.  
182. 207–253. 280ff. 342–355. 376ff.  
387. 389. 391–434. 441. 450. 505–508.  
517f. 548–556. 578–590. 597. 615ff
- Christus (→ auch Messias) 207. 217ff.  
344. 348. 351. 389. 392f. 426ff. 450.  
455. 554. 580
- Clemensbrief, I. 360. 482. 488. 532. 570f.  
584. 591. 603
- Dämonenaustreibung → Exorzismus
- Davidsson 73f. 215f. 350. 392. 551f.  
556. 562
- Didache 262. 326. 329. 488. 531. 538.  
545. 552. 565
- Dienen, Dienst 241ff. 342. 355. 452. 501f.  
525. 618
- Dualismus 98f. 100. 122. 451. 453. 515.  
579. 628. 630f. 640
- Ehe (→ auch Gesellschaft) 125. 158.  
161–163. 371. 497f. 558
- Einsetzungsworte → Abendmahl
- Epheserbrief 360. 500
- Erfüllung → Weissagung
- Erhöhung, Erhöhter (→ auch Kyrios)  
57. 121. 285f. 293f. 297. 331. 337.  
344f. 347ff. 352. 394. 403. 412f. 441.  
449. 501. 512f. 517f. 547. 553. 565.  
600. 613. 624f
- Erlöser, Erlösung 241ff. 369. 375. 387.  
396. 451. 495. 507. 583
- Erniedrigung und Erhöhung 345f. 398f.  
401f. 415
- Erwähnung 97f. 386f. 388. 443. 460f
- Eschatologie (→ auch Reich Gottes) 90f.  
99. 101–111. 159. 168f. 263. 285. 336.

- 349f. 371. 372f. 384. 386. 410f. 416.  
436. 438. 440. 445. 474f. 485f. 494f.  
498. 501f. (509–528) 513. 527f. 536.  
588ff. 597ff. 623f. 631. 640–643
- Essener → Qumrân
- Ethik (→ auch Gesellschaft, Paränese)  
102. 128–170. 338. 371. 384. 390. 428.  
431 (490–508) 496 (529–542) 531f.  
556ff
- Evangelien, apokryphe 68
- Evangelien, synoptische 56. 57f. 62–65.  
67f. 204f. 228. 326. 329. 338ff. 344.  
351ff. 369f. 371. 392. 399. 402. 445.  
486f. 591. 596. 629. 637
- Evangelium 57. 94f. 112f. 222. 338. 342.  
360. 365ff. 379. 389f. 435–446. 446f.  
519f. 533. 538. 557
- Exorzismus 111. 126. 192. 206. 220. 248f
- Fleisch 401. 425. 431. 453. 455. 636. 638
- Formeln 280. 331. 343f. 345. 347. 352.  
366f. 379. 394. 398. 403. 411. 420ff.  
458. 476. 505f. 629ff
- Formgeschichte 63f. 192f. 326. 343. 531
- Freiheit 423. 453. 533ff
- Friede 469f. 498. 606
- Frühkatholizismus 20. 157. 159. 166. 482f  
488. 531. 534. 536. 542. 546. 566. 594f.  
602. 623
- Fürsprecher → Paraklet
- Galaterbrief 369. 379. 441. 455
- Galiläa 72f. 75f. 79. 328. 337. 611
- Gebot 142–152. 153f. 171f. 535f
- Gehorsam 401f. 414. 417. 431f. 455. 460.  
466. 524. 540. 558
- Geist 89f. 297–299. 329ff. 431. 434. 436.  
447–453. 455. 479. 565. 612f
- Gemeinde → Kirche
- Gerechtigkeit 557. 595f
- Gerechtigkeit Gottes 422ff. 441. 465–  
471. 560
- Gericht 85. 90f. 105. 108. 172. 176. 233.  
413. 417. 504. 516ff. 523. 525f. 537.  
641f
- Geschichte (→ auch Heilsgeschichte) 24.  
40f. 92. 105. 124ff. 285. 371. 373f.  
383. 385. 386ff. 399. 412f. 445. 486.  
490ff. 501f. 509ff. 514ff. 606f
- Gesetz 78. 120. 134f. 136–156. 334.  
338f. 357. 359. 364. 369. 382. 387.  
424. 455. 495. 533–538. 556–561. 589f.  
622f. 635f.
- Gesellschaft 161–170. 486 (490–528) 617
- Gewissen 500f. 502. 537
- Glaube 60. 181–183. 197–204. 279. 286f.  
382f. 385. 405. 407. 413. 431. 434.  
436. 452f. 454–464. 471. 485f. 494f.  
501. 530. 538ff. 593. 596ff
- Gleichnisse 103. 109f. 115–118. 131. 174.  
176. 179f. 187. 221. 563. 615ff
- Gnade, Heil 111. 177ff. 389f. 408. 455.  
459. 495. 505. 508. 583. 592
- Gnosis 68f. 95. 375. 387. 395f. 417. 476.  
488f. 583. 628f. 630. 634f
- Gott 96ff. 119. 121. 128. 378. 381. 385.  
388. 397. 405f. 411f. 416. 430. 436.  
439. 453. 456f. 468. 501. 514ff
- Gottesdienst 261. 268f. 336ff. 348ff. 407.  
449. 473. 476ff
- Gottesherrschaft → Reich Gottes
- Gottessohn → Sohn
- Grab, leeres 287f. 295f. 550
- Gütergemeinschaft 134. 337f. 617
- Hau斯塔feln 496ff
- Hebräerbrief 392. 398. 414. 416. 423.  
454. 486f. 488. 569–600. 622
- Heiden 75f. 562
- Heidenchristen → Christentum, helleni-  
stisches
- Heilige, Heiligkeit 334f. 466. 473. 582f
- Heilsgeschichte 45–51. 82ff. 353. 365.  
371. 382f. 386ff. 409f. 444. 522. 456f.  
550f. 561f. 575ff. 588ff. 600ff
- Hellenismus 357f. 374f. 395f. 428f. 435.  
438. 456. 491f
- Hermas, Hirt des 486. 488. 531f. 534.  
571f. 591. 594f
- Hermeneutik 20. 21f. 23–26. 29. 32. 33ff.  
39f. 46. 50f. 82f. 327. 343. 358. 369.  
371. 381. 404f. 428. 436f. 443. 448.  
482f. 512ff
- Herr → Kyrios
- Herrenmahl → Abendmahl
- Historismus 25ff. 29f. 38. 102. 278. 343.  
428
- Hoffnung 431. 464. 466f. 597ff
- Hoherpriester 78. 274. 414. 416. 423.  
575. 580ff
- Hymnen 401ff. 411ff. 581
- Ich-bin-Worte 629–632
- Ignatius 227. 360. 429. 482. 488f. 545.  
603. 628. 630. 639
- Indikativ und Imperativ 412f. 430f. 452f.  
458. 466. 495. 534. 537f. 557ff
- Inkarnation 393. 399ff
- Israel 76. 128f. 327f. 359. 443f. 460ff.  
475. 519. 547. 561ff. 619ff
- Jakobusbrief 454. 487. 495. 529–542.  
557. 560. 568. 600
- Jerusalem 326. 328. 337. 339. 357ff. 364.  
621f
- Jesus, historischer 26f. 36–39. 44. 59.  
63. 65. 368
- Jesusüberlieferung 57. 64ff. 326f. 352ff.  
366f. 369. 429. 481f. 487f. 499. 531f.

547. 549. 640  
 Johannesbriefe 57. 370. 392. 442. 454. 521. 594 (625–643)  
 Johannes der Täufer 80. 81–83. 93. 111f. 214. 332f  
 Johannesevangelium 65–68. 95f. 227. 371. 392. 398. 416. 437. 454. 481. 486. 488. 513. 527. 562. 591. 599. 600. 625–643  
 Juden 419f. 562. 618  
 Judenchristen, hellenistische 281. 329. 338ff. 439. 489  
 Judenchristen, palästinische 326f. 335. 338ff. 345f. 366. 439. 484. 489. 622  
 Judentum, hellenistisches (vgl. Philo, Stellenregister) 143. 357. 375. 380. 484. 527. 572. 586. 635ff  
 Judentum, pharisäisch-rabbinisches 70. 74. 77–81. 86. 99. 134. 139f. 153. 238. 271f. 353f. 357. 484. 535. 548ff  
 Jünger (→ auch Nachfolge) 80. 212. 242. 258ff. 293f. 297f. 327. 522. 547. 564ff  
 Jungfrauengeburt 73f. 216  
 Kaiser, Kaiserkult 409f. 438. 499f. 521  
 Kanon 20. 377. 482. 487. 532. 572  
 Kerygma → Wort  
 Kirche 114f. 254–260. 326. 334–336. 338. 340. 351. 354. 358. 390. 434. 436. 472–476. 494f. 504. 521ff. 526. 545. 547. 561ff. 564ff. 598. 601. 610. 619ff  
 Knecht, Knecht Gottes 344–347. 353. 392. 401f  
 Kolosserbrief 359. 388. 441. 489. 500  
 König 96ff. 577. 611  
 Korinth, Korintherbriefe 57. 224. 351. 355. 357f. 359. 363. 370. 379. 441f. 451. 455. 472f. 478f. 483f. 489. 527. 643  
 Kosmos → Welt  
 Kreuz 415–434. 441f. 445. 466. 520  
 Kult 88. 140ff. 338. 410. 421ff. 590  
 Kyrios 30. 344. 348ff. 356f. 375. 392. 406–414. 417. 436. 442. 499. 501. 552f. 556. 580  
 Leben 96. 431. 455  
 Leib 451f. 527  
 Leib Christi 434. 475f. 478  
 Leiden 234ff. 351. 401f. 420. 427. 504f. 506f. 614  
 Leidensgeschichte → Passion 79. 235ff. 271–276. 351. 401f. 562f  
 Leidensweissagung 235ff. 282. 347. 421. 515. 607f  
 Liebe 149. 158. 160. 184. 385. 431. 461. 463  
 Liebesgebot 148–150. 153f. 158. 160. 536  
 Lieblingsjünger 481. 626f  
 Logienquelle 55. 56. 84. 150. 235. 370. 548. 552  
 Logos 405. 416. 628. 632–637  
 Lohn 172ff. 560f  
 Lukas (→ auch Apostelgeschichte) 57. 73f. 129. 130f. 188. 206. 225. 243. 250. 288f. 293f. 326. 329f. 341. 344f. 354. 370. 399. 447. 481. 486f. 488. 519. 547. 557. 561f. 600–624. 627  
 Mahnung → Paränese  
 Maranatha 96. 348ff. 408ff. 414  
 Markusevangelium 56f. 219. 221f. 225. 235. 288. 370. 396. 548. 552. 556f. 605  
 Matthäusevangelium 57. 73f. 130. 157. 162. 176. 188. 204f. 206. 216. 219. 225. 250. 288f. 354. 383. 399. 485. 534. 537f. 540. 543–568. 575. 605f. 620  
 Mensch 173. 389. 401. 431. 467f  
 Menschensohn 102. 105. 107. 146. 207f. 209. 217. 223. 226–253. 343f. 349. 351f. 356. 392. 526. 554f. 638  
 Messias 93. 207. 209. 216–220. 339. 345. 347. 548ff. 585  
 Messiasbekenntnis 217–219  
 Messiasgeheimnis 27. 48. 209f. 220–225. 556  
 Mission 206. 259. 271f. 328ff. 354. 364f. 455f. 462. 483. 606. 608f  
 Mose 112. 214. 245. 291. 384. 623. 633  
 Mysterien 199. 261f. 375. 396. 409f. 427ff. 479. 493. 640  
 Mystik 251. 427  
 Nachapostolische Zeit 387. 480ff. 530  
 Nachfolge (→ auch Jünger) 132f. 145f. 163. 169f. 225ff. 332ff. 343. 426. 429. 454. 505. 547. 583  
 Naherwartung 106–108. 111. 485f. 599  
 Name 330f. 345. 393f. 407  
 Offenbarung (→ auch Wort) 222f. 252. 283. 286. 291. 294. 297. 378. 385. 389. 554. 573. 630ff  
 Offenbarung des Johannes 326. 414. 426. 461. 487. 489. 492. 509–528. 624. 630  
 Opfer 243. 416. 423f. 584ff  
 Ostern → Auferstehung  
 Osterkerygma (→ auch Auferstehung) 35. 54–58. 61f. 278ff. 330. 342. 344. 351f. 365f. 396. 441. 454  
 Paränese 358. 367. 370f. 464. 497. 502. 506. 530ff. 573. 590–595  
 Paraklet 437  
 Parusie 105. 107. 109f. 330. 344. 349f. 485f. 498. 513. 519. 564. 599. 600. 608. 623f  
 Passa 262. 422. 435  
 Pastoralbriefe 363. 378. 454. 487. 489

- Paulus 54f. 59. 186. 205. 266f. 280f. 325f. 330. 344. 354. 359f. 362f. 374–419. 483. 492f. 500. 501. 503. 507. 513. 519. 526f. 559. 571f. 581. 589. 591. 592f. 596. 599
- Paulus und Jakobus 454. 530. 534f. 538f. 540–542
- Paulus und Jesus 367–371. 527. 579. 589
- Paulus und Lukas 601f. 603f. 606. 610. 619. 622
- Petrus 217ff. 260. 335. 354. 356f. 441. 483. 564
- Petrusbrief, erster 392. 432f. 488. 490–508. 528
- Pfingsten 297f. 330. 613
- Pharisäer 77f. 81. 88. 135ff. 179. 274. 334. 374. 537. 562f. 567
- Philemonbrief 363. 388. 503. 615
- Philippbrief 363. 388
- Pilatus 271f. 273f
- Präexistenz 375. 380. 393. 399ff. 634
- Presbyter → Älteste
- Prophet 75. 102. 112. 213–215. 240. 345f. 416. 480. 489. 565
- Prophetie (atl.) 87. 92f. 97. 213. 214f. 240. 245. 339. 345. 440. 514. 576
- Prophetie (ntl.) 510ff. 565
- Q → Logienquelle
- Qumran (vgl. Stellenregister) 61. 77. 80. 84. 85. 86. 88. 90. 100. 111f. 126. 134. 151. 214. 217. 221. 262. 328. 334f. 337. 380. 425. 439. 494f. 567. 585. 628
- Rabbi 75. 211–213. 564f
- Recht 164f
- Rechtfertigung 360. 369. 376. 381f. 385f. 420ff. 455. 459f. 465–471. 526f. 539
- Reflexionszitate 548ff. 556. 558
- Reich Gottes 94–127. 163. 165. 167. 196–198. 203f. 207f. 221ff. 256f. 342f. 348f. 351f. 357. 414. 438. 445. 501. 513. 518. 536. 559. 565f. 622
- Reichtum, Besitz 130f. 133–135. 532. 615f
- Religionsgeschichte 40. 61f. 81. 91f. 191f. 198f. 285. 290. 332. 343. 347. 359. 372f. 396f. 408ff. 483. 636
- Religionsgeschichtliche Schule 30f. 40. 59. 207. 208f. 261f. 342. 368f. 396f. 399. 448. 470. 485
- Rettung 407. 459. 526. 641f
- Römerbrief 357. 363. 366. 379. 388. 455. 484. 571. 581
- Sabbat 57. 141. 144–147. 338
- Sadduzäer 77f. 274
- Sakrament 268. 336f. 375f. 384. 436. 445. 639
- Satan 111. 126f. 206. 520
- Schöpfer 97. 100. 121. 162. 181. 204f. 385. 403. 412. 501. 515f. 588
- Schöpfung 118–127. 159. 386. 396. 400ff. 462. 502. 526
- Schriftgelehrte 75. 78. 135–138. 182. 562
- Sklaven 499f. 503. 505
- Sohn 247–253. 342. 344. 346. 348. 352f. 392f. 394–406. 553f. 556. 580ff
- Sozialethik → Gesellschaft
- Staat 164–166. 499. 522
- Stephanus 338f
- Stoa 125. 455f. 493. 497ff. 534. 634
- Sühne 89. 241–247. 346. 420ff. 504. 583ff. 618
- Sünde, Sünder 88f. 173. 177–185. 186. 331. 420ff. 425ff. 455. 592. 615ff
- Synedrium 78. 217. 247. 272f. 544f
- Synkretismus (→ auch Religionsgeschichte 359. 374f. 441. 492. 512
- Synoptiker → Evangelien
- Syrien 329. 340. 483 (529–568) 545
- Taufe 67. 82. 87–90. 92f. 293. 330–334. 340. 375. 407. 426ff. 430f. 445. 445. 462. 474. 507. 534. 547. 594f. 637f
- Tempel 78f. 147–148. 334. 336. 336. 338f. 451f. 504. 545. 570. 620f
- Teufel → Satan
- Theologie, neutestamentliche 17f. 19–51. 54ff. 56. 360f. 470f
- Thessalonicherbriefe 107. 363. 388
- Titel, christologische (→ auch Messias etc) 210ff. 344. 391f. 414. 552ff.
- Tod 120. 425. 429. 455. 519. 527. 583
- Tod Jesu 238. 241f. 275f. 347. 394. 415. 418ff. 507. 517. 583. 615ff
- Tradition 64f. 280ff. 326. 330. 341. 343ff. 353. 365. 380. 389f. 391. 398. 408. 420ff. 436. 442. 480f. 487ff. 544f. 604f.
- Tugend- und Lasterkataloge 472f
- Typologie 49f. 129. 214f. 223. 346. 381. 383ff. 387. 405. 423f. 433f. 451f. 457. 475. 479. 574f. 578ff. 586f
- Überlieferung → Tradition
- Umkehr (→ auch Buße) 86f. 88. 128. 158. 169. 171–188. 176. 181. 183f. 187. 225ff. 330. 333. 342. 371. 454f. 560. 591. 596
- Unglaube 199. 460f
- Urgemeinde (→ auch Judenchristen etc) 27–31. 218. 228. 269. 282. 325ff. 335f. 343ff. 353f. 356. 366. 391ff. 454. 552
- Vater 120f. 250ff. 342. 515. 554
- Vergebung 87f. 160. 181f. 183ff. 246. 330f. 588. 591ff
- Vergeltung 172f. 424f. 589f

- Verheißung (→ auch Weissagung) 73f.  
 269. 359. 378. 382f. 387f. 440. 443f.  
 462. 468. 596  
 Verkündigung 55. 271. 326f. 329f. 342.  
 356. 365f. 371. 387. 413. 417. 435–446.  
 502  
 Versöhnung 351. 423. 431. 436. 465–471  
 Verstockung 460f. 515. 519  
 Versuchung 248f. 582  
 Verwerfung 561. 563  
 Volk Gottes (→ auch Kirche) 114f. 257f.  
 335. 473. 493. 563  
 Vollendung 413. 432. 513. 524ff. 582f.  
 599. 624  
 Vollkommenheit 535f. 558f  
 Vollmacht 75. 234. 445. 560  
 Vorbild 446. 506  
 Wahrheit 445. 642  
 Wasser 630ff  
 Weinstock 263f. 632  
 Weisheit 224. 351. 370. 385. 396. 399f.  
 419. 441. 635f  
 Weissagung (→ auch Verheißung) 46.  
 89. 92. 112. 223. 237. 297. 330. 381.  
 387f. 423. 450. 461. 512. 547. 548ff.  
 558  
 Welt 118–127. 155. 373. 396. 399f. 403.  
 412. 417. 469f. 497f. 522f. 634f  
 Werke (→ auch Glaube) 455f. 524f.  
 538ff. 581  
 Wiedergeburt 67. 332. 428. 463. 495. 533  
 Wille Gottes 147. 149f. 154f. 159f. 162.  
 501. 537. 558  
 Wort (→ auch Verkündigung) 417. 434.  
 436f. 437f. 443ff. 488. 516. 533ff. 540.  
 633f. 639  
 Wunder 111f. 189–206  
 Wundergeschichten 181f. 189ff. 220.  
 351. 370  
 Zeichen 67. 111f. 125. 196. 198. 204.  
 208. 449  
 Zeuge 258. 293. 329f. 481. 626f  
 Zeugnis 283f. 445. 503. 524. 528. 614  
 Zorn 85. 90. 455. 461. 515. 523  
 Zukunft 103. 106. 111. 351. 428. 431.  
 510f. 524ff. 597  
 Zwölf, die 80. 257ff. 329. 334. 481