

OSCAR CULLMANN

**Die Christologie
des
Neuen Testaments**

3. Auflage



Aus Besprechungen früherer Auflagen:

»C. prüft alle Bezeichnungen nach ihrem Sinn im Alten Testament und im zeitgenössischen Judentum. . . Er gewinnt eine objektive Grundlage und kommt zu überraschenden Ergebnissen. Dunkle Worte werden aufgehellt, Widersprüche lösen sich auf, und der ganze Reichtum der Person Jesu erstrahlt in neuer Klarheit.«

*Karl Fueter in Schweizerische
Hochschulzeitung 1960/1*

«Cet ouvrage, qui a également paru en anglais, était attendu avec impatience par tous ceux qui ont pris l'habitude de regarder M. Cullmann comme l'un des maîtres actuels de l'exégèse du Nouveau Testament. Gageons qu'il ne les décevra pas et qu'il gagnera à son auteur de nouveaux lecteurs et disciples.»

*G. Trocmé in Revue d'Histoire
et de Philosophie religieuses. 1960/2*

»Abschließend meinen wir, eine Untersuchung der Würdetitel Jesu in ihrem historischen Zusammenhang sei eine Arbeit, für die wir – und wohl nicht nur unsere Generation – dem Verfasser aufrichtigen Dank schuldig sind. Das unmittelbare Ergebnis des Buches sehen wir in erheblichen Korrekturen, die sich manche allzu schematische Vorstellung von der Entwicklung der neutestamentlichen Theologie gefallen lassen muß.«

*Heinz Kraft in Verkündigung
und Forschung, Jahresbericht [1962]*

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Lw. DM 25.-
Brosch. DM 21.-

DIE CHRISTOLOGIE
DES
NEUEN TESTAMENTS

von

OSCAR CULLMANN

Dr. theol., D. D. (Manchester), D. D. (Edinburgh)
Professor an den Universitäten Basel und Paris

3., durchgesehene Auflage



1963

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TUBINGEN

Der englische Text des Manuskripts ist von der *Christian Research Foundation* in New York mit dem ersten Preis für 1955 ausgezeichnet worden.

Die Kapitel über den Messias und den Menschensohn sind vor der Veröffentlichung in der vorliegenden Form zum ersten Mal vom 21. bis 24. März 1955 im Rahmen der *Zenos Lectures* am McCormick Theological Seminary in Chicago (USA) vorgetragen worden.

©

Oscar Cullmann

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Printed in Germany

Satz und Druck: Allgäuer Heimatverlag GmbH., Kempten/Allgäu

Einband: Großbuchbinderei Heinr. Koch, Tübingen

Der Universität Edinburgh als Zeichen der Dankbarkeit
für die Verleihung der Würde eines *Doctor of Divinity*

VORWORT ZUR 3. AUFLAGE

Auch diese 3. Auflage soll noch einmal, abgesehen von Korrekturen im einzelnen, im großen und ganzen unverändert erscheinen, obwohl manche Kritiken, deren Gegenstand das Buch geworden ist, mich veranlassen könnten, meinen Standpunkt zu präzisieren und Mißverständnisse richtigzustellen.

Im allgemeinen betreffen die kritischen Äußerungen methodische Fragen, die sich nicht nur auf dieses Buch, sondern auf meine ganze Auffassung der Arbeit am Neuen Testament beziehen. Ich denke da vor allem an die Argumente, die von seiten der BULTMANN-Schule gegen meine „Christologie“ vorgebracht worden sind und von denen aus von vornherein jede Sicht als „unkritisch“ erscheint, in der auch nur die Möglichkeit erwogen wird, daß Jesus entscheidende Würdetitel auf sich selbst angewandt habe und daß infolgedessen die Verbindung zwischen Jesus und dem Urchristentum doch anders bestimmt werden könne als nur durch den „Entscheidungsruf“ oder den „Glauben“ oder das „Verhalten“ Jesu. Die demnächst erscheinende, mir zur Stunde noch nicht im Druck vorliegende Dissertation Ferdinand HAHNS, Christologische Hoheitstitel, scheint sich, soweit ich es aus den Verlagsankündigungen ersehen kann, in diesem Sinne gegen meine Untersuchung zu stellen. In ähnlicher Weise hat dies für den Menschensohntitel bereits H. E. TÖDT (Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, 1959) versucht (aber siehe dazu: E. SCHWEIZER, Der Menschensohn, ZNW 1959, S. 185ff.). Meine Antwort auf den genannten Einwand ist in meinen Aufsätzen zur Hermeneutik, die in dem in Druck befindlichen Sammelband „Geschichte und Glaube“ enthalten sein werden, zu finden, besonders aber in meinem nächsten Buch, das im Zusammenhang mit meiner Auffassung von Heilsgeschichte den ganzen Fragenkomplex behandeln wird.

Daß die heilsgeschichtliche Aufteilung der Würdetitel nicht restlos befriedigen kann und daß Überschneidungen unvermeidlich sind, habe ich auf S. 9 ausdrücklich selber vermerkt. Trotzdem ist sie mir vorgeworfen worden, und ich kann darauf nur erwidern, daß es keine Einteilung gibt, die unwidersprochen bleibt, und daß ich eben die gewählt habe, die mir die Zahl der Schwierigkeiten auf ein Minimum zu reduzieren scheint. Als Mangel wurde aber auch empfunden, daß ich überhaupt die Christologie des Neuen Testaments im Rahmen der Würdetitel dar-

stelle, da dieser Plan keinen systematischen Überblick erlaube. Ich fürchte, wäre ich anders vorgegangen, so hätte man mir vorgeworfen, zu sehr zu „konstruieren“ und die Analyse nicht zu ihrem Recht kommen zu lassen. Im übrigen enthält ja das Schlußkapitel (S. 325 ff.) zwar nicht den Versuch einer Synthese — die es im Neuen Testament nirgends gibt —, wohl aber einer Herausstellung der gemeinsamen Wesenszüge aller neutestamentlichen Christologie und einer kurzen Darstellung ihrer Entwicklungsgeschichte innerhalb des Neuen Testaments. Dabei hat sich ergeben, daß es für die christologische Schau innerhalb des Neuen Testaments charakteristisch ist, daß sie sich im Sinne der Heilsgeschichte entwickelt — ein für meine ganze Auffassung grundlegender Gedanke —, daß diese Entwicklung sozusagen mit in die heilsgeschichtliche Christologie gehört, und daß dementsprechend das gemeinsame, aller neutestamentlichen Christologie zugrunde liegende Prinzip das der Heilsgeschichte ist.

Somit rechtfertigt sich nachträglich auch sachlich jene zunächst mehr aus praktischen Gründen gewählte Einteilung der Würdetitel nach den heilsgeschichtlichen Funktionen Christi im Hinblick auf Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart und Präexistenz.

Damit ist allerdings die starke Betonung des funktionellen Charakters aller neutestamentlichen Christologie gegeben, und hauptsächlich hier liegt der Stein des Anstoßes für die katholische Theologie. Mit vielen ihrer Vertreter bin ich jedoch überzeugt, daß einige von dieser Seite erfolgte Angriffe — ich denke besonders an den Ch. JOURNETS (*Nova et Vetera*, XXXV, 1960, S. 1—8) und an den P. GAECHTERS (*Zeitschr. f. Kath. Theol.* 1960, S. 88 ff.) — auf einem Mißverständnis meines Buches beruhen, z. T. auch auf einer Nichtbeachtung der Grenzen der beiden Disziplinen Exegese und Dogmatik. Immerhin war es allen katholischen Kritikern (vgl. hier auch J. FRISQUE, Oscar Cullmann. *Une théologie de l'histoire du salut*, 1960) gegenüber notwendig, daß ich meinen Standpunkt zu dem Verhältnis von Werk und Person Christi klarstellte. Dies ist in meiner in der Fribourger katholischen Zeitschrift „Choisir“ (No. 9–10, 1960, pp. 20 ss.) erschienenen Replik an G. BAVAUD geschehen. Auf deutsch wird sie in dem schon erwähnten Sammelband herauskommen.

Eine ganz andersartige Kritik ist meinem Buch noch von E. FASCHER in einem gründlichen Besprechungsaufsatz zuteil geworden (*Christologie oder Theologie? Bemerkungen zu O. Cullmanns Christologie des Neuen Testaments*, *ThLZ*, 87/1962, Nr. 12, Sp. 881—910). Wie der Titel besagt, vertritt FASCHER hier die Ansicht, die christologische Frage im Neuen Testament müsse vom Gottvaterglauben aus gelöst werden, die Christologie münde in Theologie. Gewiß ist für die ersten Christen mit

dem Christusglauben der Gottvaterglaube nicht abgetan. Aber die in die apostolische Zeit hinaufreichende Zusammenfassung der neutestamentlichen Botschaft, wie sie in den ältesten Glaubensformeln vorliegt, lehrt uns eben doch, daß der Gottesglaube als selbstverständlich nur vorausgesetzt wird, daß dagegen alles Glauben und Denken der Urgemeinde auf Christus gerichtet ist.

Zum Schluß möchte ich noch auf ein das religionswissenschaftliche Problem des Urchristentums betreffendes Mißverständnis hinweisen. Seit meiner ersten größeren Veröffentlichung über die Pseudoklementinen (1930) hat mich die Frage des esoterischen Judentums als Wiege des Urchristentums nicht losgelassen, und die neuen Funde (Qumran) wie auch neuere Forschungen erhellen dieses Gebiet in besonderer Weise. Es ist mir daher unbegreiflich, daß manche überhaupt nicht gemerkt haben, daß meine diesbezüglichen Untersuchungen zur religionsgeschichtlichen Vorgeschichte gewisser Würdetitel in diesen Problemkreis gehören und daß ich gerade in diesem Punkt mit BULTMANN übereinstimme. Manche sahen in meinem Interesse für das esoterische Judentum nur den Wunsch, heidnische Einflüsse auszuschalten. In Wirklichkeit können solche ebensogut auf dem Weg über dieses nicht konformistische Judentum aufs Urchristentum eingewirkt haben. Aber auf Grund jener Vereinfachung ist es dann um so leichter, mich auch in dieser Beziehung wieder mit der Etikette „konservativ“ zu versehen. Die Verwendung theologischer Etiketten wie theologischer Schlagwörter führt nicht zur Klärung, sondern zur gewaltsamen Vereinfachung von Tatbeständen, die nun einmal komplex sind.

Basel, im März 1963

O. Cullmann

VORWORT ZUR 1. AUFLAGE

Der Arbeit, die ich heute — endlich! — in Druck gebe, gehen eine Reihe nicht veröffentlichter früherer „Auflagen“ voraus, die ich in verschiedenen Vorlesungen immer wieder verändert und erweitert habe. Meine Straßburger Schüler, denen ich sie zum ersten Mal vor nunmehr zwanzig Jahren vortrug, dürften sie in der vorliegenden Fassung wohl kaum wiedererkennen, obwohl der Aufriß im großen und ganzen der gleiche geblieben ist. Parallel zu meinen übrigen Veröffentlichungen arbeitete ich seither ständig über die neutestamentliche Christologie weiter. Jene haben diese befruchtet, aber wer meine anderen neutestamentlichen Untersuchungen kennt, wird nachträglich feststellen, daß auch umgekehrt meine christologischen Studien jene beeinflußt haben.

Die Kapitel über den „Messias“ und den „Menschensohn“ habe ich als Vorträge im Rahmen der *Zenos Lectures* von 1955 in der jetzigen Form auf englisch am *McCormick College* in *Chicago* gehalten. Im Hinblick auf die vorliegende Veröffentlichung des ganzen Werkes, das auch in englischer Sprache erscheint, hat die Stiftung eingewilligt, ausnahmsweise auf den gesonderten Druck jener beiden Kapitel zu verzichten.

Ich habe meinen Lesern und Kritikern nicht vorzuschreiben, in welcher Weise sie mein Buch zu lesen oder gar zu besprechen haben, möchte aber trotzdem um die Erlaubnis bitten, beiden gegenüber einen Wunsch zu äußern. Den Lesern gegenüber: sie mögen die Arbeit — die ja auf Grund ihres Aufbaus dazu verleiten könnte — nicht einfach nur als Nachschlagewerk über die Christologie des Neuen Testaments benutzen, oder jedenfalls nur dann, wenn sie vorher das Ganze gelesen haben, da, wie ich immer wieder betonen muß, die verschiedenen Teile eng miteinander zusammenhängen. Den Kritikern gegenüber möchte ich im voraus versichern, daß ich mit Dank aus ihren Besprechungen gerade auch dort zu lernen gewillt bin, wo sie von meiner Sicht der Dinge abweichen. Nur möchte ich damit die Erwartung verbinden, sie mögen in diesem Falle meine Ausführungen nicht mit apodiktischen Behauptungen und Verdikten ohne exegetische Begründung abtun, vor allem mich auch nicht in diese oder jene von ihnen *a priori* abgelehnte Kategorie einreihen, oder mir gar zum Vorwurf machen, daß ich mich dieser oder jener modernen oder auch älteren Schule nicht verschrieben habe. Denn wenn mein Buch auf die theologische „Richtung“ hin geprüft wird, dürfte wohl keine der bekannten „Schulen“ mit mir zufrieden sein.

Mein Buch ist eine exegetische Arbeit. Über die Art und Weise, wie ich die Exegese auffasse, habe ich mich verschiedentlich geäußert und will hier unter Verzicht auf alle tiefsinnigen methodologischen Betrachtungen, also ganz „unzeitgemäß“, nur betonen, daß ich keine andere

„Methode“ kenne als die bewährte philologisch-historische, keine andere „Einstellung“ zum Text als die der gehorsamen Bereitschaft, auf ihn zu hören, gegebenenfalls auch etwas mir ganz und gar Fremdes zu hören, das den mir lieb gewordenen Vorstellungen, welcher Art sie auch sein mögen, widerspricht; der Bereitschaft, zu seinem Verständnis und dessen Darstellung mich wenigstens zu bemühen, von meinen philosophischen und theologischen „Meinungen“ abzusehen; vor allem aber mich davor zu hüten, eine Aussage des Textes deshalb als eine sekundäre „Einkleidung“ zu bezeichnen, weil sie für mich von jenen Meinungen aus unannehmbar ist.

Bei der Herstellung des Manuskripts ist mir diesmal besonders wertvolle und uneigennützigte Hilfe zuteil geworden: für das deutsche durch Herrn cand. theol. KARLFRIED FRÖHLICH, für das englische von seiten der Herren Rev. Dr. SHIRLEY GUTHRIE und Prof. Dr. CHARLES HALL (USA).

Chamonix, im September 1956

OSCAR CULLMANN

VORWORT ZUR 2. AUFLAGE

Da bereits nach wenigen Monaten eine Neuauflage nötig geworden ist, sehe ich mich nicht zu wesentlichen Änderungen veranlaßt. Nur eine Reihe von Korrekturen und bibliographischen Ergänzungen waren an verschiedenen Stellen anzubringen. Für die meisten Hinweise habe ich meinem verehrten Freund und Kollegen Herrn Prof. Dr. W. Baumgartner herzlich zu danken, der mit der ihm eigenen Akribie mein Buch gelesen hat.

Zu den Äußerungen sachlicher Natur, die mir von seiten der Fachkollegen bisher besonders in persönlichen Briefen zungen und die mir in Zustimmung und Kritik wertvoll sind, werde ich später Stellung nehmen. Dagegen muß ich mein Bedauern darüber ausdrücken, daß einige gedruckte Besprechungen meine Bitte, Einwände exegetisch zu begründen und auf die Sache einzugehen, nicht berücksichtigt, sich vielmehr mit summarischer Ablehnung und vagen hermeneutischen Erwägungen begnügt haben. Wer vollends durch meine Stoffeinteilung nach Würdetiteln trotz meiner Warnung sich verleiten ließ, den literargeschichtlichen und theologischen Zusammenhang nicht zu sehen, hat mein Buch mißverstanden.

Basel, im März 1958

O. C.

INHALT

Einleitung: Das christologische Problem im Urchristentum . . .	1
§ 1. Die Rolle der Christologie im theologischen Denken der ersten Christen	1
§ 2. Worin besteht das christologische Problem im Neuen Testament ?	3
§ 3. Die zu befolgende Methode	7
I. Teil: Die auf das irdische Werk Jesu bezüglichen christolo- gischen Titel	11
1. Kapitel: Jesus der Prophet	11
§ 1. Der endzeitliche Prophet im Judentum	12
§ 2. Der endzeitliche Prophet im Neuen Testament	22
a) Johannes der Täufer	22
b) Jesus	29
§ 3. Jesus der „wahre Prophet“ im späteren Judenchristen- tum	37
§ 4. Die Auffassung von Jesus dem Propheten als Lösung des neutestamentlichen christologischen Problems . . .	42
2. Kapitel: Jesus der leidende Gottesknecht	50
§ 1. Der Ebed Jahwe im Judentum	51
§ 2. Jesus und der Ebed Jahwe	59
§ 3. Jesus der Ebed Jahwe im Urchristentum	68
§ 4. Die Auffassung von Jesus als dem Ebed Jahwe als Lö- sung des christologischen Problems im Neuen Testament . .	79
3. Kapitel: Jesus der Hohepriester	82
§ 1. Der Hohepriester als Idealfigur im Judentum	82
§ 2. Jesus und der Hohepriestergedanke	86
§ 3. Jesus als Hohepriester im Urchristentum	88
II. Teil: Die auf das zukünftige Werk Jesu bezüglichen christo- logischen Titel	109
1. Kapitel: Jesus der Messias	111
§ 1. Der Messias im Judentum	114
§ 2. Jesus und der Messias (Davidsohn)	117
§ 3. Die Urgemeinde und der Messias	134
2. Kapitel: Jesus der Menschensohn	138
§ 1. Der Menschensohn im Judentum	139
§ 2. Jesus und der Menschensohnbegriff	154
§ 3. Die Frage nach dem Bestimmungsort der Menschen- sohnchristologie innerhalb des Urchristentums	167
§ 4. Paulus und der Menschensohnbegriff	169

§ 5. Der Menschensohn in den übrigen Schriften des Neuen Testaments	186
§ 6. Der Menschensohn im Judentum und bei Irrenäus	194
III. Teil: Die auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel	199
1. Kapitel: Jesus der Herr (Kyrios)	200
§ 1. Der Kyriostitel in den orientalisch-hellenistischen Religionen und im Kaiserkult	200
§ 2. Der Kyrios im Judentum	205
§ 3. Kyrios Jesus und das Urchristentum	209
§ 4. Kyrios Christos und Gottheit Christi	241
2. Kapitel: Jesus der Heiland	245
§ 1. Der Soter-Titel im Judentum und im Hellenismus	246
§ 2. Jesus der Heiland im Urchristentum	248
IV. Teil: Die auf die Präexistenz Jesu bezüglichen Titel	253
1. Kapitel: Jesus der Logos	255
§ 1. Der Logos im Hellenismus	257
§ 2. Der Logos im Judentum	260
§ 3. Der auf Jesus angewandte Logosbegriff	264
2. Kapitel: Jesus der Gottessohn	276
§ 1. Der Gottessohn im Orient und im Hellenismus	277
§ 2. „Gottes Sohn“ im Judentum	279
§ 3. Jesus und die Bezeichnung „Gottessohn“	281
§ 4. Der Glaube des Urchristentums an Jesus den Gottessohn	297
3. Kapitel: Die Bezeichnung Jesu als Gott	314
Schluß: Perspektiven der neutestamentlichen Christologie	325
Index Auctorum	339
Index Locorum	343

EINLEITUNG

DAS CHRISTOLOGISCHE PROBLEM IM URCHRISTENTUM

Wir fragen zunächst, welche *Stelle* die Christologie im theologischen Denken der ersten Christen einnimmt; dann versuchen wir, das christologische *Problem* des Neuen Testaments zu definieren; endlich werden wir von der *Methode* sprechen, mit der wir in den nachfolgenden Kapiteln an dieses Problem herangehen werden.

§ 1. Die Rolle der Christologie im theologischen Denken der ersten Christen

Wenn die Theologie die Wissenschaft ist, die *Gott*, θεός, zum Gegenstand hat, so ist die Christologie diejenige, die *Christus* zum Gegenstand hat, seine Person und sein Werk. Gewöhnlich wird die Christologie als eine Unterabteilung der Theologie im etymologischen Sinne betrachtet. Diese Gewohnheit hat vielfach die historische Darstellung des Glaubens der ersten Christen insofern beeinflußt, als man gern damit beginnt, die Gedanken darzustellen, die sie sich über *Gott* gemacht haben, und von ihren christologischen Überzeugungen erst in zweiter Linie redet. Das ist die übliche Reihenfolge in den älteren Lehrbüchern der Theologie des Neuen Testaments.

Eine solche Einteilung wird noch begünstigt durch die Aufeinanderfolge der beiden Artikel: Gott-Christus, in den späteren Glaubensbekenntnissen. In der Tat legt diese den Gedanken nahe, als hätte sich die älteste Kirche in erster Linie für Gott interessiert, in zweiter erst für Christus. Daß dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist, zeigt jedoch schon die ungleiche Länge der beiden Artikel. Außerdem läßt sich nachweisen, daß die trinitarische Einteilung der späteren Bekenntnisse: Gott — Christus — Heiliger Geist, den ältesten Formeln, die den Glauben der ersten Christen zusammenfassen, noch unbekannt ist. Diese sind vielmehr ausschließlich christologisch ausgerichtet. Die Trennung, die in den späteren Bekenntnissen zwischen dem ersten und dem zweiten Artikel

besteht, gibt es noch nicht¹). Von dieser späteren Trennung rührt ja auch die irrige Ansicht her, nach urchristlichem Glauben beziehe sich das Werk Christi nicht auf die Schöpfung, sondern nur auf die Erlösung. In Wirklichkeit ist in der Urgemeinde von Christus schon im Zusammenhang mit der Schöpfung die Rede. Die ältesten Glaubensformeln enthalten fast alle nur einen Artikel: den christologischen. Eines der wenigen neutestamentlichen Bekenntnisse, die zugleich Christus und Gott den Vater erwähnen, steht in 1. Kor. 8, 6, und für dieses ist gerade charakteristisch, daß es die Trennung zwischen Gott als dem Schöpfer und Christus als dem Erlöser nicht kennt, vielmehr von der Schöpfung zugleich im ersten Artikel (Gott) und im zweiten (Christus) spricht: „ein Gott, der Vater, von dem alles ist und wir zu ihm, und ein Herr Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.“ Beide haben es mit der Schöpfung zu tun. Der Wechsel liegt nur in der Präposition; bei Gott: ἐξ und εἰς, bei Christus: διὰ, „durch den alles ist“ (δι’ οὗ τὰ πάντα). Christus, Mittler der Schöpfung: auf diesen Gedanken stoßen wir nicht nur in dieser alten Formel, sondern man kann ihn weiter verfolgen durch das ganze Neue Testament (vgl. Joh. 1, 3; Kol. 1, 16); seinen stärksten Ausdruck findet er im Hebräerbrief: 1, 10, wo geradezu die „Gründung der Erde“ Christus zugeschrieben und der Himmel als „seiner Hände Werk“ bezeichnet wird.

In anderen Bekenntnissen der ältesten Zeit, in denen von Gott die Rede ist, erscheint dieser umgekehrt nicht als Schöpfer, sondern als der „Vater Jesu Christi“. Er wird als derjenige eingeführt, der Christus auf-erweckt hat (Polyk. 2, 1 ff.). Auch das beweist, daß das theologische Denken der ersten Christen von Christus ausgeht, nicht von Gott.

Ebenso läßt sich zeigen, daß alle Elemente, die in den späteren Glaubensformeln mit dem Heiligen Geist im dritten Artikel verbunden sind, in den alten christologischen Formeln als direkte Funktionen Christi genannt werden, so etwa die Vergebung der Sünden und die Auferstehung²).

Es ist ferner auch daran zu erinnern, daß in der berühmten liturgischen Formel am Ende des zweiten Korintherbriefes nicht die Reihenfolge Gott — Christus — Heiliger Geist vorliegt, sondern Christus — Gott — Heiliger Geist: „Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes“ (2. Kor. 13, 13).

¹) Siehe O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949.

²) op. cit., S. 40f. Auch die Erwähnung der Taufe, die in späteren Bekenntnissen als Taufe der Kirche im dritten Artikel figuriert, erscheint in der von Ignatius von Antiochien (Smyrn. 1, 1) benutzten Formel als Taufe Jesu durch Johannes; ebenso Eph. 18, 2: „er wurde getauft, damit er das Wasser durch sein Leiden reinige“ (siehe dazu unten S. 67).

Die alten Glaubensformeln sind für die Kenntnis des urchristlichen Denkens deshalb besonders wichtig, weil sie in ihrer Art als kurze Zusammenfassung der theologischen Überzeugungen der ersten Christen zeigen, in welcher Weise diese die Akzente verteilten, welche Wahrheiten sie als zentral, welche sie als abgeleitet ansahen. Wir stellen also fest, daß die urchristliche Theologie in Wirklichkeit fast ausschließlich Christologie ist. Insofern hat sich demnach die altkatholische Kirche nicht von der Urkirche entfernt, wenn sie ihr ganzes theologisches Interesse während mehrerer Jahrhunderte auf die christologischen Diskussionen konzentrierte.

Wir müssen aber nun fragen, ob diese späteren Diskussionen das Problem in der gleichen Weise stellen, wie es uns im Neuen Testament entgegentritt.

§ 2. *Worin besteht das christologische Problem im Neuen Testament?*

Wir haben die Christologie als die Wissenschaft bezeichnet, die Person und Werk Christi zum Gegenstand hat. Wir fragen nunmehr, inwiefern hier schon für die ersten Christen ein *Problem* vorliegt, und worin dieses genau besteht. Die späteren sogenannten christologischen Streitigkeiten beziehen sich fast ausschließlich auf die *Person* Christi, auf seine Natur, und zwar einerseits auf ihre Beziehung zu derjenigen Gottes, anderseits auf die Beziehung, die in Christus selbst zwischen seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur besteht. Wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, von vornherein das neutestamentliche christologische Problem unter falschen Perspektiven zu betrachten, müssen wir zunächst einmal versuchen, von den späteren Diskussionen abzuweichen. Freilich ist vom geschichtlichen Standpunkt aus anzuerkennen, daß es für die Kirche in einem gewissen Augenblick zwingende Notwendigkeit war, auf die präzisen Probleme einzugehen, die sich infolge der Hellenisierung des christlichen Glaubens und infolge des Aufkommens der gnostischen Lehren, sowie der von Arius, Nestorius, Eutyches und anderen vertretenen Anschauungen ergaben. Die Kirche mußte auf die Frage nach den Naturen eingehen und versuchen, sie ihrerseits zu beantworten. Wir stellen jedoch fest, daß das christologische Problem auf diese Weise zwar im Anschluß an das Neue Testament zu lösen versucht wurde, sich aber doch in einer allzu ausschließlichen Weise nach einer Richtung hin orientiert hat, die nicht mehr ganz der Art entspricht, wie es in den Schriften des Neuen Testaments selbst gestellt wird.

In diesen ist nämlich fast nie von der *Person* Christi die Rede, ohne daß gleichzeitig von seinem *Werk* gesprochen würde. Sogar im Johannesprolog, wo es heißt: „der Logos war bei Gott, und der Logos war Gott“, ist mit dieser Aussage sofort die andere verbunden, daß durch diesen Logos „alles geworden ist“, daß er also der Schöpfungsmittler ist, und überhaupt wird in diesen Eingangsversen vom Sein des Logos nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln des Fleischgewordenen gesprochen, von dem dann in den einundzwanzig Kapiteln des Evangeliums die Rede sein wird. Wenn im Neuen Testament die Frage gestellt wird: „Wer ist Christus?“, so bedeutet dies niemals ausschließlich oder auch nur in erster Linie: „welches ist seine Natur?“, sondern zunächst: „welches ist seine Funktion?“¹⁾. So visieren die verschiedenen Antworten, die im Neuen Testament auf diese Frage gegeben werden und in verschiedenen Titeln ihren Ausdruck finden, die wir nacheinander hier untersuchen werden, immer zugleich seine Person *und* sein Werk. Das trifft sogar auf die im letzten Teil dieses Buches behandelten Würdetitel zu, die den präexistenten Christus zum Gegenstand haben: Logos, Gottessohn, Gott. Wir werden allerdings sehen, daß diese implizit auch die Frage nach dem Personenverhältnis und der Ursprungsbeziehung zwischen Christus und Gott aufwerfen. Und doch ist das Problem auch hier nicht eigentlich ein „Naturenproblem“.

So besteht ein Unterschied zwischen der Art, wie die ersten Christen, und wie die spätere Kirche das christologische Problem sehen. Allerdings ist zuzugeben, daß ATHANASIUS, wie auch andere Verteidiger der Orthodoxie, in jenem späteren Kampf, der im Konzil von Chalcedon seinen vorläufigen Abschluß findet, von der Natur Christi sprechen, indem sie ihren Heilscharakter betonen, d. h. indem sie zeigen, daß die Auffassung des von Christus vollbrachten Heilswerks davon abhängig ist, wie man seine Natur auffaßt. Insofern ist also sein Werk hier ebenfalls berücksichtigt, aber doch nur unter dem Gesichtswinkel der Naturen.

Die Notwendigkeit, die Häretiker zu bekämpfen, hat zur Folge gehabt, daß die Auffassung von der Person und vom Werke Christi bei diesen Kirchenvätern der Frage nach den „Naturen“ untergeordnet wurde. So haben sich gegenüber dem Neuen Testament auf jeden Fall die Akzente verschoben, und selbst da, wo vom Werke Christi die Rede ist, geschieht dies später nur im Zusammenhang mit der Diskussion über seine Natur. Wenn auch diese Akzentverschiebung zur Abwehr gewisser häretischer Anschauungen erforderlich sein mochte, so ist doch die Dis-

¹⁾ Dabei fasse ich die Funktion Christi aber nicht etwa im Bultmannschen Sinne als ein bloßes Geschehen im „Kerygma“ auf, sondern als ein ontisches christologisches Geschehen. Siehe dazu KARL BARTH, Rudolf Bultmann, ein Versuch ihn zu verstehen, 1952, S. 16 ff., und O. CULLMANN, Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament, *Numen* 1/1954, 120ff.

kussion über die „Naturen“ letzten Endes ein griechisches Problem, nicht ein biblisch-jüdisches.

Zur Beantwortung der Frage: „Wer ist Jesus?“ hatten die ersten Christen gewisse Begriffe zur Verfügung, die bereits im Judentum, vor allem in der jüdischen Eschatologie, vorhanden waren. Für die älteste Zeit stellt sich die christologische Frage daher in folgender Weise: inwiefern erfüllte Jesus das, was jene Begriffe implizieren? Inwiefern geht sein tatsächliches Werk darüber hinaus? An welchem Punkte steht sein Werk im Widerspruch zu analogen Begriffen und Anschauungen, wie sie sich im Spätjudentum vielleicht an den gleichen Ausdruck anschließen? Wo die ersten Christen auf dem Boden des Hellenismus die Frage nach Jesus mit einem Titel beantworteten, der schon im Griechentum einen göttlichen Mittler bezeichnete, ist im Sinne des Neuen Testaments zu untersuchen, inwiefern die Urkirche gleiche oder verschiedene Gedanken damit verbunden hat.

Auf jeden Fall aber muß von vornherein gegen die irrtümliche Auffassung Stellung genommen werden, die manchen Darstellungen zugrunde liegt, als hätte sich das Urchristentum in seiner Christologie notgedrungen nach dem Schema schon im Judentum oder im Hellenismus vorhandener Vorstellungen richten müssen. Eine Übertreibung des an sich berechtigten Standpunktes der vergleichenden Religionsgeschichte muß freilich zu einer solchen Betrachtungsweise führen. Aber wir können wissenschaftlich einfach nicht davon absehen, Jesu eigenes Selbstbewußtsein mit in Rechnung zu stellen. Denn a priori haben wir mit der Möglichkeit, ja mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß Jesus in Lehre und Leben *Neues* geschaffen hat, von dem die ersten Christen bei ihren Versuchen, seine Person und sein Werk zu erklären, ausgehen mußten; ferner daß ihr Erleben Christi bei aller selbstverständlichen Analogie zu verwandten Religionsformen besondere, noch nicht dagewesene Züge aufweist. Diese Möglichkeit, diese Wahrscheinlichkeit von vornherein methodisch auszuschließen, muß doch wohl als ein unwissenschaftliches Vorurteil bezeichnet werden.

Die christologische Frage taucht schon zu Lebzeiten Jesu zum ersten Mal *als Problem* auf. In Mark. 8, 27—29 ist sie sozusagen von Jesus selbst in klassischer Weise formuliert. Es handelt sich hier um einen Text, den wir später im einzelnen noch zu untersuchen haben. Hier interessiert er uns im Hinblick auf die Art und Weise, wie das Problem gestellt ist: „Unterwegs fragte Jesus seine Jünger und sprach zu ihnen: wer sagen die Leute, daß ich sei? Da sprachen sie zu ihm: Johannes der Täufer, andere Elia, noch andere einer der Propheten. Und er fragte sie: ihr aber, wer sagt ihr, daß ich sei? Petrus antwortet und spricht zu ihm: du bist der Christus.“

Wir sehen hier, daß das Problem als solches schon bestand: einerseits für die Menge, andererseits für die Jünger, die alle Tage mit Jesus zusammen in engster Gemeinschaft lebten, die „ihn sahen mit ihren Augen

und ihn hörten mit ihren Ohren“. Wir stellen fest, daß im Volke und unter den Jüngern bereits verschiedene Antworten gegeben wurden, und zwar waren alle diese Antworten — und eben dies rechtfertigt die in diesem Buch durchgeführte Behandlung unseres Problems — durch fertige *Titel* ausgedrückt, von denen jeder zugleich eine Funktion, ein zu vollbringendes Werk bezeichnet. Allen diesen Lösungen der Frage ist dies gemeinsam, daß sie Jesus nicht nur in eine allgemeine menschliche Kategorie einreihen, sondern daß sie seine *Einzigartigkeit* zu erklären suchen. Nur diese steht nämlich zur Debatte in dem Problem, das wir das „christologische“ heißen, nicht etwa der biographisch-statistische Personalausweis! Demnach ist die Bezeichnung Jesu als *Rabbi*, *Lehrer*, oder als *Arzt* zwar für die Darstellung des Lebens Jesu wichtig, nicht aber für das christologische Problem¹⁾. Zwar scheint auch die Aussage, er sei einer der Propheten, ihn nur einer bestimmten menschlichen Berufskategorie zuzuordnen. In Wirklichkeit werden wir jedoch sehen, daß es sich hier um einen Titel handelt, der eine Lösung der christologischen Frage darstellt.

Die in Mk. 8, 27 ff. aufgeführten Titel sind bei weitem nicht die einzigen, die Jesus im Neuen Testament beigelegt werden. Es stehen daneben noch andere Begriffe, die ausdrücken sollen, wer er ist, worin sein Werk besteht. Daß Jesus im Neuen Testament auf so verschiedene Weise bezeichnet ist, kommt daher, daß keiner dieser Titel für sich allein genügt, seine Person und sein Werk nach allen Seiten zu erfassen. Jeder von ihnen zeigt nur *einen* besonderen Aspekt des ganzen Reichtums an Glaubensüberzeugungen in bezug auf Christus, denen wir im Neuen Testament begegnen. Nur wenn wir *alle* die verschiedenen Titel untersuchen, die die ersten Christen Jesus verliehen haben, werden wir dem am nächsten kommen, was wir „Christologie des Neuen Testaments“ nennen können. Daß sie alle in Jesus selbst ihre Einheit haben, dürfen wir dabei keinen Augenblick vergessen.

Wenn wir in dieser Arbeit die Ausdrücke „Christologie“ und „christologisch“ gebrauchen, so geschieht dies nicht etwa im engeren christologischen Sinn, der sich nur auf *einen* der vielen Titel, nämlich die Bezeichnung als Christus-Messias, beziehe, sondern in einem allgemeinen Sinn, der alles umfaßt, was die Person und das Werk Jesu Christi in ihrer *Einzigartigkeit* betrifft.

¹⁾ E. LOHMEYER, Galiläa und Jerusalem, 1936, S. 73 bemerkt allerdings, die Anrede διδάσκαλος begegne im Markus-Evangelium „fast nur dort, wo es sich nicht um ein Einordnen in die Klasse der Rabbinen handelt, sondern gerade um sein Herausgenommensein.“ Dies ist zwar richtig, aber an diesen Stellen ist die Bezeichnung „Lehrer“ nur Attribut eines andern Würdetitels, dem wir das erste Kapitel widmen werden: „der Prophet“. Über diese Verbindung siehe C. H. DODD, Jesus als Lehrer und Prophet (*Mysterium Christi*, hrsg. von G. K. A. BELL und A. DEISSMANN, 1931, S. 69 ff.).

§ 3. Die zu befolgende Methode

Obwohl wir ein Gesamtbild der christologischen Auffassungen des Neuen Testaments erstreben, werden wir rein analytisch vorgehen. Dies ist nicht etwa so gemeint, als ob die verschiedenen Bezeichnungen, die sich jeweils in ein und derselben neutestamentlichen Schrift finden, immer zusammengefaßt untersucht werden sollen; vielmehr muß jeder christologische Titel für sich, und zwar jeweils durch alle neutestamentlichen Bücher hindurch, auf seinen präzisen Sinn hin geprüft werden¹⁾. Auf diese Weise werden sich trotz der analytischen Methode die großen Linien feststellen lassen, die für jeden von ihnen charakteristisch sind. Bevor wir ihre Verwendung in den ältesten christlichen Schriften untersuchen, werden wir jedoch jeweils von der Bedeutung sprechen, die ihnen im Judentum und gegebenenfalls in der allgemeinen Religionsgeschichte, besonders im Hellenismus, zukommt. Innerhalb der neutestamentlichen Bücher werden wir aus den oben genannten Gründen immer zuerst die Frage stellen, ob und in welchem Sinne diese oder jene christologische Bezeichnung von Jesus selber auf sich angewendet worden ist — eine Frage, die mir heute auch im Lichte der Formgeschichte berechtigt scheint; darauf dann, wie sie von den verschiedenen Verfassern der ältesten christlichen Schriften verstanden wurde.

In der Tat scheint mir der Augenblick gekommen, wo wir gerade von den Ergebnissen der formgeschichtlichen Forschung aus die Frage nach dem historischen Jesus doch wieder neu stellen müssen — freilich anders als vor der formgeschichtlichen Arbeit²⁾. Es war sicher richtig, wenn in den letzten Jahrzehnten diese Frage zunächst bewußt unberücksichtigt blieb. Sie für immer beiseite zu lassen, scheint mir indessen heute eine irrige Konsequenz zu sein. Das Wissen darum, daß die Evangelien Glaubenszeugnisse sind, und daß der urgemeindliche Christusglaube als der eigentliche Schöpfer der Evangelientradition zu gelten hat, darf nicht zum Anlaß werden, diese Glaubenszeugnisse in absoluter historischer Skepsis überhaupt nicht mehr als historische Quellen zu benützen, sondern soll uns vielmehr dazu an-

¹⁾ Mir erscheint jedenfalls dieser methodische Weg, der von den vorhandenen christologischen Titeln als solchen ausgeht und dann in der Analyse zu differenzieren sucht, gangbarer als jener andere, den etwa G. SEVENSTER in seiner lesenswerten „Christologie van het Nieuwe Testament“ (2. Aufl. 1948) einschlägt. Immerhin bemüht sich SEVENSTER in seiner Darstellung, die nacheinander die Christologie der einzelnen neutestamentlichen Schriften behandelt, stets um das rechte Verständnis von „Einheit und Verschiedenheit der neutestamentlichen Christuspredigt“.

²⁾ Vgl. dazu u. a. Aufsätze wie E. KASEMANN, Das Problem des historischen Jesus (*ZThK* 51/1954, S. 125ff.); T. W. MANSON, The Life of Jesus. Some Tendencies in Present Day Research (The Background of the New Testament and its Eschatology; *Festschrift* C. H. DODD, 1956), S. 211ff.; E. FUCHS, Die Frage nach dem historischen Jesus (*ZThK* 53/1956, S. 210ff.).

spornen, den Christusglauben der Gemeinde positiv als Erkenntnismittel zur Erschließung der historischen Wirklichkeit zu gebrauchen.¹⁾

Um bis zu Jesu eigenem Selbstbewußtsein vorzudringen, werden wir jedoch bei der Beurteilung der Evangelientradition formgeschichtlich vorgehen, und zwar indem wir versuchen, die Stellen, wo offensichtlich die Evangelisten ihre eigene Anschauung vorbringen, von denen zu unterscheiden, wo sie Logien Jesu lediglich tradieren. Falls sich innerhalb eines Evangeliums eine gewisse Diskrepanz ergibt zwischen den christologischen Titeln, die die Evangelisten von sich aus gebrauchen, und denen, die Jesus selbst auf sich anwendet, so haben wir damit ein objektives Kriterium für diese Unterscheidung gewonnen.

Bei der Frage, ob Jesus sich selbst einen der betreffenden Titel beigelegt hat oder nicht, werden wir uns zu bemühen haben, uns von jedem *a priori* freizuhalten, also auch von demjenigen, das wohl doch bei R. BULTMANN vorliegt. Getreu seiner früheren Stellungnahme vertritt er konsequenterweise auch in seiner *Theologie des Neuen Testaments* (1953, S. 25ff.) die Meinung, Jesus habe sich selbst keinesfalls als den göttlichen Sonderbeauftragten im Sinne der Einzigartigkeit angesehen, und zwar in keiner der Formen, die wir hier untersuchen werden. Jesus habe nur Gott den Vater und sein Reich verkündet. BULTMANN mag selbst empfunden haben, daß nur die (methodisch übrigens über den neutralen Standpunkt seiner eigenen Auffassung von der Formgeschichte hinausgehende) Verneinung des messianischen Selbstbewußtseins Jesu die oben erwähnte Übergehung der Möglichkeit rechtfertigt, daß die Christologie der alten Kirche von einer neuen, durch Jesus selbst erst geschaffenen Auffassung entscheidend beeinflusst sein könnte. Mit seiner Negation stimmt BULTMANN letzten Endes mit HARNACK in dessen bekannter Formulierung überein, daß ins Evangelium Jesu nur der Vater, nicht der Sohn gehöre. Allerdings unterscheidet sich BULTMANN von HARNACK insofern, als er der Meinung ist, diese Feststellung beeinflusse keineswegs unseren eigenen Glauben an Christus. *Wir* könnten Jesus trotzdem für den Messias halten und so die christologischen Überzeugungen der Urgemeinde teilen. Mit dieser Stellungnahme geht BULTMANN in der Tat weit über die Position des früheren Liberalismus hinaus. Wir müssen jedoch fragen, ob es nicht eine Illusion ist, wie BULTMANN zu meinen, wir hätten den gleichen Glauben wie die Urgemeinde, wenn wir uns zu ihren christologischen Anschauungen bekennen, im übrigen aber behaupten, Jesus selbst habe keinerlei derartiges „Selbstbewußtsein“ gehabt. In Wirklichkeit gehört es doch gerade mit zum Glauben der Urgemeinde an Christus, daß sie überzeugt war, Jesus habe sich auch selbst für den göttlichen Menschensohn, den Gottesknecht gehalten, und sich diesen oder jenen christologischen Titel beigelegt, von dem wir noch zu sprechen haben. Die Urkirche glaubte an Jesu Messianität nur deshalb, weil sie daran glaubte, daß Jesus selbst sich für den Messias gehalten hatte. BULTMANN'S Glaube an Christus ist in dieser Hinsicht grundsätzlich verschieden von dem der Urgemeinde.

Die neutestamentlichen Titel sind sehr zahlreich, und jeder von ihnen rückt einen besonderen Aspekt des Problems ins Blickfeld. Zur Erfas-

¹⁾ An dieser Stelle scheint mir auch G. BORNKAMM in seinem glänzend geschriebenen Büchlein über Jesus (Urban-Bücherei Nr. 19, 3. Aufl., 1959) mit seiner Skepsis, dem historischen Jesus irgendwelche messianischen Hoheitstitel zuzuschreiben, etwas weit zu gehen.

sung der unendlichen Fülle, die in Jesus Christus erschienen ist, genügte nicht eine einzelne Bezeichnung seiner Würde. Ich zähle hier nur eben die wichtigsten auf: Prophet, Hoherpriester, Mittler, Gottesknecht, Lamm Gottes, Messias, Davidsohn, Menschensohn, Richter, Heiliger Gottes, Kyrios, Heiland, König, Logos, Gottessohn, Gott.

Nicht allen von ihnen brauchen wir ein besonderes Kapitel zu widmen. Bei einigen wird es sich aus der Sache heraus von selbst ergeben, daß sie im Rahmen der Erörterung eines anderen christologischen Begriffs mitbehandelt werden können. So finden sich die Ausführungen über den Titel „Mittler“ im Kapitel über den Hohenpriester, über „Lamm Gottes“ beim Gottesknecht, über „Davidsohn“ und „König“ beim Messias, über „Richter“ beim Menschensohn, über „Heiliger Gottes“ beim Gottessohn.

Mit welchen von diesen Bezeichnungen werden wir beginnen, und wie werden wir sie einteilen? Wir sprechen zunächst von denen, die in erster Linie das *irdische* Werk Christi kennzeichnen, dann von denen, die sich in erster Linie auf sein *zukünftiges*, eschatologisches Werk beziehen, weiter von denen, die in erster Linie sein *gegenwärtiges* Werk, und endlich von denen, die in erster Linie das *in seiner Präexistenz* vollbrachte Werk erklären sollen. Damit ist die Einteilung unseres Buches gegeben. Freilich handelt es sich um eine notgedrungen schematische Klassifizierung, denn in der Regel bezieht sich ein und derselbe Titel, ein und derselbe christologische Begriff oft nicht nur auf eine der vier hier unterschiedenen Funktionen Jesu, sondern zugleich auf zwei oder sogar drei von ihnen.

Andererseits mag auch im Bewußtsein der ersten Christen, die vielfach verschiedene dieser Titel gleichzeitig auf Jesus anwandten, eine *gegenseitige Angleichung* stattgefunden haben. Wir müssen uns jedenfalls Rechenschaft darüber ablegen, daß das Urchristentum keineswegs immer eine so scharfe Unterscheidung zwischen ihnen kennt, wie wir sie in unserer phänomenologischen Untersuchung durchführen werden, daß die Titel sich vielmehr gegenseitig beeinflussen, ja daß sie oft auch auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen.

Unsere *Einteilung* geht von dem chronologischen Prinzip aus, das für alle neutestamentliche Christologie charakteristisch ist¹⁾: „Christus derselbe gestern, heute und bis in die Äonen.“ Wir haben gesehen, daß es wesentlich für die neutestamentliche Christologie ist, daß Christus mit der *gesamten* Geschichte der Offenbarung und des Heils von der Schöpfung an verbunden ist. Es gibt keine Heilsgeschichte ohne Christologie. Es gibt keine Christologie ohne eine in der Zeit sich entwickelnde Heilsgeschichte. Neutestamentliche Christologie ist nicht Naturenlehre, sondern Lehre von einem „Geschehen“.

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, Christus und die Zeit, 3. Aufl. 1962.

Wenn wir am Ende der phänomenologischen Analyse der verschiedenen Titel angelangt sind, werden wir feststellen, daß sich bei aller Verschiedenheit der einzelnen Begriffe und der einzelnen neutestamentlichen Bücher ein urchristliches Gesamtbild dieses Christusgeschehens von der Präexistenz an bis zur Eschatologie ergeben wird; es ist nicht so, als ob lediglich eine Summe von Monographien nach Art des Kittelschen Wörterbuches aneinandergereiht würde.

Andererseits wird sich aus unserer analytischen Betrachtung auch eine *Entstehungsgeschichte* der urchristlichen Christologie ableiten lassen, wenn wir feststellen, welche Titel den Ausgangspunkt für das christologische Denken der ältesten Kirche gebildet haben. Die hier für die Einteilung des Stoffes angenommene Reihenfolge will also keineswegs etwas über diese Entstehungsgeschichte aussagen, d. h. über die chronologische Reihenfolge, in der die ersten Christen selber ihre christologischen Lösungen vorgeschlagen haben.

Wir beginnen mit den christologischen Bezeichnungen, die ganz besonders dazu bestimmt sind, das *irdische* Werk Jesu, das sich in der Vergangenheit, im Zentrum der Heilszeit abgespielt hat, zu erklären.

I. TEIL

DIE AUF DAS IRDISCHE WERK JESU BEZUGLICHEN CHRISTOLOGISCHEN TITEL

1. KAPITEL

JESUS DER PROPHET

Wir haben bereits die Frage aufgeworfen, ob eine Untersuchung der Bezeichnung „Prophet“ überhaupt am Platze ist in einer Arbeit, in der es um das christologische Problem geht, so wie wir es im vorstehenden definiert haben. Wollten diejenigen, die Jesus einen Propheten nannten, ihn auf diese Weise nicht einfach allgemein in eine bestimmte, zu seiner Zeit bestehende Kategorie von Menschen einreihen? Sollte er damit nicht einfach nach seiner rein menschlichen Erscheinung gekennzeichnet werden? In der Tat könnte sich der Gedanke nahelegen, man habe Jesus einen Propheten genannt, um seinen menschlichen Beruf anzugeben, so wie man ihn andererseits Rabbi, Lehrer hieß¹⁾. Schon hier ist jedoch zu bemerken, daß ein jüdisches Prophetentum als regelrechter Beruf in neutestamentlicher Zeit nicht mehr existierte, daß es aber auch Propheten im spezifisch israelitischen Sinn, d. h. geistbegabte Männer, die eine besondere Berufung von Gott erhalten hatten, kaum mehr gab. Die alte Prophetie war mehr und mehr erloschen und existierte zu jener Zeit eigentlich nur noch in der geschriebenen Form der Prophetenbücher. Schon diese Erwägung zeigt, daß es nicht einfach einer Einreihung Jesu in eine menschliche Berufskategorie gleichkam, wenn man ihn als „Propheten“ bezeichnete. Als entscheidendes Argument kommt aber hinzu, daß an den meisten Stellen, wo dies der Fall ist, Jesus nicht bloß als *ein* Prophet erscheint, sondern als *der* Prophet, nämlich der endgültige Prophet, der alles Prophetentum am Ende der Zeiten „erfüllen“ soll.

¹⁾ Siehe oben S. 6, Anm. 1.

Wir werden sehen, daß die Erwartung eines solchen Propheten, der am Ende der Zeiten einen ganz präzisen Auftrag auszuführen hat, zur Zeit Jesu im Judentum verbreitet war.

Es handelt sich hier um eine spezifisch jüdische Anschauung, und in dieser Beziehung unterscheidet sich dieser Titel von den anderen, die wir untersuchen werden, etwa von dem des Menschensohns oder des Logos, für die sich Parallelen in orientalischen Religionen und im Hellenismus finden.

Es erübrigt sich daher, hier über den Begriff des Propheten im Griechentum zu sprechen; denn abgesehen vom Terminus selber, der vor allem „Verkünder“ bedeutet — der Sinn von „Weissager“ läßt sich nur ganz ausnahmsweise belegen —, führen keine Verbindungslinien von den unpersönlichen Prophetengestalten, denen wir bei den griechischen Dichtern begegnen und deren Funktion nur in der Befriedigung menschlicher Wißbegierde besteht, hinüber zum israelitischen Prophetismus, der doch die Vorstufe zum christlichen Begriff des Propheten bildet. Auch der ägyptische Priesterprophet bietet höchstens in formaler Hinsicht eine Parallele zum israelitischen Propheten und gleicht eher den späteren Apokalyptikern als den eigentlichen Propheten. Die ganze Frage ist gründlich untersucht in der Studie von E. FASCHER, ΠΡΟΦΗΤΗΣ. *Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, 1927, wobei freilich der Prophet im Neuen Testament etwas summarisch behandelt ist.

§ 1. Der endzeitliche Prophet im Judentum

Die Erwartung des eschatologischen Propheten erklärt sich aus dem altisraelitischen Prophetismus. Der ursprüngliche Begriff des „nabi“ ist in der israelitischen Religion mehrdeutig¹⁾. Zunächst bezeichnet er einerseits den Ekstatiker, andererseits den gewerbsmäßigen Orakelpropheten. Diese beiden Auffassungen sind jedoch gerade nicht charakteristisch für das spezifisch israelitische Prophetentum, an das allein sich der Begriff des *einen* endzeitlichen Propheten anschließt. Das Entscheidende bei den klassischen Propheten Israels besteht einmal darin, daß ihre Funktion nicht auf einem bloßen *Beruf*, sondern auf einer konkreten *Berufung* beruht, zum andern, daß der Prophet in seiner Verkündigung gewissermaßen unter einem Zwang steht, ohne jedoch seine Persönlichkeit zu verlieren; im Gegenteil: daß diese sozusagen verstärkt wird, indem sich Jahwe des sittlichen Urteilsvermögens des Propheten bedient, um so durch ihn zu seinem Volke zu sprechen. Dabei beschränkt sich der Prophet nicht wie der Wahrsager auf Einzeloffen-

¹⁾ Einen Überblick gibt H. H. ROWLEY, *The Nature of Old Testament Prophecy in the Light of Recent Study* (Sammelband: *The Servant of the Lord and Other Essays on the O. T.*, 2. Aufl. 1954, S. 91ff.).

barungen, sondern seine Prophetie wird zur Predigt, zur Verkündigung. Er erklärt dem Volke die wahre Bedeutung alles Geschehens, er tut ihm den Plan und Willen Gottes im jeweiligen Augenblick kund, er sagt, wenn es sein muß, das göttliche Strafgericht voraus. Wie wir bereits erwähnt haben, ist im neutestamentlichen Zeitalter und schon lange vorher diese lebendige Prophetie in Israel erloschen. An die Stelle des gesprochenen Prophetenworts ist die Autorität der Schriften der alten Propheten getreten. Damit hängt es zusammen, daß die Prophetengabe, wie dies in Joel 3, 1ff. deutlich ist, mehr und mehr als eine eschatologische Erscheinung angesehen wird, die erst am Ende der Tage wieder Wirklichkeit wird, und zwar dann in besonders sinnenfälliger Weise. Darum wird es in der Urgemeinde Propheten geben¹⁾. Der Geist wird schon im späten Judentum infolge seines Fehlens in der damaligen Gegenwart als ein eschatologisches Element betrachtet: Propheten hat es in der Vergangenheit gegeben, und Propheten wird es am Ende der Tage wieder geben. So wird das Prophetentum mehr und mehr zum Gegenstand eschatologischer Erwartung.

Daher kommt es, daß das Auftreten Johannes des Täuflers schon deshalb als ein eschatologisches Ereignis angesehen wird, weil hier wieder einer als lebendiger Prophet auftritt wie die alten Propheten. Auch sein Taufen ist wohl vielfach als ein prophetischer Akt verstanden worden, nach Art der von den alttestamentlichen Propheten in besonderen Situationen vorgenommenen symbolischen Handlungen, wie sie etwa von Jeremia, aber auch von Elia, Elisa, Jesaja und besonders Ezechiel bezeugt sind²⁾.

Daß Johannes der Täufer als Prophet nach alttestamentlichem Muster angesehen wurde, zeigt auch eine Stelle wie Luk. 3, 2, wo genau wie von den alten Propheten gesagt ist: ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην. Wir werden vom Täufer im nächsten Paragraphen sprechen. Hier gilt es, vorläufig zu zeigen, daß in ihm — ähnlich wie wohl nach dem Glauben der Qumran-Sekte im „Lehrer der Gerechtigkeit“ oder nach dem Glauben mancher Fanatiker in gewissen jüdischen Wundermännern und politischen Helden der damaligen Zeit³⁾ — erst nach einer langen Unterbrechung wieder ein Prophet auftritt, und daß damit seine *eschatologische* Bezogenheit gegeben ist. Die Endzeit ist da, denn Gott spricht wieder durch seinen Propheten. Was sich hier in Johannes erfüllt, war schon

¹⁾ 1. Kor. 12, 28; Eph. 4, 11; Act. 11, 27f.; 13, 1; 21, 10; Did. 11—13.

²⁾ Siehe WHEELER ROBINSON, *Old Testament Essays*, 1927, S. 1ff.; W. F. FLEMINGTON, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1948, S. 20ff.; und besonders G. FOHRER, *Die symbolischen Handlungen der Propheten (ATHANT 25)*, 1953.

³⁾ JOSEPHUS, *Bell. Jud.* II 68, II 261f., *Ant.* 20, 97f. — Siehe auch R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa*, 1940, S. 41ff.

längst Gegenstand der jüdischen Hoffnung auf das Wiederaufleben der Prophetie am Ende der Tage, wie sie durch die Makkabäerbücher¹⁾, aber auch durch Ps. 74, 9 bezeugt wird.

Diese Erwartung hatte bereits auch die konkrete Form der Überzeugung angenommen, es werde *ein* Prophet am Ende erscheinen, der sozusagen die Erfüllung aller früheren Prophetie darstellt²⁾. Mit dieser spezifisch jüdischen Hoffnung haben wir uns hier zu beschäftigen. Denn wenn allein die Tatsache, daß Jesus (wie Johannes) als ein Prophet angesehen wurde, ihm in dieser Zeit an und für sich schon eine einzigartige eschatologische Würde verlieh, so kommt *christologisch* eigentlich doch erst die Übertragung jener eschatologischen Sonderanschauung von dem *einen* Endpropheten auf Jesus hier in Betracht. Die Erwartung des am Ende der Tage erscheinenden Propheten muß in neutestamentlicher Zeit allgemein verbreitet gewesen sein. Angesichts des Erfolges des Täufers fragen ihn die Juden in Joh. 1, 21: „Bist du *der* Prophet?“ Hier ist vorausgesetzt, daß jedermann weiß, wer damit gemeint ist.

Der Gedanke, daß ein einziger Prophet das gesamte Prophetentum in sich vereinige, mag im Judentum neben der Eschatologie noch eine andere Wurzel haben, die aber schon mehr auf einer theologischen Spekulation beruht. Es ist die Vorstellung, daß ebenso wie alle Propheten im Grunde die gleiche göttliche Wahrheit verkündet haben, es auch ein und derselbe Prophet war, der sich nacheinander in verschiedenen Männern inkarniert hatte. So entstand die Auffassung, es sei im Grunde immer der gleiche Prophet erschienen; er habe nur jedesmal eine andere Gestalt angenommen.

Wir finden diese Auffassung in den Pseudoklementinen bezeugt, von denen wir im Zusammenhang mit dem christlichen Begriff von Jesus dem Propheten noch sprechen werden³⁾, ebenso im sogenannten Evangelium der Hebräer, in Schriften also, die zwar *judenchristlichen* Ursprungs sind, aber doch auch als Quellen für das *Judentum* des neutestamentlichen Zeitalters benützt werden dürfen. Nach den Pseudoklementinen erscheint der „wahre Prophet“ seit Adam immer wieder durch die Jahrhunderte hindurch, indem er Namen und Gestalt wechselt, bis er einst am Ende im Menschensohn kommt⁴⁾. Nach dem von Hieronymus in seinem Jesajakommentar zitierten Fragment des Hebräerevangeliums⁵⁾ sagt der Heilige Geist zu Jesus im Augenblick, da er

¹⁾ Vgl. 1. Makk. 4, 44ff.; 14, 41.

²⁾ Siehe dazu P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1934, S. 193ff.

³⁾ Siehe unten S. 38f.

⁴⁾ Hom. III, 20, 2; Recogn. II, 22.

⁵⁾ Hieron. in Is. 11, 2 (PL 24, Sp. 145).

nach der Taufe aus dem Wasser steigt: „In allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kämest und ich mich in dir ausruhte.“

Hier ist die eschatologische Auffassung mit der Spekulation über die schon in der Vergangenheit mehrfach verwirklichte Reinkarnation des einen Propheten verbunden. In seiner endgültigen Gestalt und seiner ganzen prophetischen Fülle erscheint hier der Prophet erst am Ende der Zeiten, wo dann in seiner Person alle Prophetie an ihr Ziel gelangt.

Der Gedanke der *Rückkehr* des gleichen Propheten auf die Erde hat gewiß die wohl auf Jesus selbst zurückgehende Anschauung erleichtert, daß er selber, der schon auf Erden gewesen ist, dereinst ein zweites Mal auf die Erde kommen werde. Der jüdische *Messias* kommt nicht zweimal auf die Erde, wohl aber der *Prophet*, und schon in dieser Hinsicht ist der Begriff des wiederkehrenden Propheten christologisch wichtig. Daß Jesus seine eigene Rückkehr vorhergesagt hat, war also durch einen im damaligen Judentum geläufigen Gedanken zumindest vorbereitet.

Der jüdische Glaube erscheint dann besonders in der Form einer Erwartung der Rückkehr eines *bestimmten* alttestamentlichen Propheten am Ende der Tage. Sie kündigt sich bereits in dem an Israel gerichteten Wort Moses, Deut. 18, 15, an: „Einen Propheten wird dir der Herr, dein Gott, erwecken, der mir ähnlich sein wird.“ Dieser Text spielt für den Begriff des Propheten eine außerordentlich wichtige Rolle¹). Freilich handelt es sich hier noch nicht um eine Wiederkehr Moses, sondern um das endzeitliche Erscheinen eines ihm ähnlichen Propheten. PHILO zitiert die Stelle und betont den eschatologischen Charakter dieses Propheten²). In Act. 3, 22 und 7, 37 wird der Text auf Jesus bezogen. Die pseudoklementinischen „*Kerygmata Petrou*“ zitieren ihn ebenfalls³). Andererseits ist es zum Glauben an die Rückkehr Moses' selbst gekommen⁴). Es ist nicht ausgeschlossen, daß, wie neuerdings angenommen

¹) Siehe dazu H. J. SCHOEFS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, 1949, S. 87ff.; J. JEREMIAS im *ThWNT* Bd. 4, 862ff. Von Bedeutung ist ferner, daß die Stelle neben anderen alttestamentlichen Passagen in einer messianischen Testimoniensammlung der Qumran-Sekte zitiert ist. Siehe dazu J. M. ALLEGRO, *Further Messianic References in Qumran Literature* (*JBL* 75/1956, S. 174ff.).

²) *De spec. leg.* I, 65.

³) *Recogn.* I, 43: „Oft sandten die Juden, sagt Petrus, zu uns, um uns zu bitten, über Jesus mit ihnen zu sprechen, um zu wissen, ob er der Prophet wäre, den Mose vorausgesagt hatte.“

⁴) Sib. V, 256ff.; auch die weiter unten zu nennenden Stellen. Die allerdings späten rabbinischen Texte bei P. VOLZ, *op. cit.* S. 195; ferner J. JEREMIAS, Art. *Μωσής* im *ThWNT* Bd. 4, S. 860ff. Auch der Gedanke einer Wiederkehr der mosaischen Zeit am Ende ist hier wohl mit in Betracht zu ziehen. Siehe darüber H. GRESSMANN, *Der Messias*, 1929, S. 181ff.

wird¹⁾, der leidende Gottesknecht in Deuterocesaja als *Mose redivivus* anzusehen ist²⁾).

Vor allem aber wird die Rückkehr *Elia* erwartet. Hier handelt es sich um eine verhältnismäßig alte Anschauung. Schon in Maleachi 3, 23 (= 4, 5) ist Elia mit dem Boten identifiziert, der geschickt wird, um Jahwe den Weg zu bereiten, und der gleiche Glaube ist bei Jesus ben Sirach³⁾ und in rabbinischen Texten⁴⁾ bezeugt. Er hat die zukünftige Gemeinde und die Lehre am Ende „herzustellen“.

Zuweilen ist auch von der Rückkehr *Henochs* die Rede⁵⁾. Es ist besonders verständlich, daß gerade von Elia und Henoch angenommen wurde, sie kämen einst wieder auf die Erde, da nach dem Alten Testament ja beide direkt zum Himmel entrückt worden sind, ohne zu sterben. Auch von *Baruch* hören wir, er werde lebendig aufbewahrt, um am Ende der Zeiten gegen die Heiden Zeugnis abzulegen (Baruch-Apok. 13, 1 ff.).

Mit der Zeit findet eine Kombination dieser Namen statt, so daß *zwei* zurückkehrende Propheten genannt werden. Nach dem Henochbuch werden *Henoch und Elia* wiederkommen⁶⁾, nach dem (allerdings späten) Midrasch Deut. rabba 3, 10, 17) *Mose und Elia*, eine Erwartung, die wohl im Neuen Testament in der Verklärungsgeschichte Mark. 9, 2 ff.⁸⁾ und vielleicht auch in der Erscheinung der „zwei Zeugen“ von Apok. 11, 3 ff. vorausgesetzt ist.

Dies ist jedenfalls die allgemein übliche Erklärung dieser Stelle aus der Johannesapokalypse. Am Ende würden Mose und Elia wiederkehren, um Buße zu predigen. J. MUNCK, Petrus und Paulus in der Johannes-Apokalypse, 1950, hat allerdings diese Hypothese, die schon von P. VOLZ, op. cit. S. 197 als „fraglich“ bezeichnet wurde, zu erschüttern versucht. Er nimmt

¹⁾ A. BENTZEN, Messias-Moses redivivus-Menschensohn (*ATHANT* 17), 1948, S. 64 ff. Er folgt z. T. H. S. NYBERG, Smärtornas man (*Svensk Exegetisk Aarsbok* 1942, S. 75 f.). Schon SELLIN, Mose, 1922, hatte den *Ebed Jahwe* mit Mose identifiziert. A. BENTZEN nimmt diese These auf, lehnt aber SELLINS Theorie über *Moses'* angeblichen Märtyrertod in Transjordanien ab. Jetzt G. v. Rad, Theol. d. AT, Bd. II, 1960, S. 273: „ein Prophet ‚wie Moses‘“.

²⁾ Während J. ENGNELL (*Svensk Exegetisk Aarsbok* 1945) die *Ebed-Jahwe*-gestalt von der Königsideologie her versteht, möchte A. BENTZEN, op. cit. S. 42 ff., viel stärker gerade die Anschauung vom *Propheten* in Rechnung stellen. Siehe unten S. 52 f.

³⁾ Jes. Sir. 48, 10 f. Hier hat der *Elia redivivus* auch die Aufgabe, die er mit dem *Ebed Jahwe* Jes. 49, 6 teilt, die Stämme Israels „aufzurichten“.

⁴⁾ Siehe STR.-BILLERBECK IV, S. 779 ff.

⁵⁾ Hen. 90, 31 (zusammen mit *Elia*). Seine Funktion ist allerdings nicht näher bestimmt.

⁶⁾ Siehe die eben erwähnte Stelle Hen. 90. 31; auch Apok. Eliae, ed. STEINDORFF, 1899, S. 163.

⁷⁾ Gott sprach zu Mose: „Wenn ich den Propheten Elia senden werde, sollt ihr beide zusammen kommen.“ Siehe auch Targ. jer. zu Ex. 12, 42.

⁸⁾ Siehe J. JEREMIAS im *ThWNT* Bd. 2, S. 941; H. RIESENFELD, Jésus transfiguré, 1947, S. 253 ff.; E. LOHMEYER, Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium, *ZNW* 21/1922, S. 188 ff.

an, die zwei Zeugen seien in Wirklichkeit die Apostel Petrus und Paulus¹⁾. Diese zum ersten Mal von dem Jesuiten MARIANA, Scholia in Vetus et Novum Testamentum, 1619, S. 1100f., und neuerdings auch von L. HERRMANN, L'Apocalypse johannique et l'histoire romaine (*Latomus* VIII, 1948, S. 23ff.) und M. E. BOISMARD, L'Apocalypse (La Sainte Bible, Jerusalem), 1950, S. 21f.; 53f. vertretene Meinung wird von J. MUNCK mit z. T. bestechenden Argumenten verteidigt. Er gibt zu, daß die zwei Zeugen in der Apokalypse manches mit den Propheten der Endzeit, vor allem mit dem wiederkehrenden Elia gemeinsam haben, insofern auch sie Prediger sind, die zur Buße aufrufen. Er betont jedoch, daß die Zeugen in Apok. 11, 3ff. nicht Vorläufer des Messias sind, sondern das Kommen des Antichristen einleiten. Weiter schreibt er (S. 13), daß wir nirgends gerade *zwei* Vorläufer des Messias finden. Dies trifft jedoch mindestens für die vorhin erwähnten Texte nicht zu. Hier erscheint ja Elia einerseits mit Henoch, andererseits mit Mose zusammen, wenn auch nicht als Vorläufer des Messias. MUNCK versucht dann zu zeigen, (S. 21), daß das in Apok. 11, 5—6 Gesagte nicht zu Elia und Mose passe.

Ursprünglich handelt es sich gewiß nur um *einen* Propheten. Die verschiedenen Varianten, unter denen auch der Prophet Jeremia²⁾ zu nennen ist, erklären sich daraus, daß nicht feststand, mit welchem der alten Propheten der kommende zu identifizieren wäre.

Wie verbreitet die Erwartung des endzeitlichen Propheten war, zeigt weiterhin die Tatsache, daß auch religiöse Gemeinschaftsbildungen an der Peripherie des Judentums, wie die der Samaritaner, und besonders die aus den neuentdeckten Qumran-Texten besser bekannte Sekte, an den Endpropheten glauben.

Die Samaritaner erwarten im Anschluß an die bereits genannte Stelle Deut. 18, 15ff. das Kommen des *Ta'eb*. Er ist deutlich als *Mose redivivus* gekennzeichnet und trägt die charakteristischen Züge des Propheten; er tut Wunder, stellt Gesetz und wahren Gottesdienst im Volke wieder her und bringt auch die übrigen Völker zur Erkenntnis. Wie Mose, so stirbt auch er im Alter von 120 Jahren. Er heißt der „Lehrer“ oder auch *Ta'eb*, was entweder mit „der Wiederkehrende“ oder wahrscheinlicher mit „der Wiederhersteller“ zu übersetzen ist³⁾. Man wird an Joh. 4 erinnert: für die Samariterin am Jakobsbrunnen ist der Messias gleichzeitig Prophet (Joh. 4, 19. 25).

Eine noch zentralere Stellung nimmt der Begriff des Propheten in jener jüdischen Sekte ein, die zuerst durch die 1896 in Kairo entdeckte und 1910 veröffentlichte⁴⁾ Damaskusschrift unter dem Namen „Ge-

¹⁾ Siehe dazu O. CULLMANN, Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer, 2. Aufl. 1960, S. 99ff.

²⁾ Siehe Mt. 16, 14. In jüdischen Texten ist seine Wiederkehr nicht direkt bezeugt, wohl aber wird ihm in 2. Makk. 15, 13ff. eine besondere Mittlerrolle als „Prophet Gottes“ in der Gegenwart zugeschrieben.

³⁾ Siehe dazu A. MERX, Der Messias oder *Ta'eb* der Samaritaner, 1909.

⁴⁾ S. SCHACHTER, Documents of Jewish Sectaries, Vol. I, Fragments of a Zadokite Work, 1910.

meinde des Neuen Bundes“ bekannt geworden ist¹⁾, und mit deren Lehre und Organisation wir nun seit den jüngsten, in jeder Hinsicht bedeutsamen Funden in *Chirbet Qumran* am Toten Meer besser vertraut sind. Es darf inzwischen als ausgemacht gelten, daß wir es hier mit einer essenischen Gruppe zu tun haben.

Mit Recht haben fast alle Forscher, die sich für die Geschichte des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter interessieren, die Wichtigkeit der verschiedenen aufsehenerregenden Funde erkannt, die seit Frühjahr 1947 aufeinander folgten und in ihrer ganzen Reichhaltigkeit erst noch ausgewertet werden müssen. Veröffentlichung und Kommentierung der Texte werden Jahre beanspruchen. Sowohl die alttestamentliche wie die neutestamentliche Forschung werden sich während der nächsten Jahrzehnte eingehend mit diesen Texten zu befassen haben. Die Literatur ist bereits jetzt so sehr angewachsen, daß wir uns hier mit dem Hinweis auf einige besonders wichtige Arbeiten begnügen müssen. Zur allgemeinen Orientierung sei empfohlen: H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer*, Bd. I, 1952; Bd. II, 1958; ferner A. DUPONT-SOMMER, *Die essenischen Schriften vom Toten Meer*, 1960 (Übersetzung aus dem Französischen). G. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda*, 1953; dann besonders MILLAR BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, und O. EISSFELDT, *Einleitung in das AT*, 2. Aufl., 1956, S. 788ff. Über die gesamte Literatur orientieren am besten die seit 1948/49 periodisch in der *Theologischen Rundschau* erscheinenden Beiträge von W. BAUMGARTNER, *Der palästinische Handschriftenfund*, sowie die fortlaufenden Berichte in der *Theologischen Literaturzeitung*: Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften (1. Bericht in Nr. 74/1949), die auch Untersuchungen zu einzelnen Texten bieten. Unentbehrlich sind ferner die gründlichen und gewissenhaften Berichte, die PÈRE DE VAUX, der Direktor der französischen archäologischen Schule in Jerusalem, jeweils über die an Ort und Stelle gemachten Funde in der *Revue Biblique* veröffentlicht. Endlich soll noch auf die besondere Auswertung der Texte für die neutestamentliche Forschung hingewiesen werden: zunächst K. G. KUHN, *Die in Palästina gefundenen hebr. Texte und das Neue Testament* (*ZThK* 47/1950, 194ff.); ferner S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts* (*ZAW* 1954, 110ff.); O. CULLMANN, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity* (*JBL* 74/1955, 213ff.); A. METZINGER OSB, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das NT* (*Biblica* 36/1955, 457ff.); umfassender bereits H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus: Jesus v. Nazareth und die essenische Qumransekte* (*BHTh* 24), 2 Bde., 1957. Eine „Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer“ bietet CHR. BURCHARD in *BZAW* 76, 1957.

Für unsere Frage kommt neben der schon länger bekannten Damaskusschrift unter den bis jetzt veröffentlichten Texten vor allem der

¹⁾ Ausgabe des hebräischen Textes von L. ROST, *Die Damaskusschrift*, 1933; deutsch bei W. STAERK, *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*, 1922; englisch: R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II*, 1913, S. 799ff. Bester Kommentator: ШАИМ РАБИН, *The Zadokite Documents*, 1954 (2. Aufl. 1957).

*Habakuk-Kommentar*¹⁾ in Betracht, der mittels allegorischer Auslegung die Worte des Propheten derart minutiös auf die Situation der Sekte bezieht, daß er geradezu als Quelle für die Kenntnis der äußeren Geschichte und der Theologie dieser merkwürdigen Gemeinschaft benutzt werden kann. In diesem Kommentar trägt der Mann, den man wahrscheinlich als den Gründer der Sekte ansehen darf, und dem höchste Verehrung entgegengebracht wird, den Titel „Lehrer der Gerechtigkeit“, ׀ַןִּן ׀ַןִּן, ein Würdenname, der in der spätjüdischen Literatur dem Elia beigelegt wird²⁾. Man könnte den Ausdruck ebensogut auch mit „Lehrer der Wahrheit“ oder „der wahre Lehrer“ wiedergeben³⁾. Nach dem Habakuk-Kommentar hat Gott ihm alle Geheimnisse der Worte seiner Diener, der Propheten, offenbart⁴⁾. Er ist dazu bestimmt, diese Worte zu verkünden⁵⁾. Seine Verkündigung ist ganz und gar *aufs Ende ausgerichtet*⁶⁾. Im Hinblick aufs Ende ist gerade er in besonderer Weise inspiriert, die Weissagungen der Propheten recht auszulegen. Sein Widersacher ist der „Lügenmann“, der „Lügenprophet“⁷⁾. Wie es zum Schicksal des Propheten gehört, so hat auch der „Lehrer“ Ungerechtigkeit zu erdulden⁸⁾. Ob er nach seiner Verurteilung den Märtyrertod erlitten hat, bleibt allerdings ungewiß⁹⁾.

Wenn die Identität zwischen dem schon erschienenen und dem er-

¹⁾ Der Text ist veröffentlicht durch M. BURROWS unter Beihilfe von J. C. TREVER und W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary*, 1950. Französisch: A. DUPONT-SOMMER, *Le „Commentaire d'Habacuc“ découvert près de la Mer Morte (Revue de l'Histoire des Religions 137/1950, 129ff.)*; neuerdings gründlich bearbeitet durch K. ELLIGER in seiner Monographie mit Kommentar und Übersetzung: *Studien zum Habakukkomentar*, 1953 (als Beilage der hebräische Text in handlicher Ausgabe).

²⁾ L. GINZBERG, *Eine unbek. jüdische Sekte*, 1922, S. 303ff.; bes. S. 316.

³⁾ K. ELLIGER, op. cit. S. 245 (nach J. L. TEICHER). — Nach TH. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures*, 1956, S. VI, wäre es überhaupt nicht Bezeichnung einer geschichtlichen Person, sondern eines Amtes (wie *m^ebaqqēr*).

⁴⁾ 1 QpHab. VII, 5; II, 9.

⁵⁾ 1 QpHab. II, 8.

⁶⁾ 1 QpHab. II, 10; VII, 1f.

⁷⁾ 1 QpHab. II, 1f.; X, 9. Über den Zusammenhang mit dem „wahren Propheten“ und dem „Lügenpropheten“ der Pseudoklementinen siehe O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen* (Neutestamentl. Studien für RUDOLF BULTMANN, 1954), S. 39f.

⁸⁾ 1 QpHab. IX, 1ff.

⁹⁾ Die Angaben des Habakuk-Kommentars erlauben uns nicht, die Frage zu beantworten. Es steht auch nicht fest, ob der „Lehrer“ zur Zeit der Abfassung des Kommentars noch am Leben ist oder nicht. Siehe dazu K. ELLIGER, op. cit. S. 202ff.; 264ff. Gerade in dieser Hinsicht sind nun auch die Hymnen (deutsch bei H. BARDTKE in *ThLZ* 81/1956, S. 149ff.; 589ff.) heranzuziehen, aber auch sie scheinen ebenso wenig wie die noch nicht veröffentlichten Fragmente die Hypothese einer Hinrichtung zu stützen.

warteten Lehrer-Propheten sich mit Sicherheit beweisen ließe¹⁾, so hätten wir hier eine Parallele zur urchristlichen Hoffnung auf die Wiederkehr Christi, insofern die Rückkehr eines vor noch nicht sehr langer Zeit verstorbenen Propheten erwartet würde. Jedoch auch dies ist ganz unsicher. In der Sektenregel (9, 11) ist übrigens das Kommen des Propheten von dem der beiden Messias, Aarons und Israels, unterschieden²⁾.

Wahrscheinlich stammen auch die „Testamente der zwölf Patriarchen“, die man immer nur mit Mühe einzuordnen vermocht hat, aus dem gleichen geistigen Milieu wie die Sekte³⁾. Dann ist beachtenswert, daß hier, im Testament des Levi, der erwartete Messias selbst, der „Erneuerer des Gesetzes“ (Test. Lev. 16), als „Prophet des Höchsten“ bezeichnet wird (8, 15).

Daß man dem Glauben dieser Sekte des Neuen Bundes an das Kommen, bzw. das Wiederkommen des Propheten größere Beachtung schenkt, scheint mir schon durch die zeitliche Nähe zum Urchristentum gerechtfertigt, dann aber auch sachlich durch die Tatsache, daß der Prophet hier zugleich Attribute des Messias und besonders, wie wir sehen werden, des *Hohenpriesters*⁴⁾ auf sich vereinigt. Jedenfalls begreifen wir gerade von hier aus besser, daß sich zur Zeit Johannes des Täuflers und Jesu die theologische Kategorie „des Propheten“ dem Volke sozusagen von selbst aufdrängte, als es darum ging, die Frage zu beantworten, wer Johannes der Täufer, wer Jesus sei.

Allenthalben verband sich im Spätjudentum die Hoffnung aufs Ende mit der Erwartung des Wiederauflebens der Prophetie, einer Prophetie freilich, die dann endgültige Form annimmt und sich in dem einen wahren Propheten konzentriert, der aller falschen Prophetie ein Ende setzt⁵⁾.

Wenn wir die verschiedenen Ausprägungen dieses gleichen Glaubens zusammennehmen, so ist über die *Funktion* des Propheten folgendes zu

¹⁾ In diesem Punkte weichen die Meinungen noch sehr voneinander ab. Schon S. SCHECHTER, op. cit. S. XII, behauptete diese Identität für die Damaskusschrift gegen STAERK, op. cit. S. 5, der zwei verschiedene Lehrer, den Gründer der Gemeinde und einen anderen, noch zu erwartenden, meinte annehmen zu müssen. Im Anschluß an die neuen Funde ist die Frage neu geprüft worden. Außer DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus*, S. 81 f., scheinen heute die meisten Forscher die Identitätsthese abzulehnen.

²⁾ Siehe unten S. 22 Anm. 1, und S. 85.

³⁾ Siehe besonders A. DUPONT-SOMMER, *Le Testament de Lévi (XVII – XVIII) et la secte juive de l'Alliance*, *Semitica* IV/1952, 33 ff., und: *Nouveaux aperçus*, S. 63 ff.

⁴⁾ Siehe unten S. 85.

⁵⁾ Eine mit diesem endzeitlichen Propheten verwandte Gestalt ist wohl auch der *Taxo* von Ass. Mos. 9, 1 ff., den S. MOWINCKEL in einem interessanten Aufsatz (*Vetus Testamentum*, Suppl. I, 1953, S. 88 ff.) mit dem *m^hōqēq* der Damaskusschrift zusammenbringen will.

sagen: Er predigt, er enthüllt die letzten Geheimnisse, er stellt vor allem die Offenbarung, wie Gott sie im Gesetz Moses gegeben hatte, wieder her. Aber er predigt nicht einfach wie die früheren Propheten; seine Verkündigung zeigt vielmehr das Ende dieser Weltzeit an. Sein Bußruf ist ein allerletztes göttliches Angebot. So sind sein Auftreten und seine Predigt als solche ein *eschatologischer Akt*, der ins Enddrama hineingehört. Obwohl die Offenbarung des göttlichen Willens naturgemäß die Hauptfunktion des Propheten darstellt, so gehört doch auch dazu, daß er die Stämme Israels aufzurichten hat (Sir. 48, 10). Der *Elia redivivus* hat die Weltmächte zu überwinden und Israel zu erlösen¹); er hat mit dem Antichristen zu kämpfen²). Mit den alten Propheten teilt er das Schicksal des Leidens³). Dieser Rückschluß kann aus Mk. 9, 13 (Mt. 17, 12) gezogen werden: „Sie haben mit ihm getan, was sie wollten, wie über ihn geschrieben steht.“⁴)

Ursprünglich ist der endzeitliche Prophet nicht etwa nur ein Vorläufer des Messias; der Glaube an den wiederkehrenden Propheten genügt sich vielmehr selber und läuft dem Glauben an den Messias gewissermaßen parallel. Der Messias bedarf ja eigentlich keines Vorläufers, da er selber die Rolle des endzeitlichen Propheten miterfüllt. So kann es denn vorkommen, wie wir bereits gesehen haben, daß Prophet und Messias in einer Person vereinigt sind⁵). Es mag sein, daß sie beide letzten Endes auf einen gemeinsamen Nenner zurückgeführt werden können⁶), wir werden aber dennoch gut daran tun, die „prophetische“ von der „messianischen“ Linie zu unterscheiden. Der endzeitliche Prophet der jüdischen Erwartung bereitet ursprünglich *Jahwe selber* den Weg, indem er am Ende der Tage erscheint.

Die Verbindung der Vorstellung vom wiederkehrenden Propheten und derjenigen vom Messias erfolgt späterhin aber nicht nur in der Weise, daß man diesen Propheten zugleich als den Messias ansieht, sondern auch

¹) Siehe STR.-BILLERBECK IV, S. 782ff.; J. JEREMIAS, im *ThWNT* Bd. 2 S. 933.

²) Apoc. Eliae, ed. STEINDORFF, 1899, S. 169.

³) Siehe H. J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, S. 126ff.: Die jüdischen Prophetenmorde.

⁴) Siehe J. JEREMIAS im *ThWNT* Bd. 2, S. 944.

⁵) Als neutestamentlichen Beleg für die im Volke geläufige Verbindung des Endpropheten mit dem Messias führt H. RIESENFELD, *Jesus als Prophet* (*Spiritus et Veritas*, 1953, S. 135ff.) außer Joh. 6, 14f. und Mk. 13, 22 par. auch die Verspottungsszene an: der dorngekrönte Messias soll „weissagen“ (προφητεύειν)!

⁶) Die sogenannte Uppsala-Schule (ENGNELL) würde den gemeinsamen Nenner in der „Königsideologie“ sehen, A. BENTZEN dagegen im Gedanken des Menschensohnes oder des Urmenschen (Messias — Moses redivivus — Menschensohn, 1948, S. 41ff.).

so, daß man im wiedererscheinenden Elia nun den *Vorläufer des Messias* erblickt, also nicht mehr den direkten Vorläufer Gottes¹⁾.

Diese beiden Auffassungen vom Propheten als dem Vorläufer Gottes, und dem Propheten als dem Vorläufer des Messias müssen wir reinlich auseinanderhalten, da wir sie beide im Neuen Testament bezeugt finden und dementsprechend verschieden bewerten müssen.

§ 2. Der endzeitliche Prophet im Neuen Testament

a) Johannes der Täufer

In den Evangelien wird nicht nur Jesus, sondern vor ihm, und sogar in erster Linie, *Johannes der Täufer* als „der Prophet“ bezeichnet. Wir haben gesehen, daß er damit zunächst einmal in die Reihe der alttestamentlichen Propheten gestellt wird, so etwa, wenn es Luk. 3, 2 ganz analog zu den Einleitungsformeln der alttestamentlichen Prophetenbücher heißt: „Da erging das Wort Gottes an Johannes.“ Andererseits haben wir gesehen, daß infolge des Erlöschens der Prophetengabe Johannes der Täufer schon von hier aus als der gekennzeichnet wird, der die Endzeit einführt, wo diese Gabe wiederersteht.

Wir haben nun weiter zu untersuchen, inwiefern über diese allgemeine Einordnung des Johannes hinaus seine Person mit der präzisen eschatologischen Figur des wiederkehrenden Propheten identifiziert worden ist. Hier stellen wir nun zunächst fest, daß dies in doppelter Weise geschehen ist: Er wird mit dem wiederkehrenden Elia identifiziert, und zwar einerseits in dem späteren Sinne eines Vorläufers des Messias, andererseits im ursprünglichen Sinne eines Vorläufers Gottes selbst.

Die spätere jüdische Auffassung liegt wahrscheinlich in Mt. 11, 8ff. vor, wo Jesus selber Johannes den Täufer als *Elia redivivus* bezeichnet: „Wozu seid ihr hinausgegangen? Ein Rohr zu schauen, das vom Winde bewegt wird? Oder wozu seid ihr hinausgegangen? Einen Menschen zu sehen, der mit weichen Kleidern angetan ist? Siehe, die, welche weiche Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige. Oder wozu seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten zu sehen? Ja, ich sage euch: sogar mehr als einen Propheten . . . Denn alle Propheten und das Gesetz haben

¹⁾ Siehe STR.-BILLERBECK IV, S. 784ff. Ferner *ThWNT* II, 933 Anm. 20. In *Justins Dial. cum Tryph. Iud.* 8, 4 und 49, 1 ist er geradezu beauftragt, den Messias zu salben. Auch an der schon erwähnten Stelle der Sektenregel von Qumran (9, 11) wird das Kommen des Propheten ausdrücklich von dem der beiden Messias (Aarons und Israels) unterschieden (Siehe dazu K. G. KUHN, Die beiden Messias Aarons und Israels, *NTS* 1955, S. 178).

auf Johannes hin geweißt, und wenn ihr es annehmen wollt¹⁾: er ist Elia, der kommen soll.“ Wenn Jesus hier sagt, Johannes sei mehr als ein Prophet, so soll dies wohl heißen, daß er *der* Prophet ist, der am Ende der Zeiten kommen soll. Es ist hier zwar nicht ganz deutlich, ob Johannes diese Prophetenrolle im Sinne eines Vorläufers des Messias, oder im Sinne eines Vorläufers Gottes selber erfüllt. Nach dem Zusammenhang, in den Matthäus diese Worte gestellt hat und zu dem auch das Logion vom „Kleineren“ gehört, der im Himmelreich größer ist²⁾ — eine Stelle, an der Jesus sich selbst, obwohl als der „Kleinere“, offenkundig über den Täufer stellt — ist aber doch wohl sicher anzunehmen, daß jedenfalls nach der Meinung des Evangelisten Jesus den Täufer hier als Vorläufer des *Messias* bezeichnet. Wenn Jesus sich selbst als den Messias angesehen hat, ist ohnehin nur diese Auffassung möglich.

Das gleiche ergibt sich aus Mt. 17, 10 ff. (Mk. 9, 11 ff.): „Und seine Jünger fragten ihn: ‚Warum sagen nun die Schriftgelehrten, zuerst müsse Elia kommen?‘ Er antwortete und sprach: ‚Elia kommt und wird alles wiederherstellen. Ich sage euch aber, Elia ist schon gekommen, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm getan, was sie wollten. So wird auch der Menschensohn durch sie leiden müssen.‘“ Hier bezeichnet Jesus eindeutig den Täufer als den wiedergekommenen Elia. Wenn die Verbindung mit dem „Menschensohn“ auf Jesus selbst zurückgeht, so ist auch hier von Johannes-*Elia redivivus* als dem Vorläufer des Menschensohns-Jesus die Rede. Dazu kommt, der jüdischen Erwartung entsprechend, daß nach dem Worte Jesu der endzeitliche Prophet in seiner Person auch das *Los* aller früheren Propheten erfüllt: nämlich verfolgt zu werden³⁾. Seine Rolle besteht also nicht nur in der Bußpredigt, sondern darüber hinaus im *Leiden*, und von hier führt jedenfalls eine Linie zum leidenden Gottesknecht, einem Titel, dem wir ein besonderes Kapitel widmen werden. Wir haben ja schon darauf hingewiesen, daß die verschiedenen messianischen, bzw. christologischen Begriffe sich gegenseitig beeinflusst haben⁴⁾.

Daneben finden wir nun eine ganze Reihe von neutestamentlichen Stellen, an denen Johannes der Täufer als der endzeitliche Prophet im Sinne des Vorläufers Gottes selber angesehen wird. Hier kommt zunächst

1) Über die Einschränkung, die in der Wendung *εἰ θέλετε δεξασθαι* liegt, siehe unten S. 35.

2) Die übliche Übersetzung „der Kleinste im Himmelreich“ ist sicher unrichtig. Die Worte *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* gehören nicht zu *ὁ μικρότερος*. Siehe unten S. 31.

3) Siehe oben S. 21.

4) Wenn die von skandinavischen Forschern vertretene These (siehe oben S. 21 Anm. 6) richtig ist, so hätten wir anzunehmen, daß ursprünglich die verschiedenen Begriffe in einem Urbegriff eine Einheit bildeten, sich dann differenzierten, zugleich aber doch wieder auf eine Fusion hinstrebten.

das Protevangelium des Lukas in Betracht, in dem sehr wahrscheinlich aus den Kreisen der Täuferjünger stammende unabhängige Traditionen über Johannes enthalten sind. So lesen wir im Lobgesang des Zacharias, Lk. 1, 76, daß der Täufer „Prophet des Höchsten“ heißen wird. „Du wirst vor dem Herrn einhergehen, um seine Wege zu bereiten.“ Mit dem *Herrn* ist hier zweifellos Jahwe gemeint. Die gleiche Auffassung vom kommenden Propheten ist in der Ankündigung des Engels, Lk. 1, 17, bezeugt: „Und er wird vor ihm hergehen im Geist und in der Kraft des Elia, um die Herzen der Väter zu den Kindern zurückzubringen und die Ungehorsamen zur Gesinnung der Gerechten, um dem Herrn ein wohlgerüstetes Volk zu bereiten.“ Allerdings muß auch hier damit gerechnet werden, daß der Evangelist, wie auch sonst bei der Verwendung alttestamentlicher Zitate, das Wort „dem Herrn“ nachträglich auf *Jesus* bezogen hat¹).

Es ist somit sicher, daß in den synoptischen Evangelien Johannes der Täufer als der endzeitliche Prophet angesehen wird: in einer Reihe von Texten im Sinne eines Vorläufers Gottes, in anderen im Sinne eines Vorläufers des Messias.

Man kann sich fragen, ob auch Johannes der Täufer selber das Bewußtsein hatte, dieser endzeitliche Prophet zu sein. Die synoptischen Evangelien erlauben uns freilich nicht, diese Frage eindeutig zu beantworten, denn in keinem der Texte handelt es sich um eine Erklärung, die der Täufer über seine Person abgibt; es sind stets andere, die ihm die Prophetenrolle zuschreiben.

Immerhin läßt sich soviel sagen, daß Johannes selber sich jedenfalls nicht für den endzeitlichen Propheten im Sinne des Wegbereiters *Gottes* gehalten hat. Das geht einmal aus den sicher echten Anfangsversen des 11. Kapitels bei Matthäus hervor, wo der Täufer Jesus fragen läßt, ob er der sei, der kommen soll, oder ob man auf einen anderen warten solle. Die Art, wie die Frage hier gestellt ist, läßt erkennen, daß der Täufer noch einen anderen göttlichen Abgesandten erwartet, der *nach* ihm selber kommen soll. Eben das ergibt sich aber auch schon aus seiner Taufpredigt, wo er von dem Stärkeren (ισχυρότερος) spricht, der nach ihm kommen werde, und wo gerade das Paradoxe der Situation betont ist, daß der nachher Kommende, der doch immer der Untergeordnete sein muß, der als Diener hinter dem vorher Gekommenen hergeht, in diesem Falle mit der *größeren* göttlichen Kraft ausgerüstet ist²) (Apok. 5, 12). Von daher legt sich der Schluß nahe, daß er sich auf jeden Fall nicht als den Propheten im Sinne des Vorläufers Gottes selber angesehen

¹) Vgl. PH. VIELHAUER, Das Benedictus d. Zacharias (*ZThK* 1952, S. 255 ff.).

²) Siehe O. CULLMANN, Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (*Coniectanea Neotestamentica in honorem Antonii Fridrichsen*, 11/1947, S. 26 ff.).

hat. Die Möglichkeit hingegen, daß er sich für den eschatologischen Propheten im Sinne des Vorläufers des Messias gehalten hat, muß nach Mt. 11, 3 offen bleiben. Ist mit dem „der da kommen soll“ (ὁ ἐρχόμενος) und dem „Stärkeren“ der Messias gemeint, so könnte die Frage bejaht werden. Wir haben jedoch damit zu rechnen, daß der vom Täufer Erwartete zugleich die Züge des Endpropheten trägt, ja daß mit dem ἐρχόμενος der Endprophet selber gemeint ist¹⁾; in diesem Falle hätte sich der Täufer die bescheidene Rolle eines Propheten, nicht aber die des endgültigen zugeschrieben. Wir haben gesehen, daß er auch so schon der wäre, der die Endzeit einleitet, da er nach langer Unterbrechung wieder das für die Zukunft vorausgesagte Neuaufleben der Prophetie verwirklicht. Wenn er sich also selbst nur als einen Propheten angesehen hätte, wären es erst seine Jünger, sowie Jesus, die nach seinem Tode in ihm den endgültigen endzeitlichen Propheten erkannt hätten.

Wie dem auch sei — es steht fest, daß nach der synoptischen Tradition die ersten Christen, und wohl schon Jesus, im Täufer *den* Propheten als Vorläufer des Messias gesehen haben, während die Täuferjünger ihn als den endgültigen Propheten betrachteten, der Gott selbst den Weg bereitete. In den Pseudoklementinen finden wir letzteres bestätigt. Wir hören hier²⁾, daß die spätere Sekte der Täuferjünger Johannes den Täufer für den Messias hielt, eine Meinung, die nach Lk. 3, 15 schon zu Lebzeiten des Johannes erwogen worden war. Sie verstanden aber offenbar ‚Messias‘ im Sinne des Propheten der Endzeit. Nach der ursprünglichen Glaubensüberzeugung der Täuferjünger ist also Johannes wohl der endzeitliche Prophet, dessen Funktion sich selbst genügt, und der keines nach ihm kommenden Messias bedarf, da er selbst Gott den Weg zur Aufrichtung seines Reiches bereitet.

Sehr wahrscheinlich ist diese Sekte der Täuferjünger im gegebenen Augenblick mit einer andern Sekte jüdischen Ursprungs verschmolzen: mit den *Mandäern*, deren Religionswesen noch heute existiert, und in deren heiligen Schriften Jesus als ein Betrüger, als der „Lügenmessias“, Johannes der Täufer dagegen als *der Prophet* im absoluten Sinne erscheint³⁾. In der Erzählung, die sich in der mandäischen Literatur über die Geburt Johannes des Täufers findet, lesen wir zu verschiedenen

1) So J. HÉRING, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937, S. 71.

2) *Recogn.* I, 60.

3) Die von M. LIDZBARSKI und R. BULTMANN vertretene Anschauung (Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannes-Evangeliums, *ZNW* 24/1925, S. 100f.), wonach die mandäischen Texte auf vorchristliche Zeit zurückgehen, war durch E. PETERSON, Bemerkungen zur mandäischen Literatur (*ZNW* 25/1926, S. 216ff.), Urchristentum und Mandäismus (*ZNW* 27/1928, S. 1ff.), Der gegenwärtige Stand der Mandäerfrage (*Theol. Blätter* 7/1928, Sp. 12), und dann besonders durch H. LIETZMANN, Ein Beitrag zur Man-

Malen: „Johannes wird den Jordan nehmen, und er wird Prophet in Jerusalem genannt werden“¹⁾.

Fassen wir das bisherige Ergebnis zusammen, so stellen wir fest: Nach den synoptischen Evangelien sowie den mandäischen Texten ist es 1) sicher, daß Johannes der Täufer nach seinem Tode von seinen eigenen Jüngern als *der* Prophet angesehen wurde (vor allem wohl als der wiedergekehrte Elia), und zwar im Sinne eines direkten Vorläufers Gottes, so daß die Rolle eines besonderen Messias dadurch überflüssig wird; 2) ist sicher, daß die Jünger Jesu, und schon Jesus selbst, den Täufer ebenfalls als *den* Propheten betrachtet haben, als den wiedergekehrten Elia, aber nun im Sinne eines Vorläufers des Messias; 3) ist es unmöglich, daß der Täufer sich selbst als den Propheten im ersten Sinn angesehen haben könnte; dagegen ist es wohl möglich, aber eben nur möglich, daß er sich für den Propheten im Sinne eines Vorläufers des Messias gehalten hat.

Wir haben nun noch zu fragen, welche Haltung das *vierte Evangelium* in dieser Beziehung einnimmt. Nach ihm hat der Täufer selbst *ausdrücklich* die Ehre abgelehnt, als *der* Prophet angesehen zu werden — sogar in dem genannten zweiten Sinne. Er will nicht als der eschatologische Prophet gelten; er verwirft vielmehr jegliche Gleichsetzung mit Elia

däerfrage (*SB Preuß. Ak.d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.* 1930) erschüttert worden. Zum andern war die Benutzung der mandäischen Texte für die Exegese des Neuen Testaments in Mißkredit geraten, weil sie eine Zeitlang wirklich zur Modesache unter den Neutestamentlern geworden war. Solche „Moden“ spielen in der Geschichte der Theologie, und auch der neuteamentlichen Fachwissenschaft, oft eine allzu große Rolle. In den Jahren 1925—30 konnte man kaum ein Buch in die Hand bekommen, in dem die Mandäer nicht mindestens ein Mal zitiert waren. So sprach M. GOGUEL mit Recht von einem „mandäischen Fieber“, das die Neutestamentler erfaßt habe (Jean-Baptiste, 1928, S. 113). Wie es aber mit Moden zu gehen pflegt, sie verschwand dann, und aus Furcht, „unmodern“ zu scheinen, wurden die Mandäer nun ganz totgeschwiegen — ein Stillschweigen, das genauso ungerechtfertigt ist, wie es ihre wahllose Zitierung gewesen war. Erst in neuerer Zeit haben die Studien zur Mandäerfrage wieder eingesetzt (vgl. zunächst noch H. SCHLIER, *ThR N. F.* 5/1933, S. 1ff; dann auch H.-CH. PUECH, *Le Mandéisme-Le Manichéisme*, in: *L'histoire générale des religions III*, 1945, S. 67ff.). W. BAUMGARTNER hat auf dem Intern. Kongreß f. Religionsgeschichte in Amsterdam 1950 über diese neuesten Arbeiten referiert und gezeigt, daß der vorchristliche Ursprung der Mandäer als erwiesen gelten darf, und daß die Benutzung der mandäischen Texte zur Erklärung des Neuen Testaments daher durchaus legitim ist. Siehe BAUMGARTNERS Bericht: Der heutige Stand der Mandäerfrage, *ThZ* 6/1950, S. 401ff. Dazu kommt, daß die Qumran-Texte einen vorchristlichen jüdischen Gnostizismus bezeugen (siehe unten S. 38). Der Beziehung zwischen Mandäern und Qumran wäre allerdings im Lichte der neuen Texte einmal nachzugehen. Einen ersten Versuch macht F. M. BRAUN, *Le Mandéisme et la secte essénienne de Qumran (L'anc. Test. et l'Orient*, Louvain 1957, S. 193ff): die Mandäer seien aus den Essenern hervorgegangen.

¹⁾ Siehe M. LIDZBARSKI, *Johannesbuch der Mandäer*, 1915, S. 78.

und begnügt sich damit, eine einfache „Stimme“ (φωνή) zu sein, die in der Wüste ruft wie der alte Prophet; mit andern Worten: er will nur *ein* Prophet nach Art der alttestamentlichen Propheten sein¹⁾. Dies ist mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit in Joh. 1, 21 gesagt: Die Juden fragen Johannes: „Bist du Elia?“ Er spricht: „Ich bin es nicht.“ „Bist du der Prophet?“ Er antwortet: „Nein.“ Johannes der Täufer lehnt also für seine Person den Titel ab, den ihm Jesus in den Synoptikern gewährt.

Es läßt sich zeigen, daß im ganzen vierten Evangelium, und besonders im Prolog, eine Polemik zwar nicht gegen den Täufer selbst, wohl aber gegen die Täufersekte geführt wird, die Johannes nach seinem Tode als den endgültigen Propheten, den Vorläufer Gottes, betrachtete und ihm damit eine Rolle zuerkannte, die einen nach ihm kommenden Messias ausschließt. So kann man nachweisen²⁾, daß der ganze Prolog gegen die Leute gerichtet ist, die den Täufer gegen Jesus ausspielen wollen, also gegen die Vorgänger der Mandäer. Aus diesem Grunde betont schon der Prolog: „er (Johannes) war nicht selbst das Licht“. Gleichzeitig bekämpft der Prolog eines der Hauptargumente der Anhänger dieser Täufersekte: sie stützen sich vor allem auf das chronologische Argument, Johannes sei *vor* Jesus gekommen und sei deshalb größer als er. Der Johannesprolog bringt ein Wort des Täufers selbst, das die Antwort auf diesen Einwand enthält: „Der, welcher nach mir kommt, ist mir zuvorgekommen, denn er war vor mir“ (Joh. 1, 15). Die Präexistenz Christi steht hier im Hintergrund³⁾.

Auch im weiteren Verlauf des Evangeliums läßt sich diese polemische Tendenz gegen die Sekte der Johannesjünger (nicht etwa gegen Johannes selbst) verfolgen. Daher in Joh. 1, 20 die auffällig starke Betonung, daß Johannes selbst den Titel „Christus“ abgelehnt hat: „Er gab es zu und leugnete es nicht, ja er gab es zu ...“ (ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὡμολόγησεν). Das hat nur einen Sinn, wenn es Leute gab, die behaupteten, Johannes sei der Christus; und daß tatsächlich solche vorhanden waren, haben wir in Lk. 3, 15 festgestellt, wo das Volk darüber diskutiert, ob Johannes der Christus sei, und ferner in den Pseudoklementinen, nach denen die Jünger des Johannes dieser Meinung waren. Gerade im Umkreis des Johannesevangeliums müssen diese Johannesjünger besonders verbreitet gewesen sein. Von daher ist es auch zu verstehen, daß der vierte Evangelist als einziger gewisse Worte überliefert, in denen der Täufer selbst von seiner Unterlegenheit gegenüber Christus spricht.

1) Der Evangelist denkt dabei zugleich an den Gegensatz zwischen dieser „Stimme“ und dem im Prolog genannten „Wort“.

2) Siehe W. BALDENSFERGER, Der Prolog des Johannesevangeliums, 1898.

3) Vgl. meinen oben S. 24 Anm. 2 zitierten Aufsatz.

Joh. 3, 28 sagt Johannes: „Ihr seid Zeugen, daß ich gesagt habe, ich bin nicht der Christus“; und dann V. 30: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen.“ Er bezeichnet Jesus als den, der von oben kommt, sich selbst dagegen als den, der von der Erde stammt: „Wer von oben her kommt, der ist über allem; wer von der Erde her stammt, der stammt von der Erde und redet von der Erde her“ (3, 31). Auf diese Weise lehnt der Täufer noch einmal jeden Anspruch ab, der göttliche Gesandte der Endzeit zu sein.

Das vierte Evangelium zeigt demnach zweifellos die Tendenz, die Tatsache nachdrücklich zu unterstreichen, daß Johannes der Täufer nicht *der* Prophet ist. Wir werden dies um so besser verstehen, wenn wir feststellen, daß dieses gleiche johanneische Evangelium besonders betont, daß Jesus *der* Prophet ist, wie eben der johanneische Jesus die gesamten Funktionen aller göttlichen Abgesandten in sich vereinigt. Der Täufer weigert sich, wie wir gesehen haben, in diesem Evangelium nicht nur, als der Messias zu gelten, sondern auch als der eschatologische Prophet, als der wiederkehrende Elia. Dieser Zug könnte sehr wohl dem wirklichen Sachverhalt entsprechen. Er steht jedenfalls nicht im Widerspruch zur Darstellung der Synoptiker. Wir haben ja gesehen, daß der Täufer sich nach den drei ersten Evangelien sicher nicht als Vorläufer Gottes selber angesehen hat; und was die Verwendung der Bezeichnung „Prophet“ im Sinne von Vorläufer des Messias anlangt, so erinnern wir uns, daß sich aus den Synoptikern darüber nichts Sicheres entnehmen ließ. Vielleicht beseitigt das Johannesevangelium diese Unsicherheit in einer den Tatsachen entsprechenden Weise, wenn es sagt, Johannes der Täufer habe den Titel „der Prophet“ *schlechthin* abgelehnt.

Wir werden sehen, daß es am Anfang des zweiten Jahrhunderts eine polemische Auseinandersetzung zwischen Johannesjüngern und Judenchristen gab¹). Im Zentrum dieser Polemik stand nicht der Titel „Christus“, sondern der Titel „Prophet“. Die Judenchristen bezeichneten Jesus als den „wahren Propheten“ und gingen sogar so weit, Johannes als Vertreter der falschen Prophetie hinzustellen. Den Gegenstand dieser ersten christologischen Kontroverse bildete also im Grunde nicht eine Christologie, sondern vielmehr eine „Prophetologie“, und die Gegner, die sich hier gegenüberstanden, waren nicht Juden und Christen, sondern Johannesjünger und Christen. Das zeigt die Wichtigkeit dieses Begriffes.

¹) Siehe unten S. 38ff.

b) Jesus

Wir kommen nun zu den Texten, in denen der Titel „der Prophet“ auf Jesus angewendet wird. Hier ist zunächst eine Vorbemerkung zu machen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß zu unterscheiden ist zwischen den Stellen, an denen Jesus als „ein Prophet“ bezeichnet wird, wie es schon viele andere gegeben hat, und denjenigen, an denen er als der eine endzeitliche Prophet, kurz: als „*der* Prophet“ erscheint. Im Grunde betrifft nur diese zweite Kategorie in direkter Weise das christologische Problem, so wie wir es definiert haben, d. h. in seiner Bezogenheit auf die *Einzigartigkeit* Jesu. Die Funktionen, welche Jesus mit andern Menschen gemeinsam hat, gehören nur indirekt in den so verstandenen christologischen Problembereich hinein. Da nun aber die Auffassung von dem einen endzeitlichen Propheten aufs engste mit dem allgemeinen israelitischen Prophetenbegriff verknüpft ist, wie wir gesehen haben, werden wir doch auch die erste Kategorie von Texten anführen, ohne uns allerdings länger bei ihnen aufzuhalten. Was für Johannes den Täufer in dieser Hinsicht galt, das gilt auch für Jesus: allein schon die Tatsache, daß wieder einer auftritt als Prophet, wurde als ein Zeichen dafür betrachtet, daß die Endzeit angebrochen sei. Allerdings mochte nach dem erst kurze Zeit zurückliegenden prophetischen Erscheinen des Täufers dasjenige Jesu in *dieser* Beziehung weniger Aufsehen erregt haben.

Immerhin lesen wir Lk. 7, 16, am Ende der Erzählung von der Auferweckung des Jünglings zu Nain: „Furcht aber ergriff alle, und sie priesen Gott und sagten: ‚Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden.‘“ Hier steht der Artikel nicht, und das Substantivum προφήτης ist sogar von einem Adjektiv begleitet. Es handelt sich bei dieser Äußerung der Menge demnach nicht um *den* endzeitlichen Propheten. Dieser bedarf nicht der Bezeichnung „*μὲγας*“. Jesus wird hier also einfach in die Prophetenkategorie eingereiht, der auch andere schon angehört haben. Aber ein Wunder wie das hier berichtete zeigt doch, daß der Geist Gottes, so wie er früher in den Propheten gewirkt hat, nunmehr in besonders kräftiger Weise wieder am Werke ist. Freilich ist die eschatologische Bezogenheit in diesem Urteil der Menge nicht direkt ausgesprochen; Jesus wird nicht als *der* endzeitliche Prophet bezeichnet¹⁾.

In Mt. 21, 46 sind es die Hohenpriester und die Pharisäer, von denen berichtet wird, sie hätten versucht, Jesus festzunehmen, hätten aber die

¹⁾ Anders wäre es, wenn ἡγέρθη schärfer zu fassen und mit „*aufgestanden*“ zu übersetzen wäre. Dann hätten wir es mit der Auffassung von der endzeitlichen Rückkehr eines alten Propheten zu tun. Diese Übersetzung dürfte freilich an dieser Stelle nicht richtig sein.

Volksmenge gefürchtet, „weil diese ihn für einen Propheten hielt“. Auch hier ist nicht von *dem* eschatologischen Propheten die Rede.

Das Gleiche gilt für Mk. 6, 4, wo Jesus sich selbst nur als *einen* Propheten bezeichnet, wenn er nach dem Mißerfolg in Nazareth sagt: „Ein Prophet ist nirgends verachtet außer in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause.“ Ein ähnlicher Gedanke drückt sich in Jesu Wehklage über Jerusalem aus, „das die Propheten tötet“ (Mt. 23, 37). Zugleich bestätigt sich hier, was wir bereits früher festgestellt haben¹⁾, daß gerade das Leiden zum Los und wohl auch eben zur eschatologischen Funktion der Propheten im allgemeinen gehört.

Viel wichtiger sind nun aber die Stellen des Neuen Testaments, an denen Jesus als *der* Prophet bezeichnet wird, den man für das Ende der Zeiten erwartet, als der wiedergekehrte Prophet.

Wir beginnen mit Mk. 6, 14 ff.: „ . . . man sagte: ‚Johannes der Täufer ist von den Toten erstanden, und deshalb sind die Wunderkräfte in ihm (sc. Jesus) wirksam.‘ Andere sagten: ‚Er ist Elia‘; noch andere: ‚Er ist (ein Prophet wie) einer der Propheten.‘ Als aber Herodes das hörte, sagte er: ‚Johannes, den ich habe enthaupten lassen, ist auferstanden.‘“

Hier werden drei Aussagen mitgeteilt, mit denen das Volk und Herodes die Frage zu beantworten suchten: wer ist Jesus? Sie sind für uns um so wertvoller, als sie noch in die Lebenszeit Jesu selber hineinreichen. Sie gehören mithin zu den *ältesten* Erklärungen des Rätsels der Person und des Werkes Jesu. Zunächst fällt dabei auf, daß die fundamentalen christologischen Titel: „Messias“ (Christus) und „Menschensohn“ sich nicht darunter finden. Die erste der drei referierten Meinungen, der sich dann auch Herodes anschließt, lautet: Jesus ist der von den Toten auferstandene *Johannes der Täufer* — eine christologische Erklärung, die, historisch gesprochen, schon um ihres hohen Alters willen, dann aber auch wegen der merkwürdigen Vorstellung, die sie impliziert, stärkere Beachtung verdient, als man ihr gewöhnlich entgegenbringt. Die zweite Meinung lautet: Jesus ist *Elia*; die dritte nach den meisten Handschriften: „Er ist ein Prophet wie einer der Propheten“, nach dem westlichen Text hingegen: „Er ist einer der Propheten.“

Wir wollen zunächst die erste dieser christologischen Aussagen näher ins Auge fassen: Jesus ist der auferstandene Johannes der Täufer. Zunächst könnte man meinen, diese höchst seltsame Auffassung sei nicht überraschender als die an zweiter Stelle genannte, Jesus sei *Elia*. Jedoch der Unterschied ist groß; denn *Elia* gehört wie die andern alten Propheten einer fernen Vergangenheit an, und so erklärt sich der Glaube an seine Rückkehr verhältnismäßig leicht. Johannes der Täufer dagegen

¹⁾ Siehe oben S. 21.

war nach dem Lukasevangelium nur einige Monate älter als Jesus. Der Glaube, Jesus sei der wiedererstandene Täufer, läßt sich nur von verschiedenen Voraussetzungen aus erklären. Was zunächst die Beziehung zwischen Jesus und dem Täufer betrifft, so muß nach dieser Meinung ihre Tätigkeit chronologisch und räumlich getrennt gewesen sein. Auf jeden Fall können die, welche Jesus für den auferstandenen Täufer hielten, die beiden nicht zusammen am Werke gesehen haben. Solange Johannes predigte und taufte, ist Jesus demnach zumindest von einem Teil des Volkes nicht beachtet worden. Das stimmt übrigens mit dem zusammen, was uns die Synoptiker über den Zeitpunkt eines Beginns der öffentlichen Tätigkeit Jesu berichten: er nahm sie erst in dem Augenblick auf, als der Täufer im Gefängnis war. Vorher scheint Jesus eher im Schatten des Täufers gearbeitet zu haben, nachdem er von ihm die Taufe erhalten hatte; er mag zunächst gewissermaßen als ein Schüler des Täufers aufgetreten sein.

In Mt. 11, 11 übersetze ich mit FR. DIBELIUS¹⁾ und den älteren Kirchenvätern²⁾ der Grammatik entsprechend folgendermaßen: „Der, welcher kleiner ist (sc. Jesus, nämlich als Schüler), ist größer als er (sc. Johannes) im Himmelreich³⁾.“

Nach dem Johannesevangelium hätte es allerdings eine Periode gegeben, während der beide gleichzeitig je für sich gearbeitet hätten. Was es auch mit dieser Meinung des vierten Evangeliums für eine Bewandnis haben mag, so kann diese Periode jedenfalls nicht von langer Dauer gewesen sein, und Jesu Tätigkeit kann keine große Beachtung gefunden haben. Das beweist gerade jene Volksmeinung, die wir in unserm Text bezeugt finden, und nach der Jesus kein anderer wäre als der auferstandene Täufer. Mithin hat das Volk, was die chronologische Beziehung zwischen Johannes dem Täufer und Jesus betrifft, durchaus nicht den Eindruck einer *Gleichzeitigkeit* gehabt, sondern eher den einer *Nachfolge*.

Wir müssen annehmen, daß der hier bezeugte Volksglaube nur von solchen geteilt wurde, die weder in der unmittelbaren Umgebung des Täufers, noch in derjenigen Jesu gelebt hatten; sie hätten sonst wenigstens einmal Gelegenheit gehabt, die beiden *zusammen* zu sehen — zu der Zeit nämlich, als Jesus von Johannes getauft wurde; zumindest aber hätten sie von diesem Ereignis hören müssen. In diesem Fall aber konn-

¹⁾ „Zwei Worte Jesu“ (ZNW 11/1910, S. 190ff.).

²⁾ HIERONYMUS stellt im Mt.-Kommentar fest: „Multi de Salvatore hoc intelligi volunt, quod qui minor est tempore, maior sit dignitate“ (PL 26, Sp. 74A). Diese Auslegung findet sich etwa bei ORIGENES (PG 17, Sp. 293B), bei HILARIUS (PL 9, Sp. 981A) und CHRYSOSTOMUS (PG 57, Sp. 422).

³⁾ Vgl. meinen oben S. 24 Anm. 2 genannten Aufsatz in der Festschrift FRIDRICHSEN, S. 30. Vgl. zu Mt. 11,11 auch M. Luther, Kirchenpostille (WA X, I, 1, S. 2f.).

ten sie nach dem Tode des Täufers unmöglich Jesus als den auferstandenen Täufer ansehen.

Unser Text hat ORIGENES¹⁾ zu einer Bemerkung veranlaßt, die wohl kaum auf historischer Grundlage ruht, sondern vielmehr eine nachträgliche Reflexion darstellt. Er spricht vom κοινὸν τῆς μορφῆς, von einer physischen Ähnlichkeit, die zwischen Jesus und Johannes bestanden habe. Dies ist jedoch nicht unbedingt aus unserm Text zu folgern; immerhin läßt sich doch soviel sagen, daß das *Auftreten* beider offenbar gemeinsame Züge aufgewiesen hat²⁾. Dies steht nicht in Widerspruch zu Mt. 11, 18f., wo die Leute sagen, Johannes sei als Asket gekommen (μῆτε ἐσθίων, μῆτε πίνων), Jesus dagegen sei ein Fresser und Säufer. Der Unterschied, den das Volk in dieser Beziehung (sc. im Blick auf die Lebensweise der beiden) konstatiert, beweist im Gegenteil, daß man sie miteinander verglich, weil sie in anderer Beziehung in ihrem Auftreten eben einander ähnlich waren.

Der Volksglaube, von dem wir hier sprechen, setzt auch eine besondere, populäre Anschauung von der Auferstehung voraus, wie sie zur Zeit Jesu im Volke verbreitet gewesen sein muß; und auch in dieser Hinsicht ist es aufschlußreich, noch etwas bei diesem Glauben zu verweilen. Nach Auffassung des Paulus in 1. Kor. 15, 35ff. wird die Auferstehung am Ende der Zeiten mit einem Geistleib (σῶμα πνευματικόν), nicht mit einem fleischlichen, irdischen Leibe erfolgen. Die populäre Anschauung, von der hier die Rede ist, faßt die Auferstehung ganz anders auf: sie erfolgt nicht in einem Geistleib, sondern im Fleischleib. Es handelt sich hier nicht, wie bei Paulus, um die Verwandlung eines Fleischleibes in einen Geistleib, sondern ganz einfach um ein Fortleben des gleichen Fleischleibes.

Eine andere Frage, die implizit durch diesen Volksglauben aufgeworfen wird, betrifft das Problem von Auferstehung und Reinkarnation. Die Auferstehung kann hier nicht in Form einer Reinkarnation der Seele in einem neuen Leib vorgestellt sein, so daß also die Seele Johannes des Täufers in einen andern Leib, nämlich den Leib Jesu, übergegangen wäre. Diese Erklärung ist allein schon durch das Verbum ἐγήγεραι ausgeschlossen, denn dieses setzt stets eine Erweckung aus dem Todesschlaf, eine Wiederbelebung von Leib und Seele voraus³⁾. Von dem späteren Glauben an die Auferstehung *Jesu* unterscheidet sich dieser Glaube an die Auferstehung des *Johannes* jedoch dadurch, daß Johannes nicht wie Jesus *zu Gott* auferstanden wäre. Es würde sich nicht um ἀνάστασις, sondern nur um ἔγερσις handeln. An eine *Entrückung* des Johannes nach seinem Tode ist in diesem Zusammenhang erst recht nicht zu denken.

Der Glaube, von dem wir sprechen, bezieht sich also auf eine wirkliche, wunderbare Rückkehr des Johannes mit dem Leibe, den er im Augen-

¹⁾ ORIGENES, In Ioan. VI, 30 (PG 14, Sp. 285).

²⁾ Es ist doch wohl (gegen LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, 1937, S. 116 Anm. 2) daraus zu schließen, daß auch Johannes Wunder vollbracht hat.

³⁾ Zur Bedeutung von ἐγείρειν und dem Unterschied zu ἀνίστασθαι, vgl. E. LICHTENSTEIN, Die älteste christliche Glaubensformel (ZKG 63/1950 S. 26ff.).

blick seines Todes gehabt hat. Dies aber setzt nicht nur voraus, daß die Vertreter dieses Glaubens Jesus und Johannes nie zusammen gesehen hatten, sondern darüber hinaus, daß sie auch Jesus allein vor seinem öffentlichen Auftreten nicht kannten und ihn nie gesehen hatten; sie mußten ja annehmen, er sei plötzlich auf Erden erschienen, wahrscheinlich sofort oder jedenfalls sehr bald nach dem Tode des Täufers. Es hätte sich dann im Grunde mit Johannes nichts geändert außer dem Namen; sein irdisches Leben würde einfach unter dem Namen Jesu weiterlaufen. Es gibt tatsächlich Beispiele für einen solchen jüdischen Glauben an die wunderbare Rückkehr eines Propheten mit dem gleichen Leibe, den er im Augenblick seines Todes gehabt hatte¹⁾.

Wir können noch eine weitere Folgerung aus dieser Volksmeinung ziehen: Bereits die Zeitgenossen Jesu interessierten sich nach ihr nur für seine öffentliche Tätigkeit; sein Vorleben war für sie kein Problem. Ja, wir stellen sogar fest, daß diese Vorgeschichte ihre Wißbegierde so wenig beschäftigte, daß sie das frühere Leben Jesu, über das die Evangelien nichts berichten, völlig übergehen konnten, da es nach ihrer Annahme eben dasjenige des Täufers gewesen wäre.

Da, wie wir gesehen haben, Johannes der Täufer als Prophet angesehen worden war und man infolgedessen sein Auftreten als Zeichen für das endzeitliche Wiederaufleben der alten Prophetie betrachtete, so läuft die Identifizierung Jesu mit Johannes letzten Endes auf seine Identifizierung mit dem endzeitlichen Propheten hinaus. Das Besondere ist hier nur, daß dieser in Jesus erschienene Prophet nicht den Namen eines Propheten aus grauer Vorzeit trägt, der nun auf die Erde zurückgekehrt wäre, sondern den Namen eines in der unmittelbaren, schon endzeitlichen Vergangenheit getöteten, und nach der wohl vorauszusetzenden Annahme sofort oder sehr bald auferstandenen Propheten.

Bei der zweiten nach Mk. 6, 15 im Volke verbreiteten Meinung: Jesus sei der *Eliä*, brauchen wir uns nicht länger aufzuhalten. Im Grunde handelt es sich auch hier um den Glauben an die endzeitliche Rückkehr des Propheten, der Jahwe den Weg bereitet.

Was schließlich die dritte Meinung betrifft (V. 15b), so liegen hier zwei verschiedene Lesarten vor, und wir haben zunächst von diesem textkritischen Problem zu sprechen. Die meisten Hss lesen: „Ein Prophet wie einer der Propheten (προφήτης ὡς εἷς τῶν προφητῶν)“; nach dieser Lesart wäre die dritte Meinung von den beiden ersten verschieden: sie würde lediglich ganz allgemein besagen, daß die alte Prophetie wieder erwacht sei. Dies ist durchaus möglich. Trotzdem aber scheint mir entgegen der üblichen Annahme der westliche Text (vertreten durch die Hs D und einige weitere Zeugen) möglicherweise hier die bessere Lesart

¹⁾ Siehe STR.-BILLERBECK I, S. 679.

zu bieten; hier lautet die Stelle: „Er ist einer der Propheten (εἷς τῶν προφητῶν).“ Hier wird Jesus von der dritten Volksgruppe nicht allgemein mit einem der alten Propheten *verglichen*, sondern direkt *identifiziert*; mit andern Worten: nach dem westlichen Text entspricht die dritte Meinung den beiden anderen, ja sie ist im Grunde die gleiche. Wir hätten damit hier nur eine dritte Variante des gleichen Volksglaubens vor uns. Jedesmal handelt es sich um den endzeitlichen Propheten. Das erste Mal wird er als der wiederkehrende Täufer bezeichnet, das zweite Mal als der wiederkehrende Elia, und in dieser dritten Form wird auf die Nennung eines Namens verzichtet, da ja, wie wir gesehen haben, der Eigenname wechselt: bald ist es Elia, bald Mose, bald Henoch oder sogar Jeremia, der zurückkommen soll.

Der parallele Lukastext (Lk. 9, 8)¹⁾ beweist, daß Lukas unsern Bericht in der Form gelesen hat, wie die Variante D zu Mk. 6, 15 ihn bietet. Es ist übrigens begreiflich, daß ein Abschreiber später die Worte προφήτης ὡς hinzugefügt und der dritten Meinung auf diese Weise den Sinn gegeben hat, Jesus sei *wie* einer der alten Propheten. Offenbar kannte er den ehemals weitverbreiteten Glauben an die Rückkehr *des* Propheten nicht mehr. Wir werden sehen, daß die christologische Auffassung von Jesus als dem endzeitlichen Propheten in der Tat schon sehr bald aus der kirchlichen Theologie verschwunden ist. So hat jener Abschreiber den ihm unverständlichen Text klarer machen wollen, ihn in Wirklichkeit aber seines ursprünglichen Sinnes beraubt. Der Lesart D wäre dann als der *lectio difficilior* der Vorzug zu geben.

Dies wird durch die schon früher zitierte Stelle Mk. 8, 28 bestätigt, wo in ganz anderem Rahmen genau die gleichen drei christologischen Erklärungen als Volksmeinungen über Jesus erscheinen. Auch hier heißt es, daß die einen in Jesus Johannes den Täufer sehen, die anderen Elia, wieder andere „einen der Propheten (εἷς τῶν προφητῶν)“.

Die in Mk. 6, 14f. und 8, 28 bezeugte Ansicht über Jesus äußert nach Mt. 21, 10f. schließlich auch die Menge nach dem Einzug in Jerusalem: „Dieser ist der Prophet (ὁ προφήτης) Jesus von Nazareth in Galiläa.“ Im Zusammenhang mit der Huldigung, die Jesus kurz vorher als dem „Sohne Davids“ dargebracht wird, ist wohl anzunehmen, daß auch an dieser Stelle mit „dem“ Propheten der endzeitliche Prophet gemeint ist, obwohl an sich die andere Auffassung hier nicht ganz ausgeschlossen werden kann, daß es sich nur um *einen* Propheten handelt.

Die zitierten Texte der synoptischen Evangelien zeigen also, daß ein Teil des Volkes Jesus zu seinen Lebzeiten als den für das Ende der Zeiten erwarteten Propheten angesehen hat. Das ist um so wichtiger, als die synoptischen Evangelisten selber sich dieses Titels nicht bedient haben, wenn sie ihren eigenen Glauben an Jesus ausdrücken wollten. Sie selber

¹⁾ Lk. 9, 8: προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη.

haben Jesus also *nicht* für *den* Propheten, für den *Elia redivivus* gehalten. Sie geben vielmehr diese Auffassung lediglich als Meinung anderer wieder. Ihre Mitteilung über diese in einem Teil des Volkes verbreitete Überzeugung verdient daher um so größeres Vertrauen.

Es könnte sein, daß diese Volksmeinung besonders in Galiläa verbreitet gewesen ist, vor allem wenn wir uns erinnern, daß bei den Samaritanern die Erwartung einer Wiederkehr des Propheten sehr lebendig war. Wir hätten dann hier einen weiteren Beitrag zu dem von E. LOHMEYER aufgeworfenen Problem „Galiläa und Jerusalem“ (vgl. sein unter diesem Titel erschienen Buch, 1936). Daß die Kategorie des „endzeitlichen Lehrers“, die LOHMEYER für die galiläische Christologie beansprucht, mit derjenigen des Propheten gleichzusetzen ist, haben wir oben schon erwähnt (siehe S. 6).

*

Wir fragen nun auch hier: hat *Jesus* sich selbst als den eschatologischen Propheten angesehen, der am Ende der Zeiten kommen soll? Wir erinnern uns, daß er diesen Titel und die ihm entsprechende Funktion Johannes dem Täufer zugeschrieben hat. „Wenn ihr es annehmen wollt, ja, er ist der Elia, der kommen soll“ (Mt. 11, 14). Die Einschränkung, „wenn ihr es annehmen wollt“, soll wahrscheinlich nur besagen, daß der Name des zurückkehrenden Propheten, sei es nun Elia oder ein anderer der alten Propheten, nichts ausmacht. Für Jesus ist die Hauptsache, daß in Johannes der endzeitliche Prophet „schon erschienen ist“, und daß „sie mit ihm getan haben, was sie wollten“ (Mt. 17, 12; Mk. 9, 13). Daraus können wir mit Sicherheit schließen, daß Jesus sich nach den Synoptikern nicht selbst als *den* Propheten angesehen hat. Auch seine Jünger haben ihn nach dem synoptischen Bericht nicht für *den* Propheten gehalten. In keinem der erwähnten Texte sind die Jünger Subjekt dieser Aussage, sondern immer ist es ein Teil des Volkes, der diese Meinung vertritt. Die Jünger erinnerten sich wohl nur zu gut daran, daß Jesus selbst nicht sich, sondern den Täufer als *den* Propheten bezeichnet hatte.

Das Johannesevangelium bestätigt vollauf dieses Ergebnis. Auch hier wird Jesus der Titel „der Prophet“ nur durch die Menge beigelegt. So äußern sich die Leute, die das Wunder der Speisung erlebt haben: „Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (Joh. 6, 14). Es ist deutlich, daß es sich hier nicht um einen gewöhnlichen Propheten handelt, der neben die anderen jüdischen Propheten zu stellen wäre, sondern eben um *den* besonderen Propheten, der am Ende der Zeiten in die Welt kommen soll: „ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον“. Es ist übrigens nicht ohne Interesse, daß der Ausdruck ὁ ἐρχόμενος genau der gleiche ist wie in der schon erwähnten Täuferfrage (Mt. 11, 3). Danach

scheint sich die Vermutung zu bestätigen, daß diese Wendung sozusagen *terminus technicus* war, um den endzeitlichen Propheten zu bezeichnen: hebräisch נָבִיא. Auch hier ist es also das *Volk*, das dieses christologische, oder genauer gesagt: dieses „prophetologische“ Bekenntnis ablegt.

Wir kommen demnach zu folgendem Schluß: nach den Synoptikern und nach dem Johannesevangelium drückte ein Teil des Volkes seinen Glauben an Jesus durch den Titel „der Prophet“ aus, wobei alles das eingeschlossen war, was die jüdische Enderwartung mit diesem Titel verband. Jesus selbst dagegen hat sich nicht so bezeichnet. Allerdings ist hier zu wiederholen, worauf wir schon hingewiesen haben, daß die Vorhersage seiner eigenen *Rückkehr* auf die Erde in der Vorstellung von der Rückkehr des Propheten zumindest vorgebildet ist¹⁾.

Die synoptischen Evangelisten haben ihren persönlichen Glauben an Jesus nicht mittels dieser Benennung ausgedrückt. Für den vierten Evangelisten dagegen scheint sie eine gewisse Bedeutung gehabt zu haben. Wenn wir bedenken, daß er mit besonderem Nachdruck betont, der Täufer habe für sich selbst den Titel des Propheten, des *Elia redivivus*, abgelehnt, so scheint dies damit zusammenzuhängen, daß er ihn — allerdings neben andern christologischen Bezeichnungen und Begriffen — Jesus vorbehalten will. So bezeichnet Nikodemus Jesus als den „von Gott gekommenen Lehrer“ (Joh. 3, 2). G. BORNKAMM hat gezeigt, wie die Gestalt des Parakleten im Johannesevangelium die wesentlichen Züge des Propheten, der ja auch „in alle Wahrheit führen“ soll, in sich aufgenommen hat; so allerdings, daß hier Vorläufer und Vollender eins sind²⁾. Im vierten Evangelium kann es keinen Würdetitel geben, der nicht in Jesus Christus seine Erfüllung fände. Damit hängt es dann allerdings zusammen, daß gerade dieses Evangelium Jesus so scharf gegenüber einer Gestalt wie *Mose* abgrenzt. Wenn Jesus als der Logos und der Christus gleichzeitig *der* Prophet ist, dann kann Mose nicht länger als der absolute Prophet angesehen werden. Daher wird die Behauptung, Mose sei der Spender des „Himmelsbrotes“, so energisch abgelehnt (Joh. 6, 32; vgl. 1, 17).

Was die übrigen neutestamentlichen Schriften angeht, so haben wir bereits gesehen, daß der erste Teil der Apostelgeschichte, also gerade derjenige, welcher hauptsächlich judenchristliche Traditionen enthält, zweimal die Aussage bringt, Jesus sei der von Mose (Deut. 18, 15) vorhergesagte Prophet: Act. 3, 22; 7, 37, und wir wissen, daß diese so wichtige alttestamentliche Stelle den jüdischen Glauben an den endzeitlichen Propheten weitgehend mitbegründet hat. Im zweiten Teil

¹⁾ Siehe oben S. 15.

²⁾ G. BORNKAMM, *Der Paraklet im Johannesevangelium* (Festschrift R. BULTMANN, 1949, S. 12ff.).

der Apostelgeschichte, der von der paulinischen Mission handelt, fehlt der auf Jesus übertragene Begriff des Propheten ganz, ebenso auch in den neutestamentlichen Briefen.

Man könnte freilich in 2. Thess. 2, 6ff. einen Beleg für die Annahme der Tätigkeit eines besonderen Bußpredigers am Ende finden, hier allerdings nicht auf Jesus, sondern auf den Apostel bezogen, wenn meine Erklärung des *κατέχων* sich als richtig erweisen sollte. In meinem Artikel: *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul. Etude sur le κατέχων de II Thess. 2, 6—7 (RHPR 16/1936, S. 210ff.)* versuche ich zu zeigen, daß hier die Ansicht vorausgesetzt ist, die wir auch sonst bezeugt finden, das Evangelium müsse den Heiden gepredigt werden, ehe das Ende kommen kann¹).

Abgesehen vom Johannesevangelium und vom ersten (judenchristlichen) Teil der Apostelgeschichte ist Jesus niemals als der endzeitliche Prophet angesehen worden, der Gott den Weg zu bereiten hätte. Die anfänglich im Volk umgehende Erklärung des mit der Person und dem Werk Jesu gegebenen Rätsels durch die Erwartung des endzeitlichen Propheten ist demnach nicht lange geläufig gewesen und bald anderen Lösungen gewichen; wir werden nachher zu fragen haben, weshalb sie so wenig Erfolg hatte. Immerhin haben wir jedoch zunächst noch von einem Zweig des Urchristentums zu sprechen, dessen Christologie ganz auf dem Prophetenbegriff aufgebaut war.

§ 3. Jesus der „wahre Prophet“ im späteren Judenchristentum

Abgesehen von der in den Evangelien erwähnten Gruppe im Volk, die Jesus als wiedergekehrten Johannes, als *Elia redivivus*, als „den“ Propheten angesehen hat, gibt es in der Geschichte der Lösungen des christologischen Problems nur eine einzige Lehre, die Jesus wirklich konsequent als *den Propheten* auffaßt: die judenchristliche. Es hängt mit dem Verschwinden des Judenchristentums zusammen, daß diese alte christologische Anschauung von Jesus, dem wahren Propheten, bald in Vergessenheit geraten ist. Wir finden sie zunächst im Hebräerevangelium, von dem wir wissen, daß es bei den Judenchristen in Gebrauch war. Leider besitzen wir heute von diesem Evangelium nur noch wenige Bruchstücke²). Das im Jesajakommentar des HIERONYMUS erhaltene Fragment aus dem Schluß des Berichts von der Taufe Jesu³) beweist, daß in diesem apokryphen Evangelium der fundamentale chri-

¹) J. MUNCK schließt sich in seinem neuen Buch: *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954, S. 28ff. meiner These an.

²) Gesammelt bei E. KLOSTERMANN, *Apocrypha II* (Kl. Texte Nr. 8, 3. Aufl. 1929), S. 5f.

³) Vgl. oben S. 14 Anm. 5.

stologische Begriff derjenige des Propheten war. Der Geist spricht hier zu Jesus: „In allen Propheten habe ich dich erwartet, daß du kämest und daß ich ruhte in dir.“ Zweifellos waren die Worte des Geistes an Jesus in dem Evangelium noch weiter ausgeführt.

Die Lücke in unserer Kenntnis des übrigen Inhalts dieses Evangeliums wird jedoch durch die alte judenchristliche Quellenschrift der „Kerygmata Petrou“ ausgefüllt, die im pseudoklementinischen Roman erhalten ist¹). Hier trägt Jesus tatsächlich in erster Linie den Titel „der wahre Prophet“, ὁ ἀληθῆς προφήτης, und die gesamte Christologie ist an diesem Titel orientiert. Die alte Auffassung von Jesus als dem Propheten ist hier allerdings insofern weiterentwickelt, als das alte eschatologische Element nun mehr oder weniger in den Hintergrund tritt, das spekulativ-gnostische dagegen betont wird. Darauf weist schon das Adjektiv: „wahr“, ἀληθῆς, das hier stets das Substantiv „Prophet“ begleitet. Der Ton liegt in dieser Spekulation nicht so sehr darauf, daß der Prophet die Endzeit einleitet und so die Erfüllung aller vorhergehenden Prophetie bedeutet, sondern daß er die von allen Propheten verkündete *Wahrheit* in ihrer Vollkommenheit darstellt. An dieser Stelle spürt man eine gewisse Verwandtschaft zum Johannesevangelium, das Christus, den Logos, als Bringer der wahren Offenbarung in den Vordergrund stellt und für den Titel „Prophet“ ein besonderes Interesse zeigt, wie wir gesehen haben; wahrscheinlich ist es in einer Umgebung entstanden, in der über den „Propheten“ spekuliert wurde. Während aber dieser Begriff im Johannesevangelium in eine auf echt biblischen Anschauungen beruhende Christologie eingebettet ist, haben wir es in den judenchristlichen „Kerygmata Petrou“ mit einer typisch gnostischen Spekulation zu tun, wie ja überhaupt die ganze Schrift ausgesprochen gnostisches Gepräge trägt²).

¹) Siehe die deutsche Übersetzung von H. WAITZ (H. VEIL) bei HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, 2. Aufl. 1924, S. 153ff.; 215ff., die allerdings noch keine kritische Textausgabe zugrunde legen konnte. Für die Homilien liegt inzwischen eine solche vor, u. zw. in der Reihe der *Griech. Christl. Schriftsteller*, hrg. von der Kirchenväterkommission in Berlin: Die Pseudoklementinen. I Homilien, hrg. von B. REHM, 1953. Zur Literatur über die Pseudoklementinen vgl. H. WAITZ, Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen, 1904; O. CULLMANN, Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin, 1930; H. J. SCHOEPS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949; dazu aber die Besprechungen von G. BORNKAMM, (ZKG 1952/53, S. 196ff.) und von R. BULTMANN (*Gnomon* 1954, S. 177ff.).

²) H. J. SCHOEPS sucht zwar meiner These gegenüber zu beweisen, daß hier kein Gnostizismus vorliege; allein es handelt sich dabei wohl nur um einen Streit um Worte. Denn SCHOEPS scheint nur einen engen Begriff von Gnostizismus anzuerkennen. In Wirklichkeit zeigen gerade auch die neuen Funde von Qumran, daß es schon im Judentum Gnostizismus gegeben hat. Im übrigen hat SCHOEPS seither seine Auffassung revidiert; vgl. unten S. 148 Anm. 1.

Es ist überhaupt falsch, judenchristliche Theologie und Gnostizismus als Gegensätze anzusehen, gleichsam als die beiden Gegenpole, zwischen denen sich die altkirchliche Theologie bewegte. So wird gewöhnlich besonders die judenchristliche *Christologie* in Gegensatz gestellt zur gnostisch-doketischen. In Wirklichkeit lehren uns die Quellen, daß der älteste christliche Gnostizismus, den wir bis ins Neue Testament zurückverfolgen können, gerade judenchristlichen Charakter trägt. Die ältesten präzisen Angaben über den Doketismus, die wir in den Ignatiusbriefen besitzen, lassen keinen Zweifel über die judenchristliche Herkunft der dort bekämpften christologischen Häresie.

Gleich das erste Kapitel der „Kerygmata Petrou“ handelt vom wahren Propheten. Die Welt mit ihren Sünden und Irrtümern wird mit einem von Rauch erfüllten Hause verglichen. Die Menschen, die sich im Inneren befinden, suchen vergebens die Wahrheit zu fassen; diese jedoch kann nicht hinein. Allein der wahre Prophet vermag die Tür zu öffnen und die Wahrheit in das Haus einzulassen. Dieser Prophet ist der Christus, der zuerst in der Person Adams in die Welt eingetreten ist. Adam ist also bereits der wahre Prophet, und als solcher verkündet er die zukünftige Welt. In unserm Kapitel über den Menschensohn werden wir sehen, daß die Judenchristen den Begriff des Propheten auf diese Weise mit dem des Menschensohnes verbunden haben¹⁾. Seit der Erschaffung der Welt durchheilt nun der wahre Prophet die Jahrhunderte, indem er Namen und Erscheinungsform wechselt; immer wieder hat er sich inkarniert: in Henoah, Noah, Abraham, Isaak, Jakob, Mose. Dieser Letztere hat das ewige Gesetz erneuert, das schon Adam verkündet hatte. Als Konzession an die Verstockung Israels erlaubte er jedoch durch ein weiteres Gesetz die Opfer, um schlimmere Auswüchse zu verhindern. Diese Erlaubnis war aber nur eine vorläufige. Mose verkündet selber einen zukünftigen Propheten (Deut. 18, 15). Wie in den spätjüdischen Texten, in denen vom „Propheten“ die Rede ist, so spielt auch hier diese Schriftstelle eine große Rolle. Aber hier wird dem wahren Propheten die besondere Aufgabe zugeschrieben, die durch Mose erlaubten Opfer zu verbieten. Daran ist den Judenchristen ganz besonders gelegen. Dies ist nach ihnen daher eine der vornehmsten Funktionen des wahren Propheten²⁾.

In diesem kommenden Propheten gelangt der wahre Prophet, wie in dem zitierten Fragment des Hebräerevangeliums³⁾, schließlich zur Ruhe. Er ist der Christus. Durch Abschaffung der Opfer vollendet und korrigiert

¹⁾ Siehe unten S. 149f.

²⁾ Etwas anders, wenn auch auf der gleichen Linie, liegen die Dinge beim Barnabasbrief, wo der Verfasser unter Berufung auf den wahren Sinn der *alten* Propheten gegen die jüdischen Opfer polemisiert. Jene sind bereits „wahre Propheten“, durch die der Herr seinen Willen kundgetan hat.

³⁾ Siehe oben S. 14 Anm. 5.

er zugleich das Werk Moses. Eine direkte Linie führt also von Adam zu Jesus, und diese Linie ist die des Propheten. Jesus ist die wahre Inkarnation dieses Propheten.

Nach dieser merkwürdigen judenchristlichen Theorie läuft parallel neben der Linie des wahren Propheten die des falschen Propheten durch die Geschichte. Gut und Böse werden unter dem Gesichtswinkel der wahren und falschen Prophetie gesehen. Wir erkennen hier, wie wirklich die *ganze* Heilslehre vom Begriff des Propheten beherrscht ist. Die gesamte Geschichte verläuft auf diese Weise in Zweierpaaren (*συζυγίαι*), deren erstes oder linkes Glied die falsche, das zweite oder rechte die wahre Prophetie darstellt. Mit dieser Gegenüberstellung soll im besonderen die Sekte der Johannesjünger getroffen werden, die ja implizit auch im Johannesevangelium bekämpft wird. Offenbar stellte diese Gemeinschaft, die später in den Mandäern aufging¹⁾, um die Wende vom ersten zum zweiten Jh. eine besonders gefährliche Konkurrenz für das Urchristentum dar, ganz besonders aber für jenes ihr verwandte gnostische Judenchristentum, wie wir es in den pseudoklementinischen „Kerygmata Petrou“ kennenlernen.

Wir erinnern uns, daß die Johannesjünger ihren Meister als den endgültigen Propheten ansahen, der keines ihm nachfolgenden Gesandten Gottes bedarf. In den Darstellungen der pseudoklementinischen Lehre ist nicht genügend beachtet worden, daß das ganze System der Zweierpaare den Gegensatz zur Lehre der Johannesjünger im Auge hat, nach der Johannes der Täufer der wahre Prophet ist. In der Geschichte des Menschengeschlechts tauchen nach der judenchristlichen Spekulation immer wieder solche „Syzygien“, solche Paare auf, zwei jeweils zusammengehörige Gestalten, die die wahre und die falsche Prophetie gleichsam in ihrer reinen Form verkörpern. Die im Gnostizismus beliebte Syzygientheorie, mittels deren das gute und das böse Prinzip dualistisch einander gegenübergestellt werden, tritt hier ganz in den Dienst des Prophetenbegriffs. So steht Adam, dem ersten Repräsentanten der wahren Prophetie, im ersten Paar Eva als Prinzip der falschen Prophetie gegenüber; Isaak, dem wahren Propheten, entspricht Ismael, der falsche Prophet; Jakob, dem wahren Propheten, wird Esau als falscher Prophet gegenübergestellt; ebenso erscheint auch Mose als wahrer Prophet gegenüber Aaron als dem falschen. Das Gegensatzpaar, auf das es hier eigentlich ankommt, stellt schließlich den Menschensohn Jesus als den wahren Propheten Johannes dem Täufer als dem falschen entgegen.

Wir sehen, wie sich in dieser häretischen judenchristlichen Schrift die Polemik gegen die Täuferjünger überschlägt und in eine Polemik gegen

¹⁾ Siehe oben S. 25.

den Täufer selbst ausartet, während das Johannesevangelium nur die Vertreter jener falschen Meinung bekämpft, Johannes sei der Christus oder „der“ Prophet, und die Polemik nicht gegen die Person des Johannes selbst richtet, sondern im Gegenteil jene falsche Auffassung seiner Person durch seine eigenen Worte widerlegt. Im Hinblick auf die Polemik gegen die Täuferjünger läßt sich also eine Entwicklung in der Bewertung der Person des Johannes aufzeigen: in den Synoptikern wird er noch als *der* Prophet anerkannt; im vierten Evangelium wird ihm dieser Titel entzogen, in den Pseudoklementinen erscheint er schließlich direkt als der *falsche* Prophet. Ebenso ist dann auch Elia, dessen Identität mit Johannes wahrscheinlich anerkannt wird, als Vertreter der falschen Prophetie betrachtet¹⁾.

Interessant ist auch, wie mittels dieser judenchristlichen Syzygientheorie das chronologische Argument bekämpft wird, nach dem der Täufer als der Ältere Jesus überlegen sei. Wir finden auch von dieser Diskussion Spuren im Johannesevangelium (vgl. oben S. 27). Während dieses aber darauf antwortet, indem es auf die Präexistenz Jesu hinweist, also auf seine *absolute* Priorität, verfahren die Judenchristen der „*Kerygmata Petrou*“ anders. Sie geben die Priorität des Johannes vor Jesus ohne weiteres zu, behaupten aber, daß er gerade damit als falscher Prophet erwiesen sei, da von der zweiten Syzygie an immer das chronologisch erste Glied die falsche, das chronologisch zweite dagegen die wahre Prophetie darstelle: Kain kommt vor Abel, Ismael vor Isaak, Esau vor Jakob, Aaron vor Mose, Johannes der Täufer vor dem Menschensohn, Paulus der Heidenapostel vor Petrus, der Antichrist vor dem wiederkehrenden Christus²⁾.

Wir sehen, daß diese judenchristliche Lehre sowohl in ihrem positiven, als auch in ihrem polemischen Teil ganz und gar am Begriff des Propheten orientiert ist. Sein eschatologischer Charakter, der ihm im Judentum und auch im Neuen Testament anhaftet, tritt zwar stark zurück, aber immerhin haben wir es hier mit der einzigen näher ausgeführten Christologie zu tun, die auf jener alten Anschauung vom wiederkehrenden Propheten fußt. Es ist dies zweifellos eine der ältesten Christologien, die wir besitzen.

Jedoch, die Zukunft gehörte nicht dieser Christologie, sondern andern Erklärungen der Person und des Werkes Christi. Die „prophetologische“ Lösung der *Kerygmata Petrou* ist mit dem Judenchristentum vom Schauplatz verschwunden. Auf die dogmengeschichtliche Entwicklung des Christentums hat sie kaum einen Einfluß ausgeübt. Merkwürdig stark

¹⁾ Hom. II, 17, 1. Er wird so auf eine Stufe mit den Schriftpropheten des Alten Testaments gestellt, die von den „*Kerygmata Petrou*“ auch verworfen werden.

²⁾ Hom. II, 16—17; Rec. III, 61. Über die Rekonstruktion der Liste vgl. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, 1930, S. 89.

war dagegen ihre Einwirkung auf eine andere Religion, auf den Islam, wo der Prophet ganz im Mittelpunkt steht¹⁾).

Wir werden allerdings sehen, daß auch ganz abgesehen von der gnostisch-judenchristlichen Spekulation der Begriff des endzeitlichen Propheten zu eng ist, um Person und Werk Christi in ihrem ganzen Reichtum zu erfassen. Dies führt uns zu unserer letzten Frage.

§ 4. Die Auffassung von Jesus dem Propheten als Lösung des neutestamentlichen christologischen Problems

Wir fragen: welches sind die Vorteile und die Nachteile des hier untersuchten Begriffs zur Erklärung der Einzigartigkeit der Person und des Werkes Jesu, wie sie nach dem Gesamtzeugnis des urchristlichen Glaubens erscheint?

Die Vorteile sind unbestreitbar. Einerseits ist hier der einzigartige und zugleich unwiederholbare Charakter von Person und Werk Jesu berücksichtigt, insofern es sich bei der Anwendung auf Jesus um die, wenn auch nicht letzte, so doch entscheidende Erscheinung des Propheten handelt; andererseits wird auch dem menschlichen Charakter Jesu völlig Rechnung getragen: als *Mensch* erscheint ja der vom Spätjudentum erwartete endzeitliche Prophet auf Erden.

Auch was den Inhalt der vom Propheten zu erfüllenden Aufgabe betrifft, ist dieser Begriff der einen Seite des von Jesus vollbrachten irdischen Werkes durchaus adäquat und enthält jedenfalls nichts, was dem Wesen und Ziel des Werkes Jesu, wie es die Evangelien darstellen, zuwiderliefe. In dieser Hinsicht weist der Begriff des Propheten ohne Zweifel Vorteile etwa gegenüber dem des Messias auf. Wir werden nämlich sehen, daß man, zumindest in den maßgebenden jüdischen Kreisen zur Zeit Jesu, vom Messias erwartete, er werde eine politische Rolle spielen, die Feinde Israels bekämpfen und besiegen und Jerusalem zum Zentrum seiner ganz diesseitig aufgefaßten Herrschaft machen. Dies widerspricht jedoch auf der ganzen Linie der Rolle, die Jesus sich selber zuschrieb.

Die Funktion des endzeitlichen Propheten der jüdischen Texte besteht vor allem darin, daß er durch seine *Predigt* das Volk Israel und die Welt auf das Kommen des Reiches Gottes vorbereitet, und zwar nicht nur in der Weise, wie die bisherigen, d. h. die alttestamentlichen Propheten es getan hatten, sondern viel direkter und unmittelbarer: als direkter Wegbereiter des Reiches Gottes selber. Er kommt, mit einer

¹⁾ Siehe unten S. 49.

einmaligen eschatologischen Autorität ausgerüstet. Sein Bußruf ist endgültig und verlangt eine endgültige Entscheidung. Das gibt seiner Verkündigung den Charakter einer letzten Absolutheit, wie ihn in dieser Form das Wort der alten Propheten noch nicht hatte. *Diesem* Propheten gegenüber vollzieht sich wirklich das Gericht schon in der Gegenwart mit der Entscheidung jedes einzelnen, wie wir im Johannesevangelium hören (Joh. 3, 18), wo ja, wie wir gesehen haben, dem Begriff des Propheten besondere Bedeutung zukommt. Wenn der Prophet spricht, der am Ende der Tage kommen soll, der „ἐρχόμενος“, dann handelt es sich um das *letzte* Wort, die letzte den Menschen angebotene Möglichkeit. Denn wenn er redet, so zeigt er gleichsam mit ausgestrecktem Finger auf das schon im Anzug befindliche Reich Gottes.

Diese Funktion entspricht durchaus dem irdischen Beruf Jesu, wie er ihn tatsächlich aufgefaßt und ausgeführt hat. Die Vollmacht, die ἐξουσία, mit der Jesus sein Evangelium verkündete, war tatsächlich nicht diejenige irgendeines Propheten, sondern die des endgültigen: „*Ich aber* sage euch“ (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν). Der Inhalt seiner Predigt entsprach dieser eschatologischen Autorität: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Dies ist der Ausgangspunkt seiner Verkündigung. Er will die Menschen vorbereiten, Glieder des kommenden Reiches zu werden. Die endzeitliche Ausrichtung seiner Predigt ist unbestritten.

Die Anwendung des Begriffs *des* Propheten auf Jesus erklärt also in vollkommener Weise seine *Predigtätigkeit*, sowie die einzigartige *Vollmacht* seines endzeitlichen Berufs und seiner endzeitlichen Erscheinung.

Neben diesem Vorzug ist ferner zu beachten, daß gerade dieser Begriff sich besonders dazu eignet, mit anderen wesentlichen christologischen Begriffen verbunden zu werden, die auf Jesus angewandt wurden: mit dem des *Messias*, insofern ja auch dieser am Ende der Tage erscheint und der direkte Wegbereiter des Gottesreiches ist; andererseits aber auch mit dem johanneischen Begriff des *Logos*: der Logosbegriff vereinigt das *Werk* des Propheten und seine *Person*, indem er sie sozusagen identifiziert: Jesus ist selber *das Wort*. Es mag hier auch an den Anfang des Hebräerbriefes erinnert werden, wo ein ähnlicher Gedanke, allerdings nicht mit der gleichen Pointierung, vorliegt: „Nachdem Gott vor Zeiten mehrere Male und auf mehrfache Weise zu den Vätern geredet hat durch die *Propheten*, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet durch den *Sohn*.“ Hier ist der Begriff des Propheten mit dem des *Sohnes Gottes* verbunden. Außerdem führt auch eine direkte Linie, wie wir bereits sahen, vom Begriff des Propheten zu dem des *leidenden Gottesknechts*, da es ja zum endzeitlichen Los des Propheten gehört, daß er in Erfüllung seiner Funktion leiden muß.

Nicht zu vergessen ist schließlich die bereits betonte Tatsache¹⁾, daß unter allen auf Jesus angewandten urchristlichen Würdetiteln der des endzeitlichen Propheten der einzige ist, von dem aus die Annahme eines *zweimaligen* Kommens Jesu auf die Erde prinzipiell denkbar ist.

Diesen unbestreitbaren Vorzügen steht nun aber eine Reihe wichtiger Nachteile gegenüber, die sich ergeben, wenn Person und Werk Jesu Christi ausschließlich durch den Begriff des endzeitlichen Propheten erfaßt werden soll. Sie lassen sich nach vier Gesichtspunkten gruppieren: 1) im Hinblick auf das irdische Leben Jesu; 2) im Hinblick auf den zur Rechten Gottes erhöhten gegenwärtigen Christus; 3) im Hinblick auf den zukünftigen, wiederkehrenden Christus; 4) im Hinblick auf den prä-existenten Christus.

Wir haben gesehen, daß der Begriff des Propheten das *irdische* Werk Jesu nach verschiedenen Seiten in vollkommener Weise begreift und daß gerade darin sein Vorzug besteht. Trotzdem aber ist er auch schon in dieser Hinsicht unzureichend. Er betont zu stark die eine Seite, nämlich die Predigtätigkeit Jesu, und verlagert damit die Gewichte. Freilich haben wir in den jüdischen Texten noch von anderen Taten des Propheten gehört: daß er auch Wunder vollbringen soll, daß er die Stämme Israels aufzurichten, die Weltmächte zu überwinden und mit dem Antichristen zu kämpfen hat²⁾. Aber dabei handelt es sich doch nicht um die spezifische Aufgabe des *Propheten*, sondern eher um Elemente, die von anderswo, vielleicht vom Messias, nachträglich auf den endzeitlichen Propheten übertragen worden sind. Das irdische Werk Jesu, so wie es von den ersten Christen verstanden worden ist, erschöpft sich gerade nicht in seiner eschatologischen Verkündigung, sondern erfüllt sich erst im Sündenvergeben, und vor allem in dem Akt, der die Krönung dieser sündenvergebenden Tätigkeit darstellt, in seinem Sühnetod. So hat er nach dem Zeugnis der Evangelien selber sein Werk aufgefaßt, und die Urgemeinde hat seine prophetische Predigt im Lichte dieser Tat gesehen.

Wir haben zwar festgestellt, daß eine direkte Linie vom Propheten zum leidenden Gottesknecht führt. Trotzdem ist das Leiden und Sterben im Sinne der *bewußten Stellvertretung* nicht spezifisches Element für die Funktion des endzeitlichen Propheten. Das Leiden des Propheten wird als eine unvermeidliche Folge seiner Predigtätigkeit aufgefaßt, nicht eigentlich als sein *Beruf*, wie dies erst beim leidenden Gottesknecht der Fall sein wird. Der Prophet ist im Grunde doch nur der Bußprediger der Endzeit. Alles, was sonst seine Person und sein Werk betrifft, tritt hinter dieser Funktion zurück. Im wirklichen Leben Jesu hängt jedoch

¹⁾ Siehe oben S. 15 und 36.

²⁾ Siehe oben S. 21.

gerade umgekehrt die Lehrtätigkeit ganz und gar von seinem Bewußtsein ab, für sein Volk leiden und sterben zu müssen. Aus diesem Grunde erscheint, was das irdische Leben Jesu angeht, ein anderer Begriff weit zentraler als der des Propheten: eben der des *leidenden Gottesknechtes*, von dem wir sehen werden, daß seine christologische Verwendung auf Jesus selbst zurückgeht. Nur in Verbindung mit ihm mag der Prophetenbegriff auf Jesu irdisches Leben Anwendung finden. Ohne eine solche Verbindung wäre er auch schon in dieser Beziehung unzureichend und ergäbe ein falsches Bild von Person und Werk des irdischen Jesus, wie es in den Schriften des Neuen Testaments dargestellt ist.

Die Unzulänglichkeit zeigt sich aber in noch viel höherem Maße, wenn wir versuchen, mit dem Prophetenbegriff das gegenwärtige und das zukünftige Werk Christi zu erklären. Für eine *gegenwärtige* Funktion des endzeitlichen Propheten ist überhaupt kein Raum, da der Begriff ein zeitliches Intervall zwischen einer irdischen, schon eschatologischen Tätigkeit und einem zweiten Kommen des Propheten nicht vorsieht. Wir haben zwar festgestellt, daß auch der im Spätjudentum erwartete Prophet schon vorher auf Erden gewesen ist, und daß er insofern den Gedanken eines zweimaligen Kommens Jesu vorbereitet. Der Unterschied liegt aber darin, daß nach der spätjüdischen Anschauung das *erste* Kommen noch kein endzeitliches war, während es sich im urchristlichen Glauben *beide* Male um ein *eschatologisches* Erscheinen Jesu handelt. Nach jener jüdischen Erwartung wird ja das Gottesreich sofort eintreten, sobald der zurückgekehrte Prophet seine Bußpredigt beendet hat. Eine weitere zeitliche Ausdehnung seiner Funktion ist nicht vorgesehen. Aus diesem Grunde kann der Begriff des Propheten auf das Werk des erhöhten Christus, zu dem die Urgemeinde sich besonders mit dem *Kyrios-titel* bekennt, überhaupt keine Anwendung finden. Das bedeutet aber, daß gerade eine der nach dem Neuen Testament wichtigsten christologischen Funktionen durch den Begriff des Propheten ganz unberücksichtigt bleibt, ja notwendigerweise bleiben *muß*.

Von der spätjüdischen Eschatologie aus kann und muß man in der Tat von „Parusieverzögerung“ auf dem Boden des Christentums sprechen: hier kommt es wirklich zu einer Verzögerung der vom Spätjudentum erwarteten Vollendung, insofern bei den Christen bereits an Erfüllung in einem Rahmen geglaubt wird, der noch nicht von Sünde und Tod befreit ist. *Das ist gerade das Neue am Evangelium*, schon am Evangelium Jesu gegenüber dem Judentum, auch gegenüber den höchsten Formen des Prophetismus, daß hier die Überzeugung da ist: „Das Reich Gottes ist bereits zu euch gekommen“ (Mt. 12, 28); „Satan ist wie ein Blitz vom Himmel gefallen“ (Lk. 10, 18); „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote werden auferweckt,

Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt. 11, 5). Wo die Gegenwart in *diesem* Lichte gesehen wird, da muß der ganze eschatologische Prozeß, wie er vom Spätjudentum angenommen wurde, sich notwendig verlängern. Denn es schiebt sich nun eine (wenn auch kurze) Zeit der Erfüllung ein: die Gegenwart, die als solche noch nicht Vollendung ist.

Die Diskussion über die „konsequente Eschatologie“ sollte demnach die Frage zum Gegenstand haben, ob man die „Parusieverzögerung“ tatsächlich als ein *theologisches* Motiv anzusehen hat, das innerhalb des Urchristentums *entscheidend*¹⁾ ist, wie A. SCHWEITZER und seine Schüler, sowie neuerdings etwa auch R. BULTMANN²⁾, meinen, oder ob dieser Begriff nicht vielmehr genau die *Grenze* zwischen Judentum und Evangelium Jesu markiert. Eschatologie im N. T. ist weder „realized“ (DODD), noch „nur zukünftig“ (A. SCHWEITZER). Die *Spannung* zwischen „schon erfüllt“ und „noch nicht vollendet“ ist von Anfang an da. Die Parusieverzögerung hat im Urchristentum höchstens eine stärkere Betonung des „schon erfüllt“ zur Folge. Siehe dazu meine Diskussion mit F. BURJ in dem Aufsatz: „Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem“ (*ThZ* 3/1947, S. 177 ff. und 422 ff.). Dabei dürfte ausschlaggebend sein, ob Jesus selbst schon an eine Erfüllung in der Gegenwart gedacht hat, ohne damit die Erwartung der bald, aber doch erst nach seinem Tode eintretenden Vollendung zu entwerten. Daß diese Frage zu bejahen ist, zeigen die oben zitierten Jesusworte. Vgl. dazu besonders W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung*, 3. Aufl. 1956. Siehe auch unten S. 241.

Wenn wir bedenken, daß gerade der *erhöhte, gegenwärtige* Christus im Mittelpunkt des Glaubens der Urgemeinde steht, so wie er im Neuen Testament bezeugt ist, so erweist sich schon hier die Unzulänglichkeit des Prophetentitels als einer Lösung des christologischen Problems. Das Spätjudentum rechnet zwar damit, daß der Prophet schon früher einmal auf Erden gewesen ist, nicht aber damit, daß er nach Erfüllung seiner endzeitlichen Aufgabe eine weitere Aufgabe zu erledigen hätte, schließt also eine Fortsetzung seines Wirkens in der Gegenwart geradezu aus. Der ausschließlich *vorbereitende* Charakter des endzeitlichen Propheten macht eine Verlängerung seiner Funktion von vornherein unmöglich.

Aus diesem Grunde läßt sich der Begriff auch schwer auf die dritte Phase, die zukünftige, eschatologische anwenden, die von der Urge-

¹⁾ Daß es Feststellung der Parusieverzögerung auch nachher innerhalb des Urchristentums gibt, soll damit keineswegs bestritten werden. Ich behaupte aber, daß das theologisch-chronologische Heilsschema nicht erst aus ihr entstanden, sondern von der ersten Stunde an gegeben ist, und daß die Enteschatologisierung gerade in einem Zurücktreten der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft besteht. Zur Arbeit von E. GRÄSSER, *Das Problem der Parusieverzögerung in d. synopt. Evangelien u. d. Apg.* (*BZnW* 22) 1957, in der sich nun sämtliche Texte der These einer erst durch das Ausbleiben hervorgerufenen Gegenwartsbetonung beugen müssen, siehe jetzt meinen Aufsatz: *Parusieverzögerung und Urchristentum* (*ThLZ* 83/1958, Sp. 1 ff.).

²⁾ Siehe seinen Aufsatz in den *NTS* 1/1954, S. 5 ff.

meinde als Vollendung des Werkes Jesu erwartet wird. Es gehört eben zum Wesen des endzeitlichen Propheten im Spätjudentum, daß seine Rolle gerade dort aufhört, wo das Reich Gottes beginnt. Wir haben zwar gesehen, daß das Kommen des Propheten Gegenstand der *Hoffnung* im Judentum ist, und daß er sogar als ganz und gar eschatologische Gestalt erscheint. Aber er wird eben ausdrücklich nur als der Wegbereiter, und nicht als der Vollender erwartet. Aus diesem Grunde kann er zwar ein zweites Mal am Ende erscheinen, nachdem er schon früher einmal als Prophet auf Erden gewelt hat. Aber er kann nicht, wie dies im Christusglauben der Urgemeinde vorausgesetzt ist, als Vollender wiederkommen, da die Vollendung *per definitionem* nicht in seinen Aufgabenbereich fällt. Hier zeigt sich erneut die Schwierigkeit, die sich ergibt, sobald die urchristliche Auffassung von Jesu Person und Werk durch diese Bezeichnung wiedergegeben werden soll. Nur die, welche erwarteten, das Reich Gottes werde sofort, noch zu Lebzeiten Jesu kommen, brauchten keine Verlängerung der Funktion Jesu ins Auge zu fassen und konnten sich mit dem Glauben an Jesus als den endzeitlichen Propheten begnügen. Der urchristliche Glaube dagegen, der allen Schriften des Neuen Testaments zugrunde liegt, geht im Gegenteil erst von Tod und Auferstehung Jesu Christi aus und bezieht sich auf den gegenwärtigen und den wiederkehrenden Christus, und es läßt sich zeigen, daß auch der historische Jesus selber mit einem — wenn auch kurzen — Weitergehen seines Mittlerwerkes noch vor dem Ende gerechnet hat¹⁾.

Daß der Titel des „endzeitlichen Propheten“ gerade das nachösterliche Wirken des „lebendigen“ Christus *nicht* umfaßt, obwohl dieses, wie wir noch sehen werden, für die Urgemeinde *das* christologische

¹⁾ ALBERT SCHWEITZERS Meinung, Jesus selber habe zunächst geglaubt, das Gottesreich werde noch zu seinen Lebzeiten kommen, und später dann, es werde unmittelbar mit seinem Tode eintreten, ist eine Hypothese, die zwar erwägenswert bleibt und als solche befruchtend auf die neutestamentliche Wissenschaft gewirkt hat. Aber sie ist doch nur eine Hypothese, und A. SCHWEITZER ist ein zu ernster Wissenschaftler, als daß er sich nicht Rechenschaft darüber ablegte. In der von ihm vorgetragenen Form wird sie heute jedenfalls von keinem Neutestamentler vertreten und ist zumindest stark erschüttert, zuletzt besonders durch W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung*, 3. Aufl. 1956. Das hindert die Berner und Basler Schüler A. SCHWEITZERS, die Vertreter der sogenannten „konsequenten Eschatologie“ (unter denen sich kein Neutestamentler befindet), aber nicht, auch weiterhin in einem merkwürdigen Dogmatismus allen denjenigen wissenschaftliche Unaufrichtigkeit („Verlegenheitsauskünfte“) oder katholisierende Tendenzen zu unterschieben, die jene Hypothese nicht annehmen und der Meinung sind, Jesus selber habe damit gerechnet, daß das Gottesreich zwar bald, aber doch erst nach seinem Tode eintrete. Siehe dazu F. BURI, *Das Problem der ausgebliebenen Parusie* (*Schweizerische Theol. Umschau*, 1946, S. 97 ff.) und meinen oben S. 46 zitierten Diskussionsbeitrag; außerdem meinen S. 46 Anm. 1 genannten Aufsatz in der *ThLZ*. Vgl. auch S. 211 f. und 240 f.

Grunderlebnis darstellt, von dem der *entscheidende Anstoß zu aller neutestamentlichen Christologie* ausgegangen ist, dürfte wohl der Hauptgrund dafür sein, daß der „endzeitliche Prophet“ als Titel und Erklärung für Christi Person und Werk sich nicht durchgesetzt hat.

Was endlich das präexistente Sein Christi betrifft, wie es verschiedene neutestamentliche Stellen von Jesus aussagen, so führen keine direkten Linien vom Begriff des Propheten zu ihm. Man könnte höchstens daran denken, daß der Prophet in anderen Gestalten bereits vorher auf Erden war, und daß auf diese Weise doch wohl eine Art „Urbild“, und damit eine gewisse Form von Präexistenz vorausgesetzt wird. Sie ist jedoch grundverschieden von der in den neutestamentlichen Schriften auf Jesus bezogenen, insofern es sich dort um ein ewiges Sein bei Gott handelt. Nur wenn ein Zusammenhang zwischen dem johanneischen Logos, dem „*Wort*, das am Anfang bei Gott war“, mit dem Propheten angenommen wird, der ja seinem tiefsten Wesen nach Verkörperung des göttlichen *Wortes* ist, könnte man hier allenfalls die Möglichkeit einer Verbindungslinie zu diesem andern christologischen Begriff sehen, der die Präexistenz Jesu als ein Sein bei Gott bezeichnet.

Abschließend ist also zu sagen, daß der Begriff des endzeitlichen Propheten zu eng ist, um dem urchristlichen Glauben an Jesus Christus gerecht zu werden. Er erfaßt nur einen Aspekt des irdischen Lebens Jesu in voller Prägnanz, kann aber in dieser Hinsicht durch andere, zentralere Begriffe, wie den des leidenden Gottesknechtes, ergänzt werden. Dagegen läßt er sich prinzipiell nicht mit denjenigen christologischen Würdetiteln verbinden, die sich auf den *gegenwärtigen* Herrn beziehen, da er eine nachösterliche Zwischenzeit ausschließt. Im Grunde ist er daher unvereinbar mit der Perspektive, in der das gesamte Neue Testament das Heilsgeschehen sieht. Im Neuen Testament wird der historische Christus und sein Werk als das zentrale Geschehen, als die Mitte der Zeit betrachtet. Die Theologie des „Propheten“ läßt sich mit dieser Perspektive nicht in Einklang bringen, da der Prophet seinem Wesen nach gerade nur Vorbereitung, nicht Erfüllung, sein Wort also nicht Mitte der Zeit sein kann. Die Entscheidung ist hier nicht gefallen, sondern sie steht noch aus. Darum ist aber auch kein Raum für eine Wertung des gegenwärtigen Christus. Denn der gegenwärtige, wie auch der wiederkommende Christus, so wie das Urchristentum sie sieht, setzen jene neutestamentliche Sicht voraus, nach der die Entscheidung im inkarnierten Jesus schon gefallen ist, die Vollendung aber noch aussteht.

So ist es nicht verwunderlich, daß in der Christologie des Judentums der Tod Christi, das zentrale Ereignis des neutestamentlichen Heilsgeschehens, theologisch gar keine Bedeutung hat.

Wir haben gesehen, daß weder Jesus selber, noch seine unmittelbaren Jünger den Begriff *des* Propheten auf seine Person und sein Werk angewandt haben. Vielmehr handelt es sich um eine Meinung, die zu Jesu Lebzeiten über ihn im Volke verbreitet war. Die wertvollen Elemente, die sie enthält, sind nach seinem Tode vom Johannesevangelium und auch vom Hebräerbrief aufgenommen und anderen christologischen Begriffen eingegliedert worden. Das einzige christologische System, das völlig auf dem Glauben an *den* Propheten aufgebaut ist, ist das der Judenchristen, wie wir es in den pseudoklementinischen „Kerygmata Petrou“ gefunden haben, also bei einem häretischen Zweig des alten Christentums. Die Zukunft gehörte anderen Lösungen. Indessen ist es eben dieser Christologie später noch einmal beschieden gewesen, eine wirklich historische Rolle zu spielen — nicht im Christentum, aber im Islam¹). Wir wissen heute, daß sich der Islam unter dem Einfluß des Judenchristentums konstituiert hat; dieser Einfluß wird heute von den Spezialisten auf dem Gebiet der Islamforschung anerkannt. Nicht das orthodoxe, sondern das häretische judenchristliche Christentum, wie es im syrischen Raum verbreitet war, also gerade der Zweig, der auf die weitere Entwicklung des Christentums selber keinen Einfluß gehabt hat, wirkte auf die Entstehung des Islam. Hier lebt die Gestalt „des Propheten“ in neuer Form fort. Über die Zwischenglieder, die den Islam mit dem Judenchristentum verbinden, wären jedoch noch manche Forschungen anzustellen.

In der späteren christlichen Dogmatik finden sich, wenn auch in wesentlich veränderter Gestalt, Reste der Christologie des „Propheten“ im Begriff des *munus propheticum Christi*.

¹) Siehe W. RUDOLPH, Die Abhängigkeit des Korans vom Judentum und Christentum, 1922; A. J. WENSINCK, Muhammed und die Prophetie (Acta orientalia II, 1924); TOR ANDRAE, Der Ursprung des Islams und das Christentum (*Kyrkohistorisk Arsskrift*, 1923/25); J. HOROVITZ, Qoranische Untersuchungen, 1926; W. HIRSCHBERG, Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien, 1939; H. J. SCHOEFS, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, 1949, S. 334ff.

2. KAPITEL

JESUS DER LEIDENDE GOTTESKNECHT

(*Ebed Jahwe*, παῖς θεοῦ)

Mit dem Titel des *Ebed Jahwe* gelangen wir sofort ins Zentrum der neutestamentlichen Christologie. Trotzdem wird ihm gewöhnlich nicht der Platz eingeräumt, der ihm gebührt. Seine Bedeutsamkeit erhellt schon daraus, daß seine Anwendung, wie wir allerdings im folgenden noch zu beweisen haben, ebenso wie die des Titels „Menschensohn“ auf Jesus selbst zurückgeht. Er ist auch deshalb so ungemein wichtig, weil der ihm zugrunde liegende Hauptgedanke, nämlich der der Stellvertretung, gleichsam das Prinzip darstellt, nach dem das Neue Testament die gesamte Heilsgeschichte verlaufen sieht. Ohne den Gedanken der progressiven Stellvertretung der Vielheit durch eine Minderheit, bis hin zur Stellvertretung durch den Einen, können wir die Geschichtsschau des Neuen Testaments von der Schöpfung an nicht verstehen. Dieser Stellvertretungsgedanke findet aber in der Gestalt des leidenden Gottesknechtes sozusagen seine exemplarische Verkörperung. Der „Gottesknecht“ ist einer der ältesten Titel, der dazu bestimmt war, den Glauben der ersten Christen an die Person und das Werk Jesu zu präzisieren. Schon bald ist auch er allerdings verschwunden, aus Gründen, nach denen wir noch zu fragen haben.

Als alttestamentliches Problem ist die Frage nach der Bedeutung der Gestalt des *Ebed Jahwe* oft untersucht worden¹⁾; viel weniger dagegen seine Anwendung auf Jesus. Die ältere Arbeit von A. HARNACK²⁾, wie auch die neuere von E. LOHMEYER³⁾ behandeln die Frage lediglich unter dem Gesichtswinkel der Urgemeinde, ohne zu prüfen, ob nicht schon Jesus selbst sich als denjenigen angesehen hat, der die Funktion jenes „Gottesknechtes“ zu erfüllen berufen war, von dem Deuterojesaja spricht. Erst in neuester Zeit ist die Frage in ihrer ganzen Tragweite für das Neue Testament erkannt und in Monographien behandelt worden. Abgesehen von einer Studie,

¹⁾ Siehe dazu H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism (The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament, Sammelband)*, 2. Aufl. 1954, S. 1—58.

²⁾ A. HARNACK, *Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes und ihre Geschichte in der alten Kirche (SB Berliner Akad. d. Wiss. 1926)*, S. 212ff.

³⁾ E. LOHMEYER, *Gottesknecht und Davidssohn*, 1945 (Neudr. 1953).

die ich selbst diesem Problem gewidmet habe¹⁾, ist hier besonders hinzuweisen auf die Arbeit von H. W. WOLFF²⁾, sowie auf den Artikel *παῖς* im Theol. Wörterbuch, den J. JEREMIAS geschrieben hat³⁾.

Das mit der Anwendung des *Ebed*-Titels auf Jesus gegebene Problem ist um so wichtiger, als von da aus auch neues Licht auf die vielverhandelte Frage des Verhältnisses zwischen Jesus und dem Apostel Paulus fällt.

Wir werden auch diesem Titel die folgenden Paragraphen widmen: 1. Seine Bedeutung im Judentum; 2. Jesus und der *Ebed Jahwe*; 3. Der Glaube der Urgemeinde an Jesus als den *Ebed Jahwe* (*παῖς Θεοῦ*); 4. Die Beurteilung vom christologischen Gesamtzeugnis des Neuen Testaments aus.

§ 1. Der *Ebed Jahwe* im Judentum

Wie beim endzeitlichen Propheten, so haben wir es auch beim *Ebed Jahwe* mit einem jüdischen Begriff zu tun. Wir fragen zunächst, was er im Alten Testament bedeutet, danach, welche Rolle er im Spätjudentum spielt. Wir werden uns hier allerdings darauf beschränken müssen, die Probleme zu formulieren. Die alttestamentlichen Texte, die sich auf diese Gestalt beziehen, finden sich in Jes. 42, 1—4; 49, 1—7; 50, 4—11; 52, 13—53, 12. Im Hinblick auf die spätere Anwendung auf Jesus interessieren uns besonders die ersten Verse von Kap. 42, sowie das berühmte Kap. 53.

Ich gebe sie in der Übersetzung der Zürcher Bibel hier wieder:

Jes. 42, 1—3: „Siehe da mein Knecht, an dem ich festhalte, mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat. Ich habe meinen Geist auf ihn gelegt, daß er die Wahrheit unter die Völker hinaustrage. Er wird nicht schreien noch rufen, noch seine Stimme hören lassen auf der Gasse. Geknicktes Rohr wird er nicht zerbrechen und glimmenden Docht nicht auslöschten; in Treuen trägt er die Wahrheit hinaus.“

Diese Verse sind einmal wichtig für das Verständnis der Taufe Jesu, zum andern, weil das Matthäusevangelium sie an einer Stelle zitiert (Mt. 12, 18 ff.).

¹⁾ O. CULLMANN, *Gesù, Servo di Dio (Protestantesimo 3/1948, S. 49 ff.)*; franz.: *Jésus, Serviteur de Dieu (Dieu vivant 16/1950, S. 17 ff.)*.

²⁾ H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 2. Aufl. 1950.

³⁾ Theol. Wörterb. z. NT, Bd. 5, S. 636 ff. — Die Arbeit von T. W. MANSON, *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus*, 1953, geht den *Voraussetzungen* des Gottesknechtgedankens im Leben Jesu nach und enthält interessante Hinweise auf den Zusammenhang mit Jesu Amtsauffassung, beschäftigt sich aber nicht speziell mit der Beziehung zum alttestamentlichen *Ebed Jahwe*. — Ein Aufsatz von CHR. MAURER, *Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums (ZThK 50/1953, S. 1 ff.)* sucht mit gründlichen Argumenten den Einfluß der Pais-Christologie auf Markus nachzuweisen.

Jes. 52, 13— 53, 12: „Siehe, mein Knecht wird Glück haben; er wird emporsteigen, wird hochragend und erhaben sein. Wie sich viele über ihn entsetzten — so entstellt, nicht mehr menschlich war sein Aussehen, und seine Gestalt nicht wie die der Menschenkinder —, so wird er viele Völker in Erstaunen setzen, und Könige werden vor ihm ihren Mund verschließen. Denn was ihnen nie erzählt ward, schauen sie, und was sie nie gehört, das werden sie gewahr.

Wer hat dem geglaubt, was uns verkündet ward, und der Arm des Herrn, wem ward er offenbar? Er wuchs auf vor uns wie ein Schoß, wie eine Wurzel aus dürrer Erdröck; er hatte weder Gestalt noch Schönheit, daß wir nach ihm geschaut, kein Ansehen, daß er uns gefallen hätte. Verachtet war er und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt; so verachtet, daß er uns nichts galt. Doch wahrlich, unsre Krankheiten hat er getragen und unsre Schmerzen auf sich geladen; wir aber wähten, er sei gestraft, von Gott geschlagen und geplagt. Und er war doch durchbohrt um unsrer Sünden, zerschlagen um unsrer Verschuldungen willen; die Strafe lag auf ihm zu unserm Heil, und durch seine Wunden sind wir genesen. Wir alle irrten umher wie Schafe, wir gingen jeder seinen eigenen Weg; ihn aber ließ der Herr treffen unser aller Schuld. Er ward mißhandelt und beugte sich und tat seinen Mund nicht auf, wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt. Aus Drangsal und Gericht ward er hinweggenommen, doch sein Geschick — wen kümmert es? Denn aus dem Lande der Lebenden ward er getilgt, ob der Sünde meines Volkes zum Tode getroffen. Und man gab ihm sein Grab bei den Gottlosen, und bei den Übeltätern seine Stätte, wiewohl er kein Unrecht getan und kein Trug in seinem Munde war. Aber dem Herrn gefiel es, ihn mit Krankheit zu schlagen. Wenn er sein Leben zum Schuldopfer einsetzte, sollte er Nachkommen sehen und lange leben und die Sache des Herrn durch ihn glücken. Um der Mühsal seiner Seele willen wird er sich satt sehen; durch seine Erkenntnis wird er, der Gerechte, mein Knecht, vielen Gerechtigkeit schaffen, und ihre Verschuldungen wird er tragen. Darum soll er erben unter den Großen, und mit Starken soll er Beute teilen, dafür daß er sein Leben in den Tod dahingab und unter die Übeltäter gezählt ward, da er doch die Sünde der Vielen trug und für die Schuldigen eintrat.“

Die Ausdrücke, deren sich der Prophet bedient, um die Gestalt des *Ebed* zu beschreiben, sind zugleich präzise und doch rätselhaft. Wir erfahren ziemlich genau, worin sein Werk besteht, wir hören Einzelheiten über sein Los. Und doch wissen wir im Grunde nicht, *wer* dieser „Knecht Jahwes“ ist. Der Prophet sagt uns weder wann, noch unter welchen Umständen er erscheint. I. ENGNELL¹⁾ erklärt das Hauptmotiv dieser Lieder durch den Hinweis auf die jüdische Königsideologie; E. LOHMEYER²⁾ bringt auf andere Weise den Titel in Verbindung mit dem des

¹⁾ I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala 1943, S. 48; id. *The Ebed Jahwe Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*, in *Bulletin of the John Ryland's Library* 31/1948 (engl. Bearbeitung eines Artikels: Till fraagan om Ebed-Jahve-saangerna, *Svensk Exeget. Aarsbok* 1945).

²⁾ Siehe oben S. 50 Anm. 3.

„Davidsohnes“, während A. BENTZEN¹⁾ die Gestalt mittels der Anschauungen vom Prophetenlos und vor allem vom *Mose redivivus* zu verstehen sucht, von denen wir im vorigen Kapitel sprachen. Die Frage, die der Eunuch von Act. 8, 34 über der Lektüre von Jes. 53 stellt, ist die Frage geblieben, die sich die Alttestamentler noch heute stellen: „Von wem sagt der Prophet dies? Von sich selbst oder von einem anderen?“ Zweifellos konnte der Prophet bei seinen Lesern die Kenntnis dieser Gestalt voraussetzen. Für uns hingegen wird es ohne Hypothesen wohl nie möglich sein, das Rätsel, das mit diesen Liedern gestellt ist, zu lösen. Die alttestamentliche Wissenschaft hat schon sehr viele solcher Hypothesen aufgestellt.

Über den neueren Stand der Frage orientieren: CH. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, 1948; H. H. ROWLEY, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*, 1950; W. ZIMMERLI, Art. *παῖς* (*ThWNT*); G. v. RAD, *Theologie des AT*, Bd. II, 1960, S. 264ff. Weitere Literatur bei O. EISSFELDT, Einleitung in das AT, 3. Aufl. 1957, S. 399f.

Wir können das Problem auf die Frage reduzieren: handelt es sich beim „Gottesknecht“ im Alten Testament um eine individuelle Persönlichkeit oder um eine Kollektivität? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Es gibt in den *Ebed-Jahwe*-Liedern einerseits Stellen, die den *Ebed* mit ganz Israel zu identifizieren scheinen (Jes. 49, 3): „Du bist mein Knecht, durch den ich mich verherrliche“; andererseits aber solche, die in ihm nur einen Teil des Volkes, wohl den „Rest“, sehen; endlich solche, die diese Kollektivität noch weiter reduzieren: auf einen einzigen, auf eine individuelle Persönlichkeit.

Wir haben hier nicht das damit gegebene komplexe Problem im einzelnen zu behandeln. Immerhin muß von vornherein betont werden, daß alle Lösungen, die nur *eine* Kategorie von Stellen berücksichtigen, keine Gültigkeit beanspruchen können. Im übrigen schließen die drei Erklärungen einander keineswegs aus. Für semitisches Denken ist die Gleichsetzung von Kollektivität und individuellem Repräsentanten ganz geläufig²⁾. So ist es für den zentralen theologischen Gedanken der *Ebed-Jahwe*-Lieder, für den Gedanken der *Stellvertretung*, geradezu charakteristisch, daß eine Mehrheit sich progressiv reduziert, indem eine immer kleiner werdende Minderheit die Aufgabe übernimmt, die ursprünglich

¹⁾ A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn* (*ATHANT* 17), 1948, S. 42ff. Der Verfasser entwickelt hier seine These in Gegensatz zu ENGNELL und dessen Kritik an seiner Auffassung.

²⁾ Siehe dazu u. a. C. R. NORTH, op. cit. S. 103ff.; H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality* (*BZAW* 66/1936, S. 49ff.); A. R. JOHNSON, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, 1942, S. 1ff.; in unserm Zusammenhang besonders: O. EISSFELDT, *Der Gottesknecht b. Deuterocesaja* (Jes. 40—55) im Lichte d. israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum, 1933.

der Gesamtheit gestellt war. In meinem Buch „Christus und die Zeit“¹⁾ habe ich zu zeigen versucht, wie die biblische Heilsgeschichte sich von Anfang bis Ende nach dem Prinzip der Stellvertretung in einer progressiven Reduktion abwickelt: von der ganzen Schöpfung geht der Weg zur Menschheit, von der Menschheit zum Volke Israel, vom Volke Israel zum „Rest“, vom Rest zum Einen, Jesus. Diese Entwicklung der Heilsgeschichte ist in der Gestalt des *Ebed Jahwe* vorgezeichnet, der zugleich das ganze Volk, der „Rest“ und der Eine ist. Gerade diese Komplexität ist bestimmend für den Gedanken der Stellvertretung als Zentralgedanken dieser Lieder, der sozusagen im *Ebed Jahwe* personifiziert erscheint. Darin zeigt sich die außerordentlich große Bedeutung dieser Gestalt für das Verständnis der biblischen Heilsgeschichte.

Der entscheidende Wesenszug besteht nun aber nach unsern Texten darin, daß diese Stellvertretung sich im *Leiden* vollzieht. Der *Ebed* ist der *leidende* Gottesknecht. Durch das Leiden tritt er für die vielen ein, die an seiner Stelle leiden sollten. Als zweiter Wesenszug kommt der Gedanke hinzu, daß durch das stellvertretende Werk des *Ebed* der *Bund*, den Gott mit seinem Volke geschlossen hatte, wiederhergestellt wird; er ist also Mittler dieses Bundes. Wir werden an beides denken müssen, wenn wir zur Frage „Jesus und der *Ebed Jahwe*“ kommen.

Im Spätjudentum²⁾ betrifft das mit dem *Ebed* gegebene Hauptproblem die Beziehung zwischen dieser Gestalt und derjenigen des *Messias*. Auch hier müssen wir uns hüten, eine Antwort zu erteilen, die das Problem vereinfachen würde. Eine Begegnung der beiden Begriffe innerhalb des Judentums war unvermeidlich. Beiden wird ja die gleiche Aufgabe zugeschrieben, die gestörten oder getrübbten Beziehungen zwischen Jahwe und seinem Volke wiederherzustellen und es damit zu der Bestimmung zurückzuführen, die Gott ihm durch seine Erwählung gegeben hatte. LOHMEYER³⁾ betont ebenfalls, daß in dieser Hinsicht *Ebed Jahwe* und *Messias als jüdische Begriffe* einander schon von vornherein nähern stehen als *Ebed Jahwe* und Menschensohn, da ja dieser letztere keine ausschließlich jüdische Gestalt ist; der Gottesknecht soll mit dem Geist „gesalbt“ werden. Auf jeden Fall ist sicher, daß *Ebed Jahwe* und *Messias* einander begegnet sind. Nach ENGNELL würde sich das aus der gemeinsamen Beziehung zur Königsideologie erklären.

Die LXX scheinen Jes. 52, 13—53, 12 messianisch zu deuten, wie sich aus verschiedenen sprachlichen Beobachtungen ergibt⁴⁾.

¹⁾ 3. Aufl. 1962, S. 110ff.

²⁾ Material dazu bei DRIVER-NEUBAUER, *The 53rd Chapter of Isaiah According to the Jewish Interpreters*, vol. I—II, Oxford 1876.

³⁾ op. cit. S. 98ff.

⁴⁾ Siehe K. F. EULER, *Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griech. Bibel*, 1934, S. 122ff. — Es fragt sich immerhin, wie

Im Henochbuch und in der Esdrasapokalypse, wie auch in der Apk. Baruch wird der Messias indirekt mit dem *Ebed Jahwe* identifiziert¹⁾, wenn er dort die Epitheta des *Ebed* erhält. Es ist jedoch für das Judentum zur Zeit Jesu charakteristisch, daß diese Identifizierung rein äußerlich geblieben ist. Gerade die charakteristische Aufgabe des *Ebed*, das stellvertretende Leiden, wird nicht auf den Messias übertragen. Wenn die Stelle im Test. Benjamin 3, 8 wirklich vorchristlich ist, so läge hier bereits vor Jesus evtl. die Anschauung von einem Messias aus dem Stamme Joseph-Ephraim vor, der für die Gottlosen sterben wird²⁾. Aber auf jeden Fall befinden wir uns damit nicht im großen Strom des zeitgenössischen Messianismus, der nichts von einem „leidenden Messias“ weiß. Es lassen sich höchstens leise Spuren einer solchen Vorstellung im Judentum nachweisen³⁾.

Wir haben gesehen, daß das Leiden schon zum Wesen des *Propheten* gehörte. Aber es ist nicht so, als ob der Prophet bewußt *stellvertretend* zu leiden hätte, als ob er die Leiden des Volkes freiwillig zur Sühne auf sich zu nehmen hätte; das Leiden wird vielmehr als das unvermeidliche Los des Propheten betrachtet. Höchstens insofern der Prophet der Endzeit hier und da mit dem Messias identifiziert worden ist, könnte man vielleicht von einem „leidenden Messias“ sprechen. Wenn wir bedenken, daß die verschiedenen Begriffe, über die das Judentum verfügte, um die Mission eines besonderen Gesandten Gottes zu bezeichnen, sich gegenseitig beeinflußt haben, so mag es immerhin sein, daß der Gedanke eines leidenden Messias da und dort schon im Judentum aufgetaucht ist.

Es kommt hinzu, daß der *Königskult* zu beiden Begriffen geführt hat, sowohl zu dem des Messias, wie zu dem des leidenden Gottesknechts. Diese gemeinsame Wurzel nimmt wohl mit Recht auch H. H. ROWLEY⁴⁾ an, der im übrigen nicht an die Identifizierung der beiden im Judentum glaubt, auch alle Spekulationen über einen *Messias ben Ephraim* in die nachchristliche Zeit verweist. Der *Königskult* hat hier zu zwei zwar parallelen, aber nicht identischen Gestalten geführt.

Daß tatsächlich irgendwie eine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden

sich dies zu dem gerade von J. JEREMIAS in seinem παῖς-Artikel (s. o. S. 51 Anm. 3) festgestellten Tatbestand verhält, wonach das spätere hellenistische Judentum im Gegensatz zum palästinensischen nur die *kollektivistische* Deutung der *Ebed-Jahwe*-Lieder kenne.

¹⁾ Siehe H. W. WOLFF, op. cit., S. 42ff. Zu Henoch vgl. auch J. JEREMIAS, *ThWNT* Bd. 5, S. 686f.

²⁾ Für vorchristlichen Ursprung treten z. B. ein: J. JEREMIAS in *ThWNT* Bd. 5, S. 685; G. H. DIX, *The Messiah ben Joseph* (*JThSt* 27/1926, S. 136); J. HÉRING, *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937, S. 67 Anm. 1. Ob die „Weissagung des Himmels“ sich auf Jes. 53 bezieht, ist fraglich.

³⁾ Vgl. die vorsichtige Diskussion der einschlägigen Stellen bei W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948, S. 247ff.

⁴⁾ Siehe op. cit. (*Oudtestamentische Studien VIII*, 1950), S. 133.

den hat, ist der Wahrheitskern der von J. JEREMIAS¹⁾ vertretenen und jüngst noch von M. BUBER verteidigten²⁾ These; auch H. RIESENFELD hat sie übernommen³⁾, indem er sich dafür hauptsächlich auf die jüdische Erklärung von Gen. 22 stützt.

Ein Problem für sich bildet die Beziehung zwischen dem „Lehrer der Gerechtigkeit“ der neugefundenen Qumran-Texte und dem *Ebed Jahwe*. Wir haben bereits gesehen⁴⁾, daß auch jener zu leiden hat, daß dagegen nicht feststeht, ob er den Märtyrertod gestorben ist. Auf jeden Fall aber spielt das Leiden in den Texten eine große Rolle, vor allem in den kürzlich veröffentlichten Psalmen, und es spricht vieles für die These W. H. BROWNLEES⁵⁾, nach der der Sekte als solcher die Funktion des leidenden Gottesknechts zugeschrieben worden wäre, die sich dann im Lehrer der Gerechtigkeit konkret verwirklicht habe⁶⁾. Die Identifizierung des „Lehrers“ mit dem Messias nimmt BROWNLEE allerdings nicht vor⁷⁾.

Trotzdem gehört das Leiden des Lehrers der Gerechtigkeit eher in den Bereich des Prophetenleidens, das die — nicht gesuchte — Folge der prophetischen Verkündigung darstellt. Mag es auch zutreffend sein, daß in Israel *alles* Leiden mehr oder weniger stellvertretenden Charakter annimmt⁸⁾, so darf doch prinzipiell der Unterschied zwischen dem

¹⁾ J. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum (*Deutsche Theologie* 2/1929, S. 106ff.). Er versucht, unter Berufung auf einige Stellen der spätjüdischen Literatur zu erweisen, daß das rabbinische Judentum bereits in vorchristlicher Zeit die messianische Deutung von Jes. 53, und damit auch die Vorstellung vom leidenden Messias gekannt habe. Siehe auch id., ἀνὸς τοῦ θεοῦ - παῖς θεοῦ (*ZNW* 34/1935, S. 115ff.); ferner: Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum (*Festschr. M. GOGUEL*, 1950, S. 113ff.). Zuletzt hat er im Artikel παῖς θεοῦ im *ThWNT* Bd. 5 seine These aufs neue mit gründlicher Exegese der Texte zu unterbauen gesucht.

²⁾ M. BUBER, Jesus und der Knecht (*Festschr. G. VAN DER LEEUW*, 1950), S. 71.

³⁾ H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, 1947, S. 81ff.

⁴⁾ Siehe oben S. 19.

⁵⁾ W. H. BROWNLEE, The Servant of the Lord in the Qumran Scrolls (*Bullet. of the American School of Orient. Research*, 1953, S. 8ff.; 1954, S. 33ff. Neuerdings: Messianic Motifs of Qumran and the New Testament (*NTS* 1956, S. 12ff.).

⁶⁾ M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls*, 1955, S. 267, äußert sich allerdings kritisch zu dieser These. — Die im Anschluß an A. DUPONT-SOMMER von M. PHILONENKO vertretene Ansicht: Interpolations chrétiennes dans les Testaments des douze Patriarches (*Diplôme de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sect. des Sciences Religieuses*, 1955), daß die sog. „christlichen“ Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen aus den Kreisen der Qumransekte stammen, hat, falls sie sich bewahrheitet, natürlich weittragende Folgen für diese Frage.

⁷⁾ Siehe jetzt den oben Anm. 5 zitierten Artikel: *NTS* 1956, S. 21ff.

⁸⁾ Dies betont zuletzt wieder E. SCHWEIZER in seinem Buch: *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (ATHANT 28)*, 1955, *pass.* Zu den Folgerungen, die er daraus zieht, siehe unten S. 70. Auch J. A. SANDERS, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and*

freiwilligen Sühneleiden des *Ebed Jahwe* und dem Los, das dem Propheten aufgezwungen wird, nicht verwischt werden. Liegt nicht in Joh. 10, 17f. eine bewußte Abgrenzung des Todes Jesu gegen all die anderen Prophetenmartyrien vor, besonders auch gegen das Schicksal der Zelotenführer, die nach dem gleichen Kapitel (10, 8) wohl mit den „vor“ Jesus gekommenen „Räubern und Wegelagerern“ gemeint sind, und die das Leben ihrer Anhänger nicht schonen (10, 12)? Dem wahren Hirten, der sein Leben für die Schafe gibt, nimmt niemand das Leben, sondern er gibt es freiwillig, von sich selber (10, 18)¹).

Falls sich also im Judentum des neutestamentlichen Zeitalters die Vorstellung von einem endzeitlichen Erlöser Israels nachweisen läßt, der bewußt die Rolle des *Ebed Jahwe* übernimmt, so handelt es sich dabei um einen Glauben, der an der Peripherie des Judentums aufgekommen ist. Der offiziellen Messiaserwartung liegt jedenfalls der Gedanke fern, daß der Messias leiden müsse. Der Targum zu Jes. 53, den außer J. JEREMIAS auch P. HUMBERT²), G. KITTEL³), P. SEIDELIN⁴), und zuletzt noch H. HEGERMANN⁵) untersucht haben, beweist jedenfalls, daß der Gedanke eines *leidenden* Messias für die Rabbinen schwer annehmbar war. Zwar identifiziert der Verfasser dieses Targum den *Ebed Jahwe* von Jes. 53 mit dem Messias; aber mittels einer sehr merkwürdigen und höchst willkürlichen Exegese scheidet er gerade alles das aus, was sich auf das *Leiden* des *Ebed* bezieht, und verdreht so den Sinn des Textes in sein Gegenteil.

Ich zitiere hier nur einige Beispiele dieser seltsamen Auslegung.

Jes. 53, 2 lautet im Alten Testament: „er hatte weder Gestalt noch Schönheit, daß wir nach ihm geschaut, kein Ansehen, daß er uns gefallen hätte.“ Diese Stelle erklärt der Targum folgendermaßen: „Das Aussehen des EBED ist kein banales, und die Furcht, die er einflößt, ist nicht gewöhn-

Post-Biblical Judaism, 1955 (Colgate Rochester Divinity School Bull. 28) zeigt an Hand einer gründlichen Untersuchung der Texte den Sühnecharakter allen Leidens in Israel auf. Ebenso ED. LOHSE. Märtyrer und Gottesknecht, Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, 1955. Andererseits betont E. LOHSE, S. 110, mit Recht, daß dieser *allgemeine* Sühnewert des Leidens doch nie endgültige Vergebung bedeutet. Auch daß Gott selbst für die Sünden der Menschen eintreten könne, ist ein dem Judentum fremder Gedanke.

¹) Siehe dazu O. CULLMANN, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity (*JBL* 74/1955, S. 213ff.); id. Der Staat im Neuen Testament, 2. Aufl. 1961, S. 15 f.

²) P. HUMBERT, Le Messie dans le Targoum des prophètes (*RThPh* 43/1911, S. 5ff.).

³) G. KITTEL, Jesu Worte über sein Sterben (*Deutsche Theologie* 9/1936), S. 177.

⁴) P. SEIDELIN, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum (*ZNW* 35/1936, S. 197ff.).

⁵) H. HEGERMANN, Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peschitta, 1954, der mit JEREMIAS zu anderen Folgerungen gelangt.

lich; sein Glanz ist ein heiliger Glanz. Wer ihn betrachtet, betrachtet ihn mit Ehrfurcht.“ Es ist klar, daß der Rabbiner hier den Text genau das Gegenteil von dem sagen läßt, was er in Wirklichkeit sagt, und dies nur, um von dem mit dem EBED identifizierten Messias gerade das *Leiden* fernzuhalten.

Jes. 53, 3 sagt der Prophet: „verachtet war er und verlassen von Menschen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt; so verachtet, daß er uns nichts galt.“ Dazu lautet die rabbinische Interpretation: „Obwohl er für die Völker ein Gegenstand der Verachtung ist, wird er doch allen Reichen ein Ende bereiten¹⁾. Sie werden geschwächt und in Trauer sein wie ein Schmerzensmann, der mit der Krankheit vertraut ist, als ob das Antlitz Gottes sich von ihnen gewandt hätte, so sind wir verachtet und verspottet.“ Völlig willkürlich wechselt so der Exeget einfach das Subjekt des Satzes. Während der Text sagt, der EBED sei verachtet, läßt der Rabbiner ihn sagen, *wir* seien verachtet. Während der Text sagt, *wir* verbergen das Angesicht vor ihm, weil wir ihn verachten, interpretiert der Rabbiner, *Gott* habe sein Angesicht von uns gewendet. Diese merkwürdige Exegese wird überall durchgehalten, aber schon die angeführten Beispiele genügen, um zu zeigen, daß es ihr einziges Ziel ist, Jes. 53 mit dem Titel *Ebed Jahwe* auf den jüdischen Messias anzuwenden, jedoch so, daß der Gottesknecht gerade seines hauptsächlichen Wesenszuges entledigt wird, nämlich des stellvertretenden Leidens. Nach rabbinischer Anschauung ist dieses eben unvereinbar mit der wirklichen Mission des Messias.

Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß dieser Targum in seiner jetzigen Form gegen die christliche Identifizierung des EBED JAHWE mit Jesus gerichtet ist²⁾. Dagegen könnte allerdings eingewendet werden, daß keine sichere Spur einer antichristlichen Polemik in diesem Text zu finden ist und daß die ganze Interpretation von Jes. 53 keineswegs den Anschein erweckt, als solle eine gegenteilige Auffassung bekämpft werden; dem Rabbinen scheint es viel mehr auf die *positive* messianische Verwertung dieses Textes anzukommen. Daß hier ein ursprünglicher Text nachträglich antichristlich überarbeitet worden sei, wie J. JEREMIAS annehmen möchte, ist nicht zu beweisen. Besonders fällt auch die Feststellung ins Gewicht, von der wir später noch sprechen werden, daß Person und Werk Christi in urchristlichen Kreisen nicht sehr lange von Jes. 53 aus erklärt wurden, so daß sich eine Polemik an diesem Punkte erübrigte.

¹⁾ P. SEIDELIN, op. cit., S. 207, übersetzt, indem er von einer anderen Lesart ausgeht (S. 211): „Daher wird zur Verachtung werden und verschwinden die Ehre aller Königreiche.“ JEREMIAS nimmt hier an (*Th WNT* Bd. 5, S. 692f.), es liege eine Spur älterer messianischer Deutung vor, die dann später in der sekundären, von SEIDELIN angenommenen Lesart auf die Reiche bezogen worden wäre. Aber auch bei Annahme jener meist bevorzugten Lesart, die das „zur Verachtung werden“ auf den Messias bezieht, ist bei obiger Übersetzung durchaus nicht notwendig, an eine Spur der Vorstellung vom leidenden Messias zu denken. — Auch die zweite Stelle (Tg. Jes. 53, 12): „er übergab seine Seele dem Tode“, ist, wie JEREMIAS selbst zugibt, nicht unbedingt auf den Tod zu deuten.

²⁾ Dies betont stark J. JEREMIAS in seinem oben (S. 56, Anm. 1) genannten Aufsatz in der Festschrift M. GOGUEL; vgl. auch *Th WNT* Bd. 5, S. 693. So schon G. DALMAN, *Jesus-Jeschua*, 1922, S. 156 (anders dagegen id., *Der leidende und der sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristlichen Jahrtausend*, 1888, S. 43ff.). Siehe auch H. HEGERMANN, op. cit., S. 121.

Wir kommen zu dem Schlusse, daß das *offizielle* Judentum zur Zeit Jesu auch in Palästina die Notwendigkeit des Sühneleidens nicht in den Messiasgedanken aufgenommen hat, und daß es allenfalls nur am Rande eine schwache Vorstellung von einem leidenden Messias gab, falls sich eine solche überhaupt mit Sicherheit nachweisen läßt. Auch die neu-gefundenen Texte aus Qumran können bis auf weiteres höchstens als indirekte Belege für eine solche Anschauung in Betracht kommen, da es sich nach dem bisher bekanntgewordenen Material dort wohl eher um den leidenden *Propheten* als um den freiwillig zur Sühne der anderen leidenden *Ebed Jahwe* handelt. Daß allerdings eine Linie vom leidenden Propheten zum leidenden Gottesknecht führt, soll damit nicht bestritten werden.

§ 2. Jesus und der Ebed Jahwe

Da die Hauptaufgabe des „Gottesknechtes“ im stellvertretenden Leiden und Tod besteht, fragen wir zunächst ganz *allgemein*, welchen Platz Leiden und Tod in Jesu Verkündigung einnehmen, ohne vorerst von der Beziehung zu der alttestamentlichen Gestalt des *Ebed Jahwe* zu sprechen. Von da aus werden wir dann untersuchen, ob Jesus nicht ganz präzise als seine göttliche Mission die Erfüllung des Werkes des *Ebed Jahwe* angesehen hat, so wie es vom alttestamentlichen Propheten geschildert worden war. Wir werden also zuerst die Worte Jesu zusammensetzen, in denen allgemein von der Notwendigkeit seines Todes die Rede ist, ohne daß direkt auf Jes. 53 Bezug genommen wird; dann diejenigen, die auf den *Ebed Jahwe* anspielen.

Hat Jesus sein Leiden und seinen Tod als Bestandteil der Aufgabe angesehen, die er in Ausführung des göttlichen Heilsplanes zu erfüllen hatte? Die meisten Vertreter des theologischen sogenannten „Liberalismus“ pflegen diese Frage *a priori* negativ zu beantworten: Jesus selber habe seinem Tode keinen Sühnewert beigemessen. In Wirklichkeit sei dieser Gedanke erst durch den Apostel Paulus eingeführt worden.

R. BULTMANN glaubt in seiner Theologie des Neuen Testaments¹⁾, diese Frage mit einem einzigen Satz abtun zu können: „Kann ein Zweifel daran sein, daß sie (die Leidensweissagungen) alle *vaticinia ex eventu* sind?“ Gegen diese Auffassung spricht allein schon die wohl auch von BULTMANN zugegebene Tatsache, daß die Christologie des Ebed, an der der Gedanke des Sühneleidens orientiert ist, in der Gemeinde gar nicht verbreitet war.

Es ist zwar richtig, daß Jesus seine eigene Person überhaupt, und sein Leiden und Sterben im besonderen nicht so ins Zentrum seiner Predigt

¹⁾ 3. Aufl. 1958, S. 31.

vom Gottesreich gestellt hat, wie es der Apostel Paulus in seiner Verkündigung tun wird. Das kommt jedoch daher, daß Jesus sich während seiner irdischen Laufbahn das Sühnewerk in erster Linie zu *leben*, nicht zu *lehren* berufen wußte. Daher hat er zu seinen Lebzeiten nicht nur Sündenvergebung durch den Vater gelehrt, sondern bei seinen Krankenheilungen *effektiv Sünden vergeben*. Dies ist außerordentlich wichtig für das Problem Jesus—Paulus, denn hier liegt die Verbindung zwischen Jesus und Paulus. Schon bei den Synoptikern ist dem Handeln Jesu entsprechend die Sündenvergebung an seine eigene Person gebunden, insofern *er selbst* hier Sünden vergibt — eine Tatsache, die nicht bestritten werden kann. Dann drängt sich aber ganz von selber die Frage auf, wieso Jesus sich diese Vollmacht (ἐξουσία) zuschreiben konnte. Nehmen wir diese Frage ernst, so muß das Bewußtsein, zur Erfüllung eben dieser Aufgabe in die Welt gesandt zu sein, für Jesus geradezu postuliert werden.

Abgesehen von dieser Vorüberlegung ist aber nun doch auch auf eine ganze Reihe von Jesusworten hinzuweisen, die unzweideutig Jesu Leiden und Tod zu dem Werke rechnen, das er nach dem göttlichen Heilsplan zu erfüllen überzeugt ist.

Es gibt freilich eine einfache, allzu einfache Methode, sich aller dieser Texte zu entledigen: man behauptet *a priori* ihre Unechtheit und betrachtet sie samt und sonders als Schöpfungen der Urgemeinde, die auf diese Weise die Lehre des Apostels Paulus mit der Lehre Jesu habe in Einklang bringen wollen. Diese allzu willkürliche Methode dürfte jedoch nicht statthaft sein, und zwar nicht aus apologetischen, sondern aus objektiv wissenschaftlichen Gründen.

Wir nennen kurz die wichtigsten Worte Jesu, die hier in Betracht kommen.

In den synoptischen Evangelien handelt es sich zunächst um das Logion vom Fasten, Mk. 2, 18 ff. Der Vers 20 über „die Tage, die kommen werden, wo der Bräutigam von ihnen genommen wird“¹⁾, setzt deutlich die Überzeugung Jesu voraus, daß er sterben muß. Wenn aber seine Gegenwart so wichtig ist, daß sie die Jünger von der Fastenpflicht entbinden kann, so ist damit klar, daß er sich hier im Bilde des Bräutigams als den *göttlichen Gesandten* ansieht; und wenn er nun sagt, er werde als solcher von den Menschen durch den Tod fortgenommen werden müssen, so schließt das ein, daß er diesen Tod zu seiner messianischen Mission hinzurechnet. Der Behauptung, es handle sich um ein sogenanntes *vaticinium ex eventu*, das erklären solle, warum die Gemeinde

¹⁾ E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, 1937, S. 60, rechnet mit der Möglichkeit, daß hier auf Jes. 53, 8 angespielt ist: ἀίρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ.

faste, während die Begleiter Jesu nicht gefastet hätten¹), ist entgegenzuhalten, daß eine Gemeinde, die nicht das Bewußtsein hatte, in einer „Trauerzeit“ zu leben, sondern in der „Heilszeit“, wohl schwerlich den Vers 20 erfunden hätte²).

In Lk. 13, 31 ff. reiht sich Jesus selbst in die menschliche Kategorie der Propheten ein: „Es geht nicht an, daß ein Prophet außerhalb Jerusalems umkomme.“ Möglicherweise aber zeigt das in V. 32 verwendete griechische Verbum *τελειοῦμαι* an, daß er sich darüber hinaus eine besondere göttliche Mission zuschreibt, die in seinem Tode besteht. Das gleiche Verbum bezieht sich in Lk. 12, 50 auf die Erfüllung seines Todes, der hier, genau wie in Mk. 10, 38, als „Taufe“ bezeichnet wird: „Könnt ihr getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft bin?“ Hier erscheint der Tod nicht nur als Epilog, sondern als integrierender Bestandteil des Werkes Jesu.

Im Logion über das Jonaszeichen, Mt. 12, 39 f.³), verkündet Jesus nicht nur seinen Tod, sondern, falls der V. 40 echt ist, auch seine Auferstehung, wenn es dort heißt: „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Meerungetüms war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein.“ Allerdings gibt es erwägenswerte Gründe dafür, nur den ersten Teil des Wortes — es werde dem bösen und ehebrecherischen Geschlecht kein anderes Zeichen gegeben als das des Propheten Jona (V. 39) — für echt zu halten. Nach dieser Erklärung bezöge sich das Jonazeichen auf die Bußpredigt des Propheten⁴).

¹) Vgl. E. KLOSTERMANN, Das Markus-Evangelium (*Hdb. z. NT*), 4. Aufl. 1950, ad loc.; E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, 1937, ad loc.; siehe auch R. BULTMANN, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 17 f.

²) Dies hebt auch H. J. EBELING hervor: Die Fastenfrage Mk. 2, 18—22 (*ThStKr* 1937/38, S. 387 ff.); allerdings bezieht er deshalb die Zeit der Trauer und des Fastens nicht auf die Zeit der Gemeinde, die im Gegenteil nicht gefastet habe, sondern auf die Zeit der zukünftigen „messianischen Wehen“, und spricht die ganze Rede Jesus ab. Dagegen W. G. KÜMMEL, Verheißung und Erfüllung, 3. Aufl. 1956, S. 69 f., der keine andere Möglichkeit sieht, als den Gegensatz von Mk. 2, 19 a und 20 auf die Zeit vor und nach Tod und Auferstehung Jesu zu beziehen, so daß hier, selbst wenn der Bericht am Ende von den Vorstellungen der Gemeinde aus erweitert ist, „mit einer längeren oder kürzeren Zeit der Trennung Jesu von seinen Jüngern nach seinem Tode“ gerechnet ist.

³) Siehe dazu die sorgfältige Arbeit von P. SEIDELIN, Das Jonaszeichen (*Studia Theologica* 5/1951, S. 119 ff.).

⁴) So E. KLOSTERMANN, Das Matthäus-Evangelium, 2. Aufl. 1927, ad loc.; siehe auch W. G. KÜMMEL, Verheißung u. Erfüllung, 3. Aufl. 1956, S. 61 f.; eine andere Lösung bei J. JEREMIAS, Art. Ἰωνᾶς (*ThWNT* Bd. 3, S. 412 f.). — Für die Ursprünglichkeit des bei Mt. überlieferten Stückes (V. 40) treten u. a. ein: A. SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus, 2. Aufl. 1933, ad loc.; J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus (*NTD*),

Immerhin ist der V. 40 nicht leicht als späterer Zusatz zu erklären. Denn wenn wirklich die Christen erst nachträglich auf diese Weise eine Anspielung auf Tod und Auferstehung Jesu einführen wollten, so ist dieser Zusatz nicht gerade sehr geschickt. Die „drei Tage und drei Nächte“, von denen hier die Rede ist, passen ja eigentlich schlecht zu den Auferstehungsberichten der Evangelien, wo jedenfalls nur *zwei* Nächte vorausgesetzt werden. Diese Erwägung könnte für die Echtheit des gesamten Logions sprechen, wobei die „drei Tage und drei Nächte“ dann nicht im Sinne chronologischer Präzision zu verstehen wären, sondern ganz allgemein als Bezeichnung für einen sehr kurzen Zeitraum. Aber die Frage muß offen bleiben¹).

Weiter sind die drei Todesweissagungen Jesu zu erwähnen, die nach den Synoptikern auf das Petrusbekenntnis von Caesarea Philippi folgen, obwohl hier ein gewisser Schematismus auf das Konto der Evangelisten zu setzen ist: Mk. 8, 31; 9, 31 und 10, 33. Im ersten dieser Texte korrigiert Jesus das, was man das Petrusbekenntnis zu nennen pflegt, an zwei Punkten: 1. Er ersetzt in seiner Antwort den ihm von Petrus beigelegten Titel Χριστός durch den Titel υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; wir werden später sehen, daß dies einer allgemein zu beobachtenden Tendenz Jesu entspricht; 2. Er fügt hinzu, daß dieser Menschensohn, der nach Daniel auf den Wolken des Himmels kommen wird, vorher viel leiden müssen. Dieser radikal neue Gedanke ist ein Ärgernis für Petrus, wie er es für jeden Juden sein mußte. Die Annahme, erst das Kerygma der Gemeinde habe Jesus nachträglich diese Weissagungen in den Mund gelegt, würde dazu führen, daß auch der ganze doch wohl unerfindbare Schluß, die Szene mit dem scharfen Wort an Petrus: „Zurück, Satan!“ , als Legende angesehen werden müßte²).

Als weitere Texte kommen ferner in Betracht: Mk. 12, 1 ff. — das Gleichnis von den bösen Winzern: „Dies ist der Erbe, kommt, wir wollen ihn töten!“³), und Mk. 14, 8, das Jesuswort bei der Salbung in Bethanien: „Sie hat im voraus meinen Leib gesalbt zum Begräbnis“; auch diese beiden freilich Logien, die Jesus abgesprochen werden.

1937, ad loc.; M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon St. Matthieu*, 1941, ad loc.; W. MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus II*, 1949 ad loc. — Siehe auch A. T. NIKOLAINEN, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt II*, 1946, S. 49.

¹) Es wäre sogar verständlich, daß man den V. 40 um dieser Diskrepanz zu den Evangelienberichten willen später *gestrichen* hätte. LAGRANGE vermutet, daß eben diese Überlegung JUSTIN veranlaßt habe, in seinem Zitat der Stelle (*Dial. c. Tryph. Iud. 107, 1*) den V. 40 auszulassen.

²) Mit Recht hebt auch E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung*, 1955, S. 16, die Einheitlichkeit der Szene hervor, die die Annahme einer späteren Einfügung der Leidensweissagung unmöglich mache, und lehnt auch die Hypothese ab, die *ganze* Szene sei als unhistorisch zu betrachten.

³) Siehe W. G. KÜMMEL, *Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern* (*Festschr. M. GOGUEL*, 1950, S. 120ff.) und unten S. 295f.

Nur einmal finden wir in einem Jesuswort ein unmittelbares Zitat aus Jes. 53, und zwar in Lk. 22, 37: „Denn ich sage euch, dies Wort, das geschrieben ist, muß an mir erfüllt werden: Und er wurde unter die Gottlosen gerechnet; denn auch mit mir hat es ein Ende.“ Nach dem hebräischen Text, nicht nach LXX, ist hier Jes. 53, 12 zitiert. Die Echtheit auch dieses Wortes ist bestritten worden. Daß es bei Markus und Matthäus fehlt, ist kein stichhaltiger Grund dafür. H. W. WOLFF¹⁾ bemerkt mit Recht, daß der Evangelist selber nirgends das Leiden Jesu mit Jes. 53 in Verbindung gebracht hat.

Neben diesem einzigen Zitat gibt es aber nun eine ganze Reihe von Anspielungen auf Jes. 52—53, die als solche kaum bezweifelt werden können. Am deutlichsten greifbar sind sie in den Abendmahlsworten Jesu²⁾ und so beweisen diese nachträglich, daß auch in den meisten der bisher erwähnten Logien, in denen Jesus mehr allgemein von der Notwendigkeit seines Todes spricht, der Gedanke an Jes. 53 im Hintergrund steht. Wir haben hier nicht einen Vergleich der vier Varianten durchzuführen, in denen uns die Einsetzungsworte des Abendmahles überliefert sind (Mk. 14, 24; Mt. 26, 28; Lk. 22, 20 und 1. Kor. 11, 24). Im einzelnen sind die Abweichungen recht beträchtlich. Aber die vier Texte stimmen im wichtigsten Punkt miteinander überein: in dem Augenblick, als Jesus das Mahl austellt, kündigt er an, daß er sein Blut *für viele* vergießen werde. Der Umstand, daß die verschiedenen Berichte sich in den anderen Teilen nicht decken, gibt dieser fundamentalen Übereinstimmung ein um so größeres Gewicht.

Es ist nicht gut möglich, die einhellige Tradition zu bestreiten, nach der Jesus in diesem Augenblick seinen Sühnetod „für viele“ vorausgesagt und diese Vorhersage mit dem Sakramentsakt begleitet hat. Die Wendungen ὑπὲρ ὑμῶν, ὑπὲρ (περὶ) πολλῶν sind (mit Ausnahme des D-Textes bei Lk.) allen vier Berichten gemeinsam; außerdem enthalten alle vier das Wort διαθήκη. Gerade das aber ist wichtig für unsere Frage. Denn wir haben gesehen, daß die beiden Gedanken der *Stellvertretung* und des *Bundes* gerade die zwei Hauptaspekte des Werkes bezeichnen, das nach dem Alten Testament der *Ebed Jahwe* vollbringen soll. Die Präposition „für, anstatt“, die für den Gedanken der Stellvertretung wesentlich ist, spielt eine große Rolle in Jes. 53; andererseits schreiben Jes. 42, 6 und 49, 8 dem *Ebed* die Aufgabe zu, die διαθήκη zwischen

¹⁾ op. cit., S. 57.

²⁾ Unabhängig von mir kommt E. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht, 1955, S. 122ff., zu ähnlichen, wenn auch im einzelnen abweichenden Ergebnissen. Abgelehnt ist diese Beziehung von F. J. LEENHARDT, Le sacrement de la S. Cène, 1948, S. 27 A. 1; auch von E. SCHWEIZER, (RGG³ I, 13f.).

Gott und seinem Volk wiederherzustellen¹), ja nach dem Kontext ist der *Ebed* selbst die „*berit*“ in Person²).

Im Augenblick, wo Jesus das letzte Mahl mit seinen Jüngern einnahm, verkündete er also, was er am nächsten Tage am Kreuz vollbringen würde³). So wirft dieses Wort ein Licht auch auf die anderen Logien, die wir genannt haben. Wir werden sehen, daß in der Urgemeinde nach dem Tode Jesu die Bezeichnung *Ebed Jahwe* als auf Jesus angewandter Titel bereits nicht mehr üblich war, als die synoptischen Evangelien verfaßt wurden. Diese gaben anderen Titeln den Vorzug, besonders der Bezeichnung „Christus“. Es ist um so bemerkenswerter, daß alle drei, ebenso wie der Apostel Paulus, an der Stelle, wo sie die Erzählung vom letzten Mahle Jesu bringen, sich daran erinnern, daß Jesus sich in jenem entscheidenden Moment die Rolle des *Ebed Jahwe* zugeschrieben hat⁴).

Es gibt daher auch keinen triftigen Grund, die Echtheit eines anderen Logions zu leugnen, das ebenfalls einen deutlichen Hinweis auf Jes. 52/53 enthält: Mk. 10, 45, und das Wort mit R. BULTMANN „hellenistisch-christlicher Erlösungslehre“ zuzuschreiben⁵). „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld (λύτρον) für viele zu geben.“ Hier handelt es sich gerade um das zentrale Thema der *Ebed-Jahwe*-Lieder, und es ist deutlich, daß auf Jes. 53, 5 angespielt wird⁶). Es ist, als ob Jesus sagte: der Menschensohn ist gekommen, um die Aufgabe des *Ebed Jahwe* zu erfüllen. Jesus hat bewußt in seiner Person die beiden jüdischen Zentralbegriffe vereinigt: den des „*Barnascha*“ und den des *Ebed-Jahwe*.

¹) An diese διαθήκη ist in den Abendmahlsworten zu denken, nicht an das Beschneidungsblut, das bei den Rabbinen wohl auch als Blut des Bundes bezeichnet werden kann (vgl. STR.-BILLERB. I, S. 991). Auch an Jer. 31 hat man erst später gedacht. Daß ursprünglich keine Beziehung zu Jer. 31 vorliegt, beweist gerade die Erwähnung des *Bluts*.

²) Siehe G. DALMAN, Jesus-Jeschua, 1922, S. 154; auch H. W. WOLFF, op. cit., S. 65.

³) Es ist bedauerlich, daß selbst W. G. KÜMMEL, der im Unterschied zu vielen seiner deutschen Kollegen eine gegenteilige Meinung sonst nicht *ex cathedra* ohne Begründung abzutun pflegt, sich in „Verheißung und Erfüllung“, 3. Aufl. 1956, S. 66f., damit begnügen kann, einfach zu erklären: „Auch die Abendmahlsworte stellen keine Verbindung zwischen Jesu Tod und dem Sühnetod des Gottesknechtes her.“

⁴) Gerade wenn die Beziehung der Einsetzungsworte zum *Ebed-Jahwe*-Begriff vorausgesetzt ist, fällt aber jede Notwendigkeit dahin, die ganze Szene als „ätiologische Kultlegende“ zu bezeichnen.

⁵) Vgl. Gesch. d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 154.

⁶) Auch W. G. KÜMMEL, op. cit., S. 67, gibt zu, daß sich hier „zweifelloso Gedanken von Jes. 53“ finden. Es fragt sich, warum er dann in den übrigen Jesusworten *a priori* jede Anspielung auf Jes. 53 ablehnt. Nach ED. LOHSE, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchung zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi, 1955, S. 117ff., handelt es sich in unserem Logion um älteste palästinensische Überlieferung.

Wir haben noch von einer für unser Problem besonders wichtigen Stelle zu reden, die uns gleichzeitig erlaubt, einen Schritt weiter zu gehen und die oben erwähnte Frage zu beantworten, in welchem Augenblick seines irdischen Lebens Jesus die Gewißheit erlangt hat, daß er die dem *Ebed* aufgetragene Aufgabe zu verwirklichen habe. Den Schlüssel zur Lösung bietet uns die *Himmelsstimme*, die Jesus hört, als er von Johannes dem Täufer im Jordan getauft wird (Mk. 1, 11 par.). Es muß beachtet werden, daß diese Worte: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe“ als Zitat aus Jes. 42, 1 zu verstehen sind. Im Alten Testament ergehen sie an den *Ebed Jahwe*; und mehr noch: mit ihnen werden die *Ebed-Jahwe-Lieder eingeleitet*.

Daß tatsächlich diese Jesajastelle in der Himmelsstimme zitiert ist, dürfte wohl als erwiesen gelten¹). Dagegen spricht nicht, daß hier Ebed mit $\nu\acute{o}\varsigma$ und nicht (wie in LXX und Mt. 12, 17) mit $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ wiedergegeben ist. Zunächst ist daran zu erinnern, daß $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ zugleich „Knecht“ und „Sohn“ bedeutet, was auch für die Übersetzung von Ebed in Betracht kommt²). Auch das in Jes. 42, 1 damit verbundene *bachir*, das in Mt. 12, 17 mit $\acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma$ übersetzt ist, legt den Sohnesgedanken nahe und kann die Wiedergabe durch $\pi\alpha\acute{\iota}\varsigma$ begünstigt haben. Die LXX haben für *bachir* (Jes. 42, 1) $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$. Nach einer sehr gut bezeugten und wahrscheinlich ursprünglichen Lesart³) zitiert das Johannesevangelium übrigens die Himmelsstimme in der Weise, daß es *bachir* wie die LXX mit $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ übersetzt. Das beweist, daß das Johannesevangelium in der Himmelsstimme die Stelle Jes. 42, 1 erkannt hat⁴). — Natürlich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Wortlaut von Ps. 2, 7: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ sich als Parallele aufgedrängt und die Übersetzung durch $\nu\acute{o}\varsigma$ erleichtert hat. Diese Annahme wird durch die westliche Textvariante zu Lk. 3, 22 gestützt, nach der in der Himmelsstimme einfach dieses Psalmwort zitiert wäre.

Die so verstandene Himmelsstimme kommt einem an Jesus gerichteten Ruf gleich, die Aufgabe dessen zu übernehmen, der in der gleichen Weise am Anfang der *Ebed-Jahwe-Lieder*, Jes. 42, 1, angeredet ist. Demnach hat Jesus *im Augenblick seiner Taufe* das Bewußtsein erlangt, die *Ebed-Jahwe-Rolle* übernehmen zu müssen. Gleichzeitig enthält die Himmelsstimme die Antwort auf die Frage, die sich die ersten Christen nach-

¹) Siehe dazu O. CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1958, S. 15f.; J. JEREMIAS, in *ThWNT* Bd. 5, S. 699; CHR. MAURER, in *ZThK* 50/1953, S. 30ff.

²) Im Anschluß an J. JEREMIAS, *ThWNT* Bd. 5, S. 677, verweist CHR. MAURER, op. cit., S. 25ff., besonders auf Sap. Sal. 2, 13—20 und glaubt daraus sogar weitgehende Folgerungen für die Hohepriesterfrage, Mk. 14, 55ff., ziehen zu sollen.

³) So A. HARNACK, Studien zur Geschichte des Neuen Testaments und der Alten Kirche, 1931. S. 127ff.; A. LOISY, Le quatrième Evangile, 2. Aufl. 1921, ad loc.; zuletzt noch C. K. BARRETT, The Gospel According to St. John, 1955, S. 148f.; siehe auch O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 4. Aufl. 1962, S. 63.

⁴) Auch E. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidsohn, 1945, S. 9, betont die Zusammengehörigkeit von „Sohn“ und „Knecht“.

träglich gestellt haben: welche Bedeutung hat die Taufe zur Vergebung der Sünden für Jesus selbst?¹⁾ Die übrigen Juden begeben sich zu Johannes dem Täufer, um sich für *ihre eigenen* Sünden taufen zu lassen. Jesus dagegen hört in dem Augenblick, da er wie alles Volk getauft wird, eine göttliche Stimme, die ihm implizit verkündet: Du wirst nicht für deine Sünden getauft werden, sondern für die Sünden des ganzen Volkes. Denn du bist der, dessen stellvertretendes Leiden für die Sünden der anderen der Prophet vorhergesagt hat. So mag auch das Wort vom „Erfüllen aller Gerechtigkeit“ (Mt. 3, 15) zu verstehen sein²⁾. Das bedeutet aber, daß Jesus im Hinblick auf seinen *Tod* getauft wird, daß er in seinem Sterben eine Generaltaufe an seinem Volk vollziehen wird. Er nimmt sozusagen alle Sünden auf sich, die die Juden zum Jordan bringen. Der ganze Heilsplan, den er wird verwirklichen müssen, ist auf diese Weise offen vor ihm ausgebreitet.

Diese Erklärung findet eine Bestätigung in der Tatsache, daß in den beiden einzigen Jesusworten, die das Verbum βαπτισθῆναι enthalten, in Mk. 10, 38 b und Lk. 12, 50, der Ausdruck „getauft werden“ für Jesus gleichbedeutend ist mit „sterben“³⁾. So hat Jesus von dem Augenblick an, wo er sein Wirken unabhängig vom Täufer aufnimmt, nicht mehr mit Wasser getauft. Seitdem er jene Stimme vernommen hat, gibt es für ihn selbst nur noch eine Taufe: seinen Tod.

Die stärkste Stütze für diese Annahme bietet aber wohl die Art und Weise, wie das *Johannesevangelium* die Taufe Jesu durch Johannes in Form eines Zeugnisses des Täufers selbst berichtet (Joh. 1, 29 ff.). Wir haben es hier gleichsam mit dem ältesten Kommentar zu diesem Ereignis zu tun. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der vierte Evangelist die Himmelsstimme tatsächlich als eine Aufforderung an Jesus verstanden hat, die Aufgabe des *Ebed Jahwe* zu übernehmen. Nur so ist es zu verstehen, daß das Zeugnis des Täufers über Jesu Taufe eingerahmt ist durch die Worte: „Siehe, dies ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt“ (V. 29 und 36). Damit ist klar und deutlich die Beziehung der Taufe Jesu zum stellvertretenden Leiden hergestellt. Die Verbindung liegt in der Himmelsstimme; daß diese mit dem Wort Jes. 42, 1 an den *Ebed Jahwe* identisch ist, tritt ja gerade im Johannes-

¹⁾ Siehe zum folgenden O. CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1958, S. 13 ff.

²⁾ Eine Ergänzung zu dieser Vermutung stellen die Ausführungen von H. LJUNGMANN dar: Das Gesetz erfüllen. Matth. 5, 17 ff. und 3, 15 untersucht (*Lunds Univ. Arsskr.*, N. F. 50/1954, S. 97 ff.).

³⁾ W. G. KÜMMEL (*ThR* 18/1950, S. 37 ff.) sucht dieses Argument mit dem Hinweis darauf zu entkräften, daß in alttestamentlicher Redeweise ein ähnlicher Sprachgebrauch nachzuweisen sei. Aber die gewöhnlich als Beleg angeführten Stellen (Ps. 42, 7 f.; 69, 2 f.; 69, 14 f.; Jes. 43, 2) kommen doch wohl kaum ernsthaft als Parallelen in Betracht.

evangelium noch offensichtlicher zutage als in den Synoptikern; wir haben gesehen, daß sich nach der doch wohl ursprünglichen Lesart der Wortlaut hier noch enger an den alttestamentlichen Text anlehnt¹⁾.

Noch klarer erscheint dieser Gedanke, wenn es bei IGNATIUS, Eph. 18, 2 heißt: „Er (Jesus) wurde getauft, damit er durch sein Leiden das Wasser reinige.“ IGNATIUS zitiert an dieser Stelle seines Briefes altes christologisches Bekenntnisgut. Aber auch, wenn die Aussage in dieser Form erst von ihm selber geprägt ist, so zeigt doch ein solcher Satz, daß der Gedanke in der Gemeinde lebendig war, daß Jesu Taufe und sein Sühneleiden aufeinander bezogen sind.

Ich verweise hier mit besonderem Nachdruck auf das johanneische und ignatianische Zeugnis zugunsten meiner These. Denn verschiedene Forscher haben ihr gegenüber, so wie ich sie in der „Tauflehre des Neuen Testaments“, 2. Aufl. 1958, S. 12f., und in „Urchristentum und Gottesdienst“, 4. Aufl. 1962, S. 62ff. dargelegt habe, allzu rasch und fast automatisch so reagiert, wie dies angesichts jeder These zu geschehen pflegt, dank deren verschiedene Elemente des Neuen Testaments in harmonische Verbindung gebracht werden: sie haben sie kurzerhand verdächtigt, auf einer Konstruktion zu beruhen, die auf den „Wunsch nach einer Synthese“ zurückgehe (siehe z. B. W. G. KÜMMEL, *ThR* 1950, S. 39f.; L. CERFAUX, *RHE* 1949, S. 586). Gewiß sind gewaltsame Harmonisierungsversuche unzulässig, und tatsächliche Aporien im Neuen Testament sollen durchaus stehenbleiben. Aber laufen wir Neutestamentler nicht Gefahr, sozusagen einer professionellen Verbildung anheimzufallen, die sich darin äußert, daß man geradezu eine sadistische Freude empfindet, wenn sich Unausgeglichenheiten feststellen lassen, und sich über jede These ärgert, die an irgendeinem Punkte eine Verbindungslinie, etwa nur zwischen Jesus und Paulus, aufzeigt? In bezug auf unser Problem hat übrigens J. A. T. ROBINSON²⁾ an Hand der einschlägigen Stellen nachzuweisen versucht, daß die Verbindung von Taufe und Tod Jesu ein das ganze Neue Testament durchziehendes Motiv darstellt.

Wir haben somit festgestellt, daß der Beginn des *Ebed*-Bewußtseins Jesu sehr wahrscheinlich mit dem Zeitpunkt seiner Taufe zusammenfällt. Damals vernahm er, daß er der *Ebed Jahwe* sei, und von da an war ihm sein Weg vorgezeichnet. Ist es angängig, die Entstehung dieses Bewußtseins Jesu auf einen bestimmten Augenblick seines Lebens zu verlegen? Wir werden in unserem nächsten Kapitel sehen³⁾, daß jedenfalls der Verfasser des Hebräerbriefes keine Bedenken trägt, von einer „inneren Entwicklung“ im Leben Jesu zu sprechen.

Wir kommen zu dem Schluß, daß der Begriff „Jesus *Ebed Jahwe*“, genau wie der Begriff „Jesus Menschensohn“ auf Jesus selbst zurückgeht. Es ist also nicht erst die Urgemeinde, die eine Beziehung zwischen

¹⁾ Siehe oben S. 65.

²⁾ J. A. T. ROBINSON, *The One Baptism as a Category of New Testament Soteriology* (*Scottish Journal of Theology* 6/1953, S. 257ff.).

³⁾ Siehe unten S. 96f.

diesen beiden christologischen Grundbegriffen hergestellt hat. Wir haben nun zu untersuchen, welche Stelle der Titel „*Ebed Jahwe*“ in der Anwendung auf Jesus in der Urgemeinde einnimmt.

§ 3. *Jesus der Ebed Jahwe im Urchristentum*

Wir haben bereits erwähnt, daß die Christologie des *Ebed Jahwe* nicht die wesentliche Christologie der Evangelisten ist. So finden wir denn nur wenige Stellen, in denen die Verfasser der synoptischen Evangelien eine direkte Beziehung zwischen Jesus und der Gestalt des Gottesknechtes herstellen.

Immerhin handelt es sich in Mt. 8, 16f., wo es um Krankenheilungen Jesu geht, um eine Bemerkung, die der Evangelist selber macht: „Er trieb die Geister mit dem Worte aus und heilte alle Kranken, damit erfüllt würde, was durch den Propheten Jesaja gesagt ist, der spricht: ‚Er nahm unsere Gebrechen weg, und unsere Krankheiten trug er fort.‘“ Der Evangelist zitiert wörtlich eine Stelle aus Jes. 53 (V. 4) mit der üblichen Einleitungsformel $\delta\pi\omega\varsigma\ \pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta\tilde{\eta}$. Was ihn jedoch hier interessiert, ist zunächst freilich gerade nicht der Zentralgedanke des Jesajakapitels, das stellvertretende Leiden. Er betrachtet hier nicht den Tod, sondern die Krankenheilungen Jesu als Erfüllung jener Prophezeiung. Während der Prophet daran denkt, daß der *Ebed* durch sein eigenes Leiden und Sterben die Krankheiten der anderen auf sich nimmt, interpretiert Matthäus den Text offenkundig in einem andern Sinne: er hat die Krankheiten „fortgenommen“. Zwar ist diese Erklärung, im Lichte der urchristlichen Theologie gesehen, nicht unrichtig, insofern die von Jesus vollzogenen Krankenheilungen sozusagen eine Vorwegnahme seines endgültigen Werkes darstellen, das er durch seinen Tod vollbringen wird. Aber es mutet doch etwas merkwürdig an, daß der Evangelist Jes. 53 nicht aus Anlaß der zentralen Heilstat Jesu, nämlich seines Sühnetodes, zitiert. Auch in der Leidensgeschichte verweist Matthäus, der doch so gern und oft auf das Alte Testament zurückgreift, niemals auf den leidenden Gottesknecht von Jes. 53. In Kap. 12, 18—21 führt er zwar noch einmal eine Stelle aus den *Ebed-Jahwe*-Liedern an: Jes. 42, 1 ff.; aber auch hier interessiert er sich nur für einen Nebenzug, nämlich für die Tatsache, daß Jesus den Kranken, die er geheilt hatte, verbietet, ihn in der Öffentlichkeit bekannt zu machen.

Im Markusevangelium finden wir keine Anspielung des Verfassers selbst auf den *Ebed Jahwe* und die Gottesknechtlieder.

CHR. MAURER hat in seinem schon genannten Aufsatz zwar für den Passionsbericht des Markusevangeliums nachgewiesen, daß der Gottes-

knechtgedanke bei seiner Bildung und Gestaltung entscheidend mitgewirkt habe¹⁾, aber wie er selber erkennen läßt²⁾, trifft dies eigentlich nicht auf den Evangelisten als solchen zu, sondern vielmehr auf die dem Markus schon vorliegende Tradition.

Hat der *vierte Evangelist* dem Gedanken, daß Jesus die Rolle des „Gottesknechts“ erfüllt hat, eine größere Bedeutung beigemessen? Auf den ersten Blick könnte man versucht sein, zu glauben, die Identifizierung Jesu mit dem Gottesknecht sei ihm völlig unbekannt. Es gilt jedoch zunächst einmal ganz allgemein gegen das Vorurteil zu reagieren, als sei der Gedanke des Sühnetodes im Johannesevangelium durch den Gedanken der Verherrlichung völlig in den Hintergrund gedrängt³⁾. Um sich vom Gegenteil zu überzeugen, genügt es, etwa an Joh. 2, 19ff. zu erinnern, an die Erklärung, die der Verfasser selbst vom Tempelwort gibt: „... er sprach vom Tempel seines Leibes“, und besonders an das Wort in Joh. 3, 14 über die Erhöhung Christi (ans Kreuz!): „Wie Mose in der Wüste die Schlange erhöhte, so muß der Menschensohn erhöht werden“; und weiter V. 16: „denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn gab“; ἔδωκεν ist hier zugleich im Sinne von παρέδωκεν gebraucht. Man könnte ferner auch die Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Kap. 2) erwähnen, wo die Anspielung auf die „Stunde“, die noch nicht gekommen ist, zweifellos auf den Tod Jesu geht⁴⁾.

Außerdem gibt es aber noch direktere Zeugnisse, die beweisen, daß der vierte Evangelist den Gedanken des Sühnetodes nicht in den Hintergrund gedrängt hat. Wir nennen Joh. 10, 11: „Ich bin der gute Hirte; der gute Hirte gibt sein Leben für die Schafe.“ Dieser und die folgenden Verse sind ganz eindeutig. Besonders kommt dabei noch V. 17f. in Betracht: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, auf daß ich es wieder empfangen. Niemand hat es von mir genommen, sondern ich gebe es von mir selbst hin.“ Hier scheint mir gerade der Unterschied zwischen dem Leiden des Propheten und dem Leiden des *Ebed Jahwe* betont. Man kann sich sogar fragen, ob nicht dieser Vers mit dem im gleichen Kapitel enthaltenen Wort zusammenzunehmen ist (V. 8): „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Räuber und Wegelagerer.“ Der Gedanke an Männer wie Judas d. Galiäer, oder etwa an

¹⁾ Siehe oben S. 51, Anm. 3: Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums (*ZThK* 50/1953, S. 1ff.). Zum gleichen Schluß kommt auch V. TAYLOR, *The Origin of the Marcan Passion Sayings* (*NZS* 1/1955, S. 159ff.).

²⁾ op. cit., S. 2.

³⁾ Vgl. etwa R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. 1958, S. 400f.; id. *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 293 u. ö.

⁴⁾ Siehe O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 4. Aufl. 1962, S. 66ff.

den „Lehrer der Gerechtigkeit“ der Qumran-Sekte, auch wenn er das Martyrium nicht in Form der Hinrichtung erlitten hat, drängt sich hier auf¹⁾.

Auch im vierten Evangelium handelt es sich nicht nur um die Notwendigkeit des Todes Christi *im allgemeinen*²⁾. Es enthält direkte und präzise Anspielungen auf Jes. 53 in Kap. 1, 29 und 36, im Zeugnis, das Johannes der Täufer ablegt: „Das ist das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt.“ Wir haben bereits gesehen, daß dieser ganze Abschnitt die Erklärung bestätigt, die ich von der synoptischen Erzählung der Taufe Jesu gegeben habe³⁾. Die Arbeiten von C. F. BURNEY⁴⁾ und J. JEREMIAS⁵⁾ haben gezeigt, daß dem griechischen Ausdruck ἀμνός τοῦ θεοῦ sehr wahrscheinlich aramäische Worte zugrunde liegen (ܠܡܢܘܬܐ ܕܥܡܘܢܐ), die zugleich „Lamm Gottes“ und „Knecht Gottes“ bedeuten. Da andererseits der Ausdruck „Lamm Gottes“ im Alten Testament nicht als Bezeichnung für das Osterlamm geläufig ist, dürfte der Verfasser wahrscheinlich in erster Linie an den *Ebed Jahwe* gedacht haben. Die Übersetzung ἀμνός erklärt sich überdies um so leichter, als der Gedanke des *Ebed Jahwe* mit dem des Osterlamms verwandt ist, und andererseits der *Ebed* von Deuterocesaja in Kap. 53, 7 mit einem Lamm *verglichen* wird. Die Verwendung des Verbums ἀρῆναι, das nur auf das Osterlamm, nicht aber auf den *Ebed Jahwe* anwendbar scheint, könnte ihre Erklärung in der von STR.-BILL. erwähnten Tatsache⁶⁾ finden, daß das aramäische Verbum ܠܩܠܐ im Griechischen zugleich mit ἀρῆναι und mit φέρειν wiedergegeben werden kann.

So kann die Bezeichnung ἀμνός τοῦ θεοῦ in Joh. 1, 29 und 36 als eine Variante zu παῖς θεοῦ, d. h. zum griechischen Äquivalent für das hebräische *Ebed Jahwe*, gelten.

Der christologische Begriff „Jesus Gotteslamm“ stellt aber auch dann, wenn diese Ableitung von aram. ܠܡܢܘܬܐ ܕܥܡܘܢܐ sich nicht als richtig erwei-

¹⁾ Es ist sicher unzutreffend, hier mit A. SCHLATTER, *Der Evangelist Johannes*, 1930, S. 236, an „Herodier, Rabbinen und Parteihäupter“ aus der Zeit Jesu zu denken. Mit Recht auch abgelehnt von R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 286. Siehe auch O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. 1961, S. 15f.

²⁾ ED. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern (ATHANT 28)*, 1955, S. 57f., stellt zwar nicht in Abrede, daß der Tod Jesu auch für Joh. als Vollendung seines Gehorsamsweges wichtig ist. Aber da er der Meinung ist, der „Gottesknecht“-Titel beschränke sich im Denken der Urgemeinde nicht auf den Sühnetod, sondern bezeichne Jesus ganz allgemein als den leidenden Gerechten (S. 84f.), kann er feststellen, daß der Gedanke des Sühnetodes Jesu im vierten Evangelium fast völlig fehle.

³⁾ Siehe oben S. 66f.

⁴⁾ C. F. BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, S. 107f. Vor ihm bereits C. J. BALL (*Expository Times* 1909/10, S. 92).

⁵⁾ J. JEREMIAS, ἀμνός τ. θ. — παῖς θεοῦ (*ZNW* 34/1935, S. 115ff.).

⁶⁾ Bd. II, S. 370.

sen sollte, eine Variante des Begriffs „Jesus *Ebed Jahwe*“ dar. Auf den ersten Blick hat es allerdings den Anschein, als ob es sich beim Osterlamm, dessen Beziehung auf Jesus anderwärts im Urchristentum bezeugt ist (1. Kor. 5, 7; 1. Petr. 1, 19), um einen anderen Gedanken handelt, und in der Tat ist zumindest ein Nuancenunterschied nicht zu leugnen. Die Opferung des Osterlammes hat bei den Juden zum Ziel, Sühne für die Sünden des Volkes zu erlangen (Ex. 12). Der jüdische Gedanke des Gott dargebrachten Opfers steht hier im Hintergrund. Auch der Begriff des *Ebed Jahwe* schließt den Opfergedanken ein; aber er ist von dem Gedanken der freiwilligen Stellvertretung beherrscht. Das Opferlamm ist naturgemäß rein passiv; es nimmt durch sein passives Geopfertwerden die Sünden fort. Der *Ebed Jahwe* dagegen nimmt *freiwillig* die Sünden der andern auf sich und nimmt sie nur auf diese Weise fort. Es handelt sich also um zwei ganz verwandte Gedanken, von denen jeder eine besondere Seite des Sühnetodes betont. Man könnte sagen: der Begriff des Lammes betont stärker das *Ziel*, der Begriff des *Ebed Jahwe* eher das *Mittel*, durch das dieses Ziel erreicht wird, nämlich das freiwillige stellvertretende Leiden. Die Verwandtschaft der beiden Begriffe ist jedoch so groß, daß man annehmen darf, der Prophet habe bei seiner Beschreibung des *Ebed Jahwe* in Kap. 53 auch an das Osterlamm gedacht und deshalb in V. 7 den Vergleich mit einem Lamm eingeführt: „wie ein Lamm, das zu Schlachtbank geführt wird“. Von dieser engen Verwandtschaft her würde sich besonders gut erklären, daß in Joh. 1, 29 und 36 ein Ausdruck verwendet wurde, der *beide* Bedeutungen haben konnte. Voraussetzung für diese These ist natürlich die Annahme, daß hier ein aramäischer Text zugrunde liegt, oder daß mindestens der Verfasser aramäisch gedacht hat.

Immerhin ist zugegeben, daß an einer anderen Stelle des Johannesevangeliums, in Kap. 19, 36, *nur* an das Osterlamm gedacht ist. Es ist da vom Gekreuzigten die Rede, dessen Gebeine man entgegen dem allgemeinen Brauch nicht gebrochen habe. Diese Tatsache wird vom Evangelisten mit zwei Schriftstellen erklärt, die sich gerade auf das Osterlamm beziehen (Ex. 12, 46; Num. 9, 12). Trotzdem ist damit nicht bewiesen, daß in Joh. 1, 29 und 36 nicht der Gedanke an den *Ebed Jahwe* vorherrschen könne. Gerade in Anbetracht der engen Verwandtschaft der beiden Begriffe ist es durchaus möglich, daß bei dem Evangelisten *beide* bezeugt sind. Er kann auch an ein und derselben Stelle (Kap. 1, 29 und 36) an beides zugleich gedacht haben¹⁾.

Wir haben bereits festgestellt²⁾, daß in der Erzählung von der Taufe

¹⁾ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 235f., möchte hier in dem Begriff *ἀμνός* lieber einen Hinweis auf den Messias als König Israels sehen. Im übrigen aber betont auch er, daß der Gedanke des leidenden Gottesknechts von den vierten Evangelisten ganz besondere Bedeutung besaß, obwohl er freilich C. F. BURNEYS und BALLS Erklärung nicht übernimmt. Siehe zum Begriff „Gottes Lamm“ auch C. K. BARRETT, *The Lamb of God* (NTS 1/1955, S. 210ff.), der von C. H. DODDS Beziehung des Lammes auf den Messias König ausgeht, aber im Zusammenhang mit der urchristlichen Theologie und Liturgie den Passahgedanken stark in den Vordergrund rückt. Über die zentrale christologische Bedeutung des Lammes in der Johannesoffenbarung, siehe P. A. HARLÉ, *L'agneau de l'Apocalypse et le Nouveau Testament* (*Études théologiques et religieuses*, 1956, S. 26ff.), der die Linie zu Jes. 53 und zur urchristlichen Liturgie aufzeigt.

²⁾ Siehe oben S. 65.

Jesu gerade das Johannesevangelium am deutlichsten die Erinnerung daran bewahrt hat, daß die Himmelsstimme in einem Zitat aus dem Anfang der *Ebed-Jahwe*-Lieder besteht, da nur hier mit der Lesart ἐκλεκτός das hebräische Wort von Jes. 42, 1 korrekt wiedergegeben ist. Der vierte Evangelist weiß, daß die Taufberufung Jesu in einer Aufforderung bestand, die Aufgabe des *Ebed Jahwe* zu erfüllen.

Endlich ist zu erwähnen, daß sich wenigstens an einer Stelle (Joh. 12, 38) auch ein eigentliches Zitat aus Jes. 53, 1 findet: „Herr, wer glaubt unserer Predigt, und wem wurde der Arm des Herrn offenbar?“

*

Die *Apostelgeschichte*, zu der wir nun übergehen, bietet den stärksten Beweis dafür, daß es in den ältesten Zeiten des Urchristentums eine Erklärung der Person und des Werkes Jesu gegeben hat, die wir mit einem etwas ungenauen Ausdruck als Christologie des *Ebed Jahwe*, oder vielleicht korrekter als „Paidologie“ bezeichnen könnten. Wir können sogar noch weiter gehen und behaupten, daß dies wahrscheinlich die älteste christologische Lösung ist, von der wir wissen. Vor allem beweist die Erzählung von der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen (Act. 8, 26 ff.), daß Jesus im 1. Jh. explizit mit dem *Ebed Jahwe* identifiziert worden ist, und daß sich offenbar die Erinnerung daran lebendig erhalten hat, daß Jesus selbst seine göttliche Mission auf diese Weise verstanden hat¹).

Abgesehen von dieser Erzählung gibt es jedoch in der Apostelgeschichte andere Stellen, die zwar nicht ein eigentliches Zitat aus dem Jesajabuch enthalten, die aber für unsere Frage doch äußerst wichtig sind. Jesus erhält hier ganz offen den Titel *Ebed Jahwe*, griech.: παῖς τοῦ θεοῦ, was in LXX die Übersetzung des von Deuterojesaja gebrauchten Ausdrucks ist. Es handelt sich um vier Stellen, und es ist wichtig, daß sich alle vier im gleichen Abschnitt, nämlich in den Kapiteln 3 und 4, finden, und daß Jesus in keinem andern Buch des Neuen Testaments als παῖς τοῦ θεοῦ bezeichnet wird²). Er erscheint unter diesem Titel zuerst in Act. 3, 13, wo auf Jes. 52, 13 verwiesen ist; dann im gleichen Kapitel (3, 26), wo es sich wirklich um einen christologischen Titel handelt. Hier heißt Jesus „Pais“, so wie man später geläufig sagen wird „Jesus Christus“.

¹) Hier kommen auch die Stellen der Apostelgeschichte in Betracht, wo Jesus im Anschluß an Jes. 53, 11 als δίκαιος bezeichnet wird: Act. 3, 14; 22, 14; besonders 7, 52 (vgl. J. JEREMIAS, ZNW 34/1935, S. 119).

²) Gegen R. BULTMANN, Theologie des NT., 3. Aufl. 1958, S. 53; E. SCHWEIZER, op. cit. (siehe oben S. 56, Anm. 8), S. 47. 83, ist mit H. W. WOLFF, op. cit., S. 86 ff., zu betonen, daß gerade der Zusammenhang hier ganz auf Deuterojesaja hinweist. So auch J. JEREMIAS, ZNW 34/1935, S. 119.

Ebenso gewinnt man an den beiden weiteren Stellen (4, 27. 30) deutlich den Eindruck, daß $\pi\alpha\tilde{\iota}\zeta$ fast in der Art eines *terminus technicus* gebraucht ist, der die Tendenz hat, zum Eigennamen zu erstarren, wie dies bei der Bezeichnung Christus der Fall sein wird. Das aber bestätigt die Existenz einer sehr alten Christologie, auf Grund deren Jesus *Ebed Jahwe* genannt wurde. Sie verschwindet in der Folgezeit, aber sie muß in die allerälteste Zeit hinaufreichen, da der Verfasser der Apostelgeschichte ihre Spuren gerade im ersten Teil seines Buches erhalten hat.

Leider wissen wir nichts Genaues über diese christologische, oder besser gesagt: paidologische Lehre. Der Zusammenhang jedoch, in den die Apostelgeschichte diese alte Bezeichnung stellt, erlaubt uns vielleicht zu erraten, in welchem Kreis der Urgemeinde der Gebrauch dieses Titels verbreitet gewesen sein mag. Es ist wohl kein Zufall, daß von den vier genannten Stellen, die als einzige im Neuen Testament die Bezeichnung Jesu als $\pi\alpha\tilde{\iota}\zeta$ enthalten, zwei in einer Rede stehen, die dem Apostel *Petrus* zugeschrieben wird, die zwei anderen in Gemeindegebeten, die in Anwesenheit des Petrus gesprochen werden. Die Apostelgeschichte selber, die 28 Kapitel umfaßt, gebraucht an keiner anderen Stelle diesen Ausdruck. Es ist vielleicht nicht allzu gewagt, daraus den Schluß zu ziehen, der Verfasser habe möglicherweise die präzise Erinnerung daran bewahrt, daß es der Apostel *Petrus* gewesen ist, der mit Vorliebe Jesus als den „leidenden Gottesknecht“ bezeichnet hat. Mit Sicherheit beweisen läßt sich diese Hypothese natürlich nicht. Aber sie würde jedenfalls durchaus in Einklang stehen mit allem, was wir sonst von Petrus wissen. Nach Mk. 8, 32 ist gerade er es, der in Caesarea Philippi kein Verständnis für die Notwendigkeit des Leidens Jesu gezeigt und ihn beiseite genommen hatte: „Das widerfahre dir nicht!“, so daß ihn Jesus, welcher in ihm den gleichen Versucher sah, der ihn schon einmal von seinem Wege hatte abbringen wollen, zurückweisen mußte: „Zurück, Satan!“ Wir begreifen, daß der gleiche Apostel, der dann nach 1. Kor. 15, 5 als erster den Auferstandenen sah, von da an im Lichte der Auferstehung auch als erster gerade die Notwendigkeit des Leidens und Sterbens Jesu verkündigt hat, wovon er zu Lebzeiten seines Meisters nichts hatte wissen wollen, ja daß er Leiden und Tod Jesu geradezu zum Zentrum seiner Erklärung des irdischen Werkes Jesu gemacht hat¹⁾.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, auch an die Tatsache zu erinnern, daß der *erste Petrusbrief* mit ganz besonderer Betonung die Stellen aus dem Jesajabuch zitiert, die sich auf den *Ebed Jahwe* beziehen (vgl. 1. Petr. 2, 21 ff.). Diese Feststellung behält ihren Wert für unser Problem ganz unabhängig von der Frage, ob dieser Brief echt ist

¹⁾ Auch der Rückblick auf die Verleugnung Jesu durch Petrus legt dies nahe. Siehe O. CULLMANN, *Petrus*, 2. Aufl. 1960, S. 63 ff.

oder nicht. Denn auch wenn er *nicht* von Petrus stammt, so hätte doch der anonyme Verfasser, der ihn dem Petrus zuschrieb, genau wie der Verfasser der Apostelgeschichte Kenntnis davon gehabt, daß Petrus mit Vorliebe den Begriff des leidenden Gottesknechts auf Jesus angewandt hat.

Wenn PAPIAS mit seiner Notiz recht hat, daß die dem Markusevangelium zugrundeliegende mündliche Evangelientradition mit den Predigten des Petrus in Verbindung zu bringen ist, können wir noch einen Schritt weiter gehen. Wie wir gesehen haben¹⁾, versucht CHR. MAURER nachzuweisen, daß die Markustradition weitgehend durch den *Ebed-Jahwe*-Gedanken geformt ist. Könnte diese Tatsache nicht auf Petrus als Gewährsmann zurückgehen?

Zusammenfassend können wir also vermuten: Die Christologie des Apostels Petrus, wenn wir wirklich trotz der wenigen Nachrichten, die wir über das Denken dieses Apostels besitzen, diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, war sehr wahrscheinlich vom Begriff des *Ebed Jahwe* beherrscht. Er, der Jesus vom Wege des Leidens hatte abbringen wollen und der ihn im entscheidenden Augenblick der Leidensgeschichte verleugnet hatte, wäre demnach nach Ostern der erste gewesen, der die Notwendigkeit dieses Ärgernisses begriffen hätte. Er konnte dieser Überzeugung nicht besser Ausdruck verleihen als mit der Bezeichnung *Ebed Jahwe*, und dies um so mehr, als er wissen mußte, welch große Bedeutung Jesus selber den mit ihr zusammenhängenden Gedanken beigemessen hat. Die Folgezeit ist vielfach dem Paulus gegenüber ungerecht verfahren, indem sie ihn in den Schatten des Petrus stellte. Sind wir in *theologischer* Beziehung nicht vielleicht dem Petrus gegenüber ungerecht, wenn wir ihn in dieser Hinsicht in des Paulus Schatten stellen?

*

Das sehr hohe Alter des Titels „Jesus Gottesknecht“, der sehr bald in den Hintergrund gedrängt wurde, geht auch daraus hervor, daß er sich am längsten in den Dokumenten erhalten hat, die ihrem Wesen nach besonders altes Traditionsgut des Urchristentums bewahren, nämlich in den alten Liturgien. So lesen wir etwa in der alten römischen Gemeindeliturgie, die in 1. Klem. 59, 3— 61, 3 enthalten ist, zu verschiedenen Malen: „Jesus, dein Knecht“, oder in noch engerem Anschluß an die *Ebed-Jahwe*-Lieder: „durch Jesus Christus, deinen geliebten Knecht“ (59, 2. 3. 4). Ferner auch in den berühmten eucharistischen Gebeten der Didache: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock

¹⁾ Siehe oben S. 51, Anm. 3.

Davids, deines Knechts, den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht“ (Did. 9, 2); und: „wir danken dir für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Knecht“ (Did. 10, 2). Hier ist zu beachten, daß gerade *eucharistische* Gebete Jesus als „Pais“ bezeichnen. Sollte da nicht eine Erinnerung daran vorliegen, daß der entscheidende Augenblick, wo Jesus vor seinen Jüngern seine Aufgabe als die des leidenden Gottesknechts offen bezeichnet hat, der des letzten Abendmahles war? Wir haben gesehen, daß die dort von Jesus gesprochenen Worte nicht anders verstanden werden können.

Es ist nicht zufällig, daß wir die Bezeichnung „Pais“ für Jesus am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts nur noch in diesen Liturgien finden. Im übrigen ist sie um diese Zeit bereits verschwunden.

*

Wir haben noch eine letzte Frage zu stellen: Wie verhält sich der Apostel *Paulus* gegenüber dem *Ebed-Jahwe*-Begriff und seiner Anwendung auf Jesus? Der zentrale Platz, den der Tod Christi in seiner Theologie einnimmt, läßt zunächst vermuten, daß die Gleichsetzung Jesu mit dem „Gottesknecht“ des Deuterocesaja ihm ganz besonders am Herzen liegen sollte. In Wirklichkeit aber finden wir bei ihm nur die Bezeichnung Jesu als „Passah“ (1. Kor. 5, 7)¹), dagegen kaum direkte Zitate aus Jes. 53. Unmittelbar zitiert wird nur Jes. 53, 4, und zwar in Röm. 4, 25. Die Stelle 2. Kor. 5, 21 über den, der „keine Sünde kannte“, spielt deutlich auf Jes. 53, 6 an. Die in Röm. 10, 16 und Röm. 15, 21 zitierten Texte aus Jes. 52 werden dort auf die Missionspredigt, nicht auf das eigentliche Werk des Gottesknechtes bezogen. Wenn auch die genannten Stellen genügen, um zu beweisen, daß dem Apostel die Anwendung des Gottesknechtsbegriffs auf Jesus nicht unbekannt gewesen ist, so wird doch das Fehlen anderer Zitate aus den *Ebed-Jahwe*-Liedern, sowie das Fehlen des Titels *Pais* in seinen Briefen einer Erklärung bedürfen.

Zunächst ist aber zu beachten, daß trotz des Fehlens eigentlicher Zitate an den drei vielleicht wichtigsten christologischen Stellen der Paulusbriefe ohne Zweifel der *Gedanke* an das stellvertretende Leiden des Gottesknechts in betonter Weise verwertet ist (1. Kor. 15, 3; Phil. 2, 7 und Röm. 5, 12ff.).

In 1. Kor. 15, 3 handelt es sich um ein altes Bekenntnis, das nicht von Paulus selber geschaffen ist, sondern von dem er ausdrücklich bemerkt, er habe es „durch Überlieferung erhalten“. Die an erster Stelle erwähnte

¹) Siehe oben S. 71.

Aussage dieses wohl ältesten näher ausgeführten christlichen Credo¹⁾ lautet: „Christus ist gestorben für unsere Sünden nach der Schrift.“ Es besteht kaum ein Zweifel, daß mit der „Schrift“ an dieser Stelle Jes. 53 gemeint sein muß²⁾. Da Paulus hier ein ihm schon vorliegendes Bekenntnis der Urgemeinde aufnimmt, bestätigt es sich, daß jene Christologie des *Ebed Jahwe* bis in die älteste Zeit hinaufreicht, und daß nicht erst Paulus der Schöpfer der Lehre vom Sühnetod Christi gewesen ist.

Wenn E. LOHMEYERS These richtig ist, nach der wir in Phil. 2, 6—11 einen von Paulus zitierten alten Gemeindepсалm vor uns haben³⁾, so trifft eben dies auch für den zweiten der vorhin genannten grundlegenden christologischen Texte zu. Wir werden von ihm ausführlicher in unserm Kapitel über den „Menschensohn“⁴⁾ und dann noch einmal im Zusammenhang mit dem Kyriostitel⁵⁾ zu sprechen haben. Er ist jedoch schon hier zu nennen, denn sicher haben wir es auch an dieser Stelle mit dem *Ebed-Jahwe*-Gedanken zu tun, der auf Christi Erniedrigung innerhalb seiner Menschwerdung bezogen ist: μορφήν δούλου λαβών (V. 7). Hier ist *Ebed* mit δοῦλος übersetzt⁶⁾.

Wenn Paulus auch an diesen Stellen älteres Überlieferungsgut aufgreift, so hat er sich doch dessen Inhalt sicher ganz zu eigen gemacht. Das beweist der dritte der angeführten Texte: Röm. 5, 12ff., wo der Apostel keine ältere Formel wiedergibt, sondern seine christologische Lösung mit eigenen Worten formuliert. Hier sind wie in Phil. 2, 6ff. die beiden wichtigsten Begriffe, deren christologische Verwendung auf Jesus selbst zurückgeht: „Menschensohn“ und „Gottesknecht“, vereinigt, so wie sie bei Jesus vereinigt sind. Der Vers 19 zeigt deutlich, daß der Apostel an den „Knecht“ aus dem Jesajabuch gedacht hat: „durch den Gehorsam des Einen werden die Vielen als Gerechte hingestellt

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949, S. 18, 40, 48.

²⁾ Daß nur allgemein auf die Heilige Schrift als ganze verwiesen wäre (so noch J. HÉRING, La première Épître de S. Paul aux Corinthiens, *Comm. du Nouv. Test.*, 1949, S. 134f.), ist zwar möglich, aber nicht wahrscheinlich. Auch E. LICHTENSTEIN, Die älteste christliche Glaubensformel (*ZKG* 63/1950), S. 17ff., nimmt an, daß vor allem an Jes. 53 gedacht ist.

³⁾ E. LOHMEYER, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11 (*SB Heidelberg*, 1928); dazu J. HÉRING, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 159ff.

⁴⁾ Siehe unten S. 178ff.

⁵⁾ Siehe unten S. 223ff.

⁶⁾ Daß diese Übersetzung möglich ist, betont mit Recht E. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidssohn, 1945, S. 3ff. V. TAYLOR benutzt die Wendung μορφήν δούλου sogar als Beweis für seine Annahme, Paulus habe, obwohl ihm der *Gedanke* des leidenden Gottesknechts durchaus vertraut war, den *Titel* selber gemieden, weil er den Sklavennamen als Benennung seines Kyrios für unangemessen hielt. (Siehe V. TAYLOR, *The Atonement in the New Testament Teaching*, 2. Aufl. 1945, S. 65f.)

werden“; das ist eine Anspielung auf Jes. 53, 11: „Mein Knecht wird die Vielen gerecht machen.“ Vielleicht könnte man hier auch an das berühmte und umstrittene *ἱλαστήριον* aus Röm. 3, 25 erinnern.

Immerhin bleibt die Frage offen: weshalb bedient sich der Apostel nicht des Titels *παῖς*, um seinen Glauben an Jesus auszudrücken? Es hängt damit zusammen, daß diese Benennung vor allem das *irdische* Werk des fleischgewordenen Jesus erklärt, wie wir in unserm letzten Paragraphen sehen werden, daß sich aber die paulinische Christologie ebenso sehr für das Werk interessiert, das der als *Kyrios* zur Rechten Gottes erhobene Christus erfüllt.

Freilich heißt es auch in Jes. 52, 13: „Siehe mein Knecht wird Glück haben. Er wird emporsteigen, wird hochragend und erhaben sein“, und es ist vom Erstaunen der Völker und der Könige die Rede. Hier liegt jedenfalls ein äußerst wichtiger Anknüpfungspunkt für die christliche Auffassung, daß der *Ebed Jahwe* zugleich der Menschensohn ist, der auf den Wolken des Himmels kommen wird¹⁾. Näheres ist jedoch bei Deuterocesaja über sein zukünftiges Werk, das er sozusagen in der Herrlichkeit vollbringen wird, nicht ausgesagt, und das Wesentliche in den *Ebed-Jahwe*-Liedern bleibt ohnehin das stellvertretende Leiden des Gottesknechts, durch das es erst zu jener Herrlichkeit kommen wird. In neutestamentlicher Zeit ist es jedenfalls dieser Gedanke des Sühnetodes, den der *Pais-Ebed*-Name beim Hörer und Leser wachruft.

Deshalb aber kann er primär eben doch nur auf das irdische Werk Jesu Anwendung finden. Da jedoch Paulus Christus nicht anders als im Licht des Auferstehungsereignisses sieht, muß er sich zur Bezeichnung seines Werkes und seiner Person eines anderen Titels bedienen, und zwar desjenigen des *Kyrios*, der als der erhöhte Herr seine Gemeinde der Früchte seines Sühnetodes teilhaftig werden läßt und der zugleich seine Mittlerfunktion fortsetzt.

Aus dem gleichen Grunde treten sehr bald auch die Gedanken selbst, die mit der Gestalt des *Ebed Jahwe* verbunden sind, in den altchristlichen Schriften mehr und mehr zurück. Wir sahen bereits, daß sich der Titel nur in Liturgien noch einige Zeit erhalten hat. Allerdings begegnen wir öfters Zitaten aus Jes. 53, die mit Jesus in Verbindung gebracht werden²⁾. Es kommt ihnen jedoch keinerlei zentrale Bedeutung zu, und es ist auch nicht der spezifisch christologische Gedanke des *Ebed Jahwe*, der in den Zitaten, etwa bei den apostolischen Vätern, im Vordergrund steht.

¹⁾ H. W. WOLFF, op. cit., S. 31, betont im Anschluß an G. VON RAD, Zur prophetischen Verkündigung Deuterocesajas (*Verk. u. Forschung*, 1940, S. 62), daß bei Deuterocesaja nur von der *Erhöhung aus* über das Leiden und Sterben des Gottesknechts gesprochen ist.

²⁾ Siehe dazu H. W. WOLFF, op. cit., S. 108ff.

So findet sich z. B. ein sehr langes Zitat aus Jes. 53 in 1. Klem. 16. Alle wichtigen Abschnitte des Kapitels 53 sind hier zusammengestellt und auf Jesus bezogen. Sie sollen jedoch weniger Person und Werk Jesu erklären, als vielmehr die Christen in Korinth zur gleichen Demut auffordern, die Jesus geübt hat. „Denn“, so heißt es da, „Jesus gehört den Demütigen, nicht denjenigen, die sich über seine Herde erheben. Das Szepter der göttlichen Majestät, Christus, hat sich nicht mit Gepränge, Prahlerei und Hochmut offenbart, obwohl er die Möglichkeit dazu gehabt hätte, sondern voller Demut, wie es der Heilige Geist vorausgesagt hatte . . . (folgt Zitat aus Jes. 53, 1 ff. über die äußere Gestalt und die Verachtung, der der *Ebed* ausgeliefert ist)“. Am Ende des Zitats fügt der Verfasser hinzu: „Ihr seht, meine Geliebten, welches Vorbild uns gegeben ist. Denn wenn der Herr so demütig war, was sollen wir dann tun, die wir durch ihn seiner Gnade unterworfen worden sind?“ — Hier handelt es sich also gerade nicht um eine eigentlich christologische Verwendung des *Ebed-Jahwe*-Begriffs. Dem Verfasser ist lediglich an dem Schriftbeweis für einen Charakterzug Jesu gelegen, für seine Demut.

Im Barnabasbrief finden wir eine wichtigere Stelle. Immer wieder vergleicht der Verfasser dieses Schreibens Jesus mit dem Opfer, das die Juden für die Versöhnung darbringen (Vgl. Barn. 7, 6; 8, 1). In Kap. 5, 2 verbindet er damit den Hinweis auf den *Ebed Jahwe* und zitiert Jes. 53. Aber auch diese Stelle steht innerhalb des Barnabasbriefes isoliert da.

*

Wir können nun die Ergebnisse folgendermaßen zusammenfassen:

1. Das Judentum hat im neutestamentlichen Zeitalter den Namen des *Ebed Jahwe* zwar mit dem des Messias in Zusammenhang gebracht; in einigen (vielleicht esoterischen) Kreisen mag sogar auch die Vorstellung eines leidenden Messias aufgekommen sein. Dagegen fehlt aber im *offiziellen* jüdischen Messianismus der Hauptgedanke der *Ebed-Jahwe*-Lieder, das stellvertretende Leiden und der Sühnetod.

2. Jesus hat sich selbst den *Titel Ebed Jahwe* als Selbstbezeichnung *nicht* beigelegt; wohl aber hat er nach den Synoptikern, wie auch nach dem Johannesevangelium den Gedanken des stellvertretenden Leidens und Todes, sowie den Gedanken des durch den *Ebed Jahwe* wiederhergestellten Bundes zwischen Gott und seinem Volk auf sich bezogen. Wahrscheinlich hat er die Überzeugung, auf diese Weise sein irdisches Werk erfüllen zu müssen, im Augenblick seiner Taufe gewonnen.

3. Das Urchristentum hat die Erinnerung daran bewahrt, daß Jesus selbst das Bewußtsein besaß, das Werk des *Ebed Jahwe* zu verwirklichen. Im Johannesevangelium finden wir für Jesus die Bezeichnung „Lamm Gottes“, deren aramäisches Äquivalent auch „Knecht Gottes“ bedeutet. In Act. 3 und 4 wird der Titel $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, griechische Übersetzung für *Ebed Jahwe*, als wirklicher christologischer Titel verwendet. Dieser Gebrauch setzt eine sehr alte Christologie voraus, die ganz auf dem

Gedanken des *Ebed Jahwe* aufgebaut war. Sie scheint im besonderen die Christologie des Apostels Petrus gewesen zu sein. Die Gestaltung der mündlichen Evangelientradition, besonders die Passionsüberlieferung ist von ihr möglicherweise beeinflußt worden.

4. Bei Paulus nimmt Jesu Sühnetod eine zentrale Stelle ein. Allerdings verwendet er den Titel *Ebed Jahwe* nicht. Die beiden wichtigsten christologischen Texte (1. Kor. 15, 3; Phil. 2, 6 ff.), nach denen Jesus die Aufgabe des Gottesknechts erfüllt, hat er aus alter Gemeindefradition übernommen und sich zu eigen gemacht. In Röm. 5, 12 ff. sind die auf den *Ebed Jahwe* und sein Sühnewerk bezüglichen Gedanken ebenfalls verwertet.

5. Obwohl es sich um eine der ältesten und wichtigsten christologischen Lösungen handelt, die sogar auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann, tritt sie schon sehr bald in den Hintergrund. Nur in liturgischen Texten der Didache und in dem Gemeindegebet des 1. Klemensbriefes begegnen wir noch dem Titel $\pi\alpha\tau\epsilon\rho\varsigma$ in der Anwendung auf Jesus. Daß er so bald verschwunden ist, mag mit einer Schranke zusammenhängen, auf die wir schon im Hinblick auf Paulus hingewiesen und von der wir nun noch näher zu sprechen haben.

§ 4. Die Auffassung von Jesus als dem *Ebed Jahwe* als Lösung des christologischen Problems im Neuen Testament

Wir erinnern uns einmal, daß der christologische Begriff des endzeitlichen Propheten sich zwar auf die irdische Laufbahn Jesu, wie sie im Neuen Testament dargestellt ist, anwenden läßt, aber auch da schon nur *eine* Seite dieses Werkes, nämlich die Lehr- und Heiltätigkeit Jesu, ausreichend beschreibt; zum andern, daß jener Begriff sich nicht auf die gegenwärtige und zukünftige Funktion Jesu ausdehnen läßt. Da die mit der Bezeichnung *Ebed Jahwe* gegebene Erklärung im Neuen Testament selbst vorliegt, d. h. keine von ihm nicht akzeptierte und nur weitergegebene Volksmeinung darstellt, wie dies beim Prophetenbegriff der Fall ist, so können wir von vornherein annehmen, daß hier unsere Wertung vom Neuen Testament aus positiver ausfallen muß, um so mehr, als Jesus selbst sein irdisches Werk auf diese Weise verstanden hat.

Was dieses irdische Werk betrifft, so wird durch den Begriff des *Ebed Jahwe* wirklich das zentrale christologische Geschehen in einer dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis durchaus adäquaten Weise erfaßt. Denn der Sühnetod Jesu ist nicht nur die zentrale Tat in Jesu *irdischem* Leben, sondern im gesamten Heilsgeschehen von der Schöpfung an bis

zur Neuschöpfung am Ende der Zeiten. Insofern ist die *Pais*-Christologie als eine entscheidend wichtige Lösung des neutestamentlichen christologischen Problems anzusehen: Jesus ist hier als derjenige verstanden, der das entscheidende Werk des gesamten Heilsplanes im entscheidenden Augenblick ausgeführt hat. Das Prinzip der ganzen neutestamentlichen Heilsgeschichte findet hier seinen klassischen Ausdruck. Man könnte höchstens einwenden, daß die Wortverkündigung des irdischen Jesus nicht berücksichtigt ist. Abgesehen von den Evangelien steht aber diese Seite der Tätigkeit Jesu auch in den übrigen Schriften des Neuen Testaments im Hintergrund, oder sie ist im Versöhnungswerk als dessen Ankündigung impliziert gedacht. Wir können also schließen, daß Person und Werk des *historischen* Jesus durch den Begriff des *Ebed Jahwe* in einer dem neutestamentlichen Christuszeugnis durchaus entsprechenden Weise bezeichnet werden.

Was Jesu *gegenwärtige* und seine *zukünftige* Funktion betrifft, so steht zwar eine solche Verlängerung des Wirkens des *Ebed Jahwe* nicht im Vordergrund der alttestamentlichen Gottesknechtgestalt. Immerhin ist eine solche Funktion vorgesehen, und gerade das zentrale Lied über das Leiden des *Ebed* ist eingeleitet durch die Vorschau auf eine Zeit, wo der Knecht „emporsteigen“ wird, „hochragend und erhaben“ sein wird (Jes. 52, 13); und am Ende heißt es, daß er „Nachkommen sehen und lange leben wird“ (Jes. 53, 10), und daß er „erben soll unter den Großen“ (Jes. 53, 12). Eine Fortsetzung seines *Werkes* ist allerdings damit nicht gegeben. Es handelt sich dabei wohl eher um einen Epilog. Aber alles, was das Neue Testament über Christi gegenwärtige Herrschaft aussagt, *kann* doch hier anknüpfen. Während es zum *Wesen* des Propheten der Endzeit gehört, daß ihm nur vorbereitender Charakter zukommt, hat das durch den *Ebed Jahwe* vollbrachte Werk selbst schon Entscheidungscharakter und bringt die Erlösung, bezeichnet also die zentrale Wendung im Heilsgeschehen. Daher kann von hier aus die Linie sowohl nach rückwärts, als auch nach vorn weiter ausgezogen werden. Wenn auch die vom *Ebed Jahwe* vollbrachte Tat als *irdische Tat* sich selbst genügt, so weist sie doch auf Grund dieses Entscheidungscharakters auf die Konsequenzen hin, die jenseits der Zeit des irdischen Jesus liegen. Das bedeutet aber, daß der Begriff des *Ebed Jahwe* sehr wohl mit anderen verbunden werden kann, die das Werk des *gegenwärtigen*, des *wiederkehrenden* oder des *präexistenten* Christus betonen.

Es ließe sich daher im Prinzip durchaus denken, daß die Bezeichnung „Jesus *Pais*“ sich als Ausdruck für die neutestamentliche Lösung des christologischen Problems durchgesetzt hätte. Denn von der urchristlichen Wertung des Heilstodes Christi als des zentralen Heilsfaktums aus wäre es sehr wohl möglich gewesen, das gegenwärtige und zukünftige

Werk Christi als in diesem Titel eingeschlossen zu betrachten. Ja, man kann sogar sagen, daß dies der urchristlichen Theologie, ihrem Geschichts- und Zeitverständnis, nach welchem der Tod Christi die Mitte der gesamten Heilszeit darstellt, in besonders glücklicher Weise entsprochen hätte. Wenn trotzdem die *Pais*-Christologie so bald verschwunden ist, dann hängt dies damit zusammen, daß der *gegenwärtige* Christus doch in unmittelbarer Weise das Leben der urchristlichen Gemeinden bestimmt hat, so daß sie ihren Glauben an Jesus stärker in Beziehung zu den mit dem gegenwärtigen „Herrn“, dem *Kyrios* zusammenhängenden Gedanken setzten. Obwohl das in der historischen Vergangenheit vollbrachte Werk Jesu im urchristlichen *Denken* weithin die zentrale Stelle behielt, so bedeutete der Glaube an die Folgen dieses Werkes, d. h. an den zur Rechten Gottes erhöhten *Kyrios* und seine Herrschaft über die Kirche und die Welt, für das alltägliche *Leben* des Christen und der Gemeinde doch mehr als jene Tat selber, auf der das gegenwärtige Mittleramt des *Kyrios* beruht. Man betete zu dem *gegenwärtigen* Herrn, und auch im „Brotbrechen“ der Urgemeinde dominierte die Freude über seine Gegenwart über die Erinnerung an seinen Tod. Von daher ist es zu verstehen, daß trotz der zentralen Bedeutung, die dem Tode Christi in der Theologie auch weiterhin beigemessen wurde, doch der Titel *Ebed Jahwe* als solcher zurücktreten mußte.

Trotzdem verdient diese christologische Bezeichnung größere Beachtung in der modernen Theologie, als ihr gewöhnlich zuteil wird; nicht nur, weil sie eine der ältesten Antworten auf die Frage darstellt: wer ist Jesus?, sondern weil sie auf Jesus selbst zurückgeht, und wir daher von ihr aus dem Geheimnis des Selbstbewußtseins Jesu am nächsten kommen. In dieser Hinsicht wäre es wohl sogar richtiger, von einem „*Paisbewußtsein*“ Jesu zu sprechen, als von seinem „*Messiasbewußtsein*“. Wir werden aber bald in einem der folgenden Kapitel sehen, daß für Jesus noch ein weiterer Begriff grundlegend ist, daß also auch für ihn selbst der *Ebed*-Begriff nicht ausreicht, um sein ganzes Werk zu umfassen. Deshalb hat er sich selbst mit einem anderen Titel bezeichnet, mit dem er allerdings gleichzeitig die Gedanken des *Ebed Jahwe* verknüpft hat: dem des *Menschensohns*.

Zunächst aber haben wir noch von einer weiteren neutestamentlichen Bezeichnung zu sprechen, die sich in erster Linie auf das *irdische* Werk Jesu bezieht; die allerdings erst nach seinem Tode aufgekommen ist und auch nur in gewissen Kreisen dazu gedient hat, die christologische Frage zu lösen: Jesus der Hohepriester.

3. KAPITEL

JESUS DER HOHEPRIESTER

(ἀρχιερέως)

Der Begriff des Hohenpriesters in seiner Anwendung auf Jesus steht in enger Verbindung mit dem des leidenden Gottesknechts. Ja, in gewisser Beziehung könnte man in ihm sogar eine Variante dieses letzteren sehen. Trotzdem aber ist es angezeigt, ihm ein besonderes Kapitel zu widmen; denn einerseits hat seine Anwendung auf Jesus im Urchristentum eine ganz andere Entwicklungsgeschichte, andererseits enthält er Aspekte, die dem *Ebed-Jahwe*-Begriff fernliegen. Wir werden sehen, daß es sich hier um eine komplexere christologische Auffassung handelt als bei der vom Propheten und vom Gottesknecht, da sie sich nicht ausschließlich auf das Werk des irdischen Jesus bezieht.

Nach heidnischen Parallelen haben wir hier im Gegensatz zu den in den folgenden Kapiteln zu untersuchenden Titeln nicht zu fragen.

§ 1. Der Hohepriester als Idealfigur im Judentum

Der Hohepriester ist eine wesentlich jüdische Gestalt. Trotzdem könnte es so scheinen, als sei es überflüssig, dem Hohenpriester im Judentum hier einen besonderen Paragraphen zu widmen, wie wir dies bei den meisten anderen christologischen Titeln zu tun Anlaß haben. Der erwartete jüdische Erlöser scheint zunächst nicht die Züge des Hohenpriesters zu tragen. Und doch gibt es im Spätjudentum Spuren, die eine Verbindung von Messiaskönig und Hohempriester nahelegen. Zunächst sind in diesem Zusammenhang die Spekulationen zu erwähnen, die sich an den mysteriösen König Melchisedek von Gen. 14, 18ff. und Ps. 110, 4 anschließen.

In Gen. 14, 13—24 wird erzählt, wie Abraham seinen Neffen Lot aus den Händen Kedor-Laomers, des Königs von Elam, und seiner Verbündeten befreit. Als Abraham aus der Schlacht zurückkehrt, geht Melchisedek ihm entgegen und segnet ihn, und Abraham gibt ihm den zehnten Teil der Beute. Über diesen geheimnisvollen König Melchisedek,

vor dem Abraham sich auf diese Weise erniedrigt hatte, erzählt die Genesisgeschichte sonst nichts. Seine Person hat deshalb schon früh die Phantasie der Juden angeregt.

In dem berühmten, von den Christen immer wieder zitierten Ps. 110 lesen wir in V. 4: „Du wirst Priester nach der Ordnung Melchisedeks sein.“ Die Worte richten sich in diesem Psalm an den König, auf den die hohepriesterlichen Funktionen jener höheren Ordnung übertragen werden. Der Psalm setzt als äußeren Rahmen das Thronbesteigungsfest des Königs voraus¹). Wie der mysteriöse König aus der kananäischen Urzeit zugleich Priester war, so soll der neue König wiederum ein Priestertum versehen, das weit über allem empirischen Priestertum steht, ein Priestertum, das nicht vergeht, sondern ewig ist. Wenn nun hier vom Idealpriestertum des Königs die Rede ist — eine übrigens dem ganzen Alten Orient geläufige Vorstellung —, andererseits aber dem Messianismus die Königsideologie zugrunde liegt, so sind damit die Ansatzpunkte für eine messianische Ausrichtung der Gestalt des Hohenpriesters gegeben.

Wenn in Mk. 12, 35ff. Jesus den Psalm 110 zitiert, um zu zeigen, daß die Davidsohnschaft des Messias problematisch ist, so muß dabei vorausgesetzt sein, daß der in Ps. 110 angeredete König, der zugleich Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks sein soll, auf den *Messias* zu deuten ist²). Dem entspricht auch die Auffassung der LXX. Freilich finden wir hierfür in den rabbinischen Texten vor der zweiten Hälfte des 3. nachchristlichen Jh.s. keinen Beleg³). Aber das mag damit zusammenhängen, daß das Judentum aus Gründen der antichristlichen Polemik die Tendenz hatte, die Gestalt des Melchisedek abzuwerten⁴).

Weil er in Gen. 14, 19 an erster Stelle Abraham und dann erst Gott nennt, wird ihm das Hohepriesteramt genommen und auf Abraham übertragen (*Ned.* 32b; *Sanh.* 108b⁵). Im Traktat *Abot R. Nat.* 34 wird der Messias ausdrücklich dem Hohenpriester übergeordnet. Hier heißt es sinngemäß: Du Messias bist ein Fürst über Melchisedek hinaus und deshalb bei Gott beliebter als dieser messianische Hohepriester Melchisedek.

Zur Zeit Jesu muß nicht nur der Psalm 110 bereits messianisch aus-

¹) Vgl. H. SCHMIDT, Die Psalmen, 1934, S. 203; A. WEISER, Die Psalmen (*ATD*), 1950, S. 459ff. — Über das Verhältnis von Melchisedek und Zadok vgl. H. H. ROWLEY, Melchizedek and Zadok (*Festschr. f. A. BERTHOLET*, 1950, S. 461ff.).

²) Diese Feststellung behielte auch dann ihren Wert, wenn, wie R. BULTMANN, *Gesch. d. synopt. Tradition*, 4. Aufl. 1958, S. 145f., annimmt, die Stelle Mk. 12, 35ff. wirklich Gemeindebildung wäre, was allerdings wenig wahrscheinlich ist (siehe unten S. 133).

³) STR.-BILLERBECK, *Kommentar* Bd. IV, S. 452. — Siehe überhaupt zum Folgenden den ganzen Exkurs: Der 110. Psalm in der altrabbinischen Literatur, Bd. IV, S. 452ff.

⁴) Siehe dazu M. SIMON, Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende (*RHPR* 17/1937, S. 58ff.).

⁵) Siehe STR.-BILLERBECK, Bd. IV, S. 453f.

gelegt worden sein, sondern es müssen darüber hinaus schon im Judentum Spekulationen verbreitet gewesen sein, die Melchisedek selber, wenn nicht mit dem Messias, so doch mit andern eschatologischen Gestalten identifiziert haben. Das 7. Kapitel des Hebräerbriefes sowie spätere patristische Versuche, in Melchisedek den Typus Christi zu erblicken, setzen eine jüdische Tradition über die eschatologische Verwertung des Priesterkönigs voraus. So wird er in einem allerdings späten Midrasch zum Hohenlied¹⁾ fast zum messianischen Mittler. Andererseits erscheint zuweilen *Elia redivivus* gleichzeitig als Prophet und als Hoherpriester der Endzeit²⁾. Er kann auch die Züge des als Idealmensch vorgestellten Adam annehmen, wie er in gewissen Adamspekulationen begegnet³⁾; oder aber es kommt vor, daß ein endzeitlicher Priester als *Kohen zedek* selbständig neben Elia erscheint⁴⁾. Ferner ist auf PHILO hinzuweisen, der den Logos mit Melchisedek gleichsetzt und ihn „Priester Gottes“ nennt⁵⁾.

Wenn wir bei den Kirchenvätern von gnostisch-christlichen Melchisedekspekulationen hören⁶⁾, so mögen hier ältere jüdische Motive mit gnostischen verschmolzen sein. Jedenfalls wird E. KÄSEMANN⁷⁾ recht haben, wenn er eine vor dem Hebräerbrief liegende Melchisedekspekulation teils jüdischen, teils christlich-gnostischen Ursprungs annimmt, die den Hohenpriester mit Gestalten der Urzeit und Endzeit, wie Sem, dem Erzengel Michael, dem Urmenschen, Adam, Metatron gleichsetzte⁸⁾.

Hier ist sicher auch der „Lehrer der Gerechtigkeit“ der Qumran-Sekte

¹⁾ Midr. Hohel. (100b); vgl. Pesiq. 51a.

²⁾ Siehe J. JEREMIAS, Art. „Ἡ(ε)λας“ (*ThWNT* Bd. 2, S. 934f.); auch STR.-BILLERBECK, Bd. IV, S. 462f.

³⁾ Siehe F. J. JEROME, Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief, 1920.

⁴⁾ STR.-BILLERBECK, Bd. IV, S. 463f. — Dies erinnert an den „Lehrer der Gerechtigkeit“ der Qumran-Sekte, der ja auch Priester ist. Siehe unten S. 85 und 117.

⁵⁾ Leg. alleg. III, 79; De congr. erud. 99.

⁶⁾ AMBROSIIUS, De fide III, 11; HIERON., ep. 73; EPIPHANIUS, Haer. 55, 5; 67, 3. 7. Bei HIPPOLYT, Refut. VII, 36; X, 24 und anderen ist sogar von „Melchisedekianern“ die Rede, die Melchisedek über Christus stellten. Vgl. dazu G. BARDY, Melchisédec dans la tradition patristique (*Revue Biblique* 1926, S. 496ff.; 1927, S. 25ff.).

⁷⁾ E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk, 3. Aufl. 1959, S. 130.

⁸⁾ Siehe über die Melchisedek-Spekulationen außer den schon Genannten M. FRIEDLÄNDER, Melchisédec et l'épître aux Hébreux (*Rev. des Etudes Juives* 1882, S. 188ff.; 1883, S. 186ff.); G. WUTTKE, Melchisedek, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese (*BZNW*), 1927; H. STORK, Die sogenannten Melchisedekianer, 1928; H. W. HERTZBERG, Die Melchisedektraditionen (*Journ. of the Palestine Oriental Society* 1928, S. 169ff.); O. MICHEL, Art. „Melchisedék“ (*ThWNT* Bd. 4, S. 573ff.); id., Der Brief an die Hebräer, 1949, S. 160. Vgl. dazu auch J. JEREMIAS in *ThBl* 1937, S. 309; weitere Literatur bei C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux, II, 1953, S. 213f.

zu nennen. Er trägt einerseits endzeitliche Züge, andererseits ist er, wie der Habakukkommentar zeigt, Priester¹). Man wird auch auf die Testamente der 12 Patriarchen hinweisen können, vor allem auf *Test. Lev.* 18, wo das Aufstehen eines „neuen Priesters“ geweissagt wird²). Wenn DUPONT-SOMMERS These richtig ist, so hätten wir in diesem „neuen Priester“ sogar den „Lehrer der Gerechtigkeit“ selber zu sehen³). Wie dem auch sei, sowohl die Qumrantexte (Sektenregel 1 QS 9, 11 und 1 QSa 2, 12ff.) als auch die Damaskusschrift (12, 23; 14, 19; 19, 10; 20, 1) und die Testamente der 12 Patriarchen (Rub. 6, 7ff., Sim. 7, 2 u. ö.) unterscheiden zwischen einem priesterlichen und einem politisch-königlichen Messias, einem Messias aus Levi und einem aus Juda, dem „Messias Aarons“ und dem „Messias Israels“, wobei der priesterliche dem königlichen übergeordnet ist⁴). Wichtig ist, daß hier die Identifizierung des Hohenpriesters mit dem Messias vollzogen ist.

Wir kommen zu dem Schluß, daß bereits das Judentum von einem idealen Priester weiß, der in der Endzeit als der einzig wahre Priester das jüdische Priestertum erfüllen soll. Der jüdische Priestergedanke mußte früher oder später zu dieser Erwartung führen. Der Hohepriester ist ja auf Grund seines Amtes der eigentliche Mittler zwischen Gott und seinem Volk, und nimmt so von vornherein eine göttliche Hoheitsstellung ein. Schon in der Gegenwart besaß das Judentum im Hohenpriester einen Menschen, der das Bedürfnis des Volkes nach göttlicher Mittlerschaft im kultischen Rahmen befriedigen konnte. Je weniger aber die Wirklichkeit des empirischen Priestertums den hohen Erwartungen entsprach, desto weniger konnte es ausbleiben, daß die Hoffnung auf das Ende, wo alle Dinge ihre Erfüllung finden sollen, auch den Begriff des Priesters in sich aufnahm und daß so die Gestalt eines endzeitlichen, vollkommenen Hohenpriesters immer näher an den Messias heranrückte.

Dies aber hat zur natürlichen Folge, daß der erwartete Hohepriester nicht nur positiv die Erfüllung allen Priestertums darstellt, sondern daß er vor allem die Unzulänglichkeiten des empirischen Hohenpriesters

¹) II, 8; K. ELLIGER, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer, 1953, S. 168.

²) Siehe auch 8, 11—18. — J. JEREMIAS führt im *ThWNT* Bd. 2, S. 934, Anm. 30, noch eine Reihe weiterer Stellen an, deren Grundstock er mit Recht für vorchristlich hält.

³) A. DUPONT-SOMMER, Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer morte, 1953, S. 63ff. In diesem Zusammenhang mag noch erwähnt werden, daß M. FRIEDLÄNDER in dem oben erwähnten Aufsatz (s. o. S. 84, Anm. 8) der *Revue des études juives* bereits die Vermutung ausgesprochen hatte, die Spekulationen über Melchisedek und sogar die Sekte der Melchisedekianer hätten ihren Ursprung in der Essenersekte.

⁴) K. G. KUHN, Die beiden Messias Aarons und Israels (*NTS* 1/1955, S. 168ff.) und E. STAUFFER, Probleme der Priestertradition (*Theol. Lit. Ztg.* 1956, Sp. 135ff.). Siehe unten S. 107 Anm. 1, und S. 117.

überwinden muß. So wird seine Aufgabe auch und gerade im *Gegensatz* zu derjenigen des vergänglichen Hohenpriesters bestimmt. Das ist wichtig für die Übertragung des Begriffs auf Jesus.

§ 2. *Jesus und der Hohepriestergedanke*

Ist es möglich, von Jesu eigener Einstellung zum hohepriesterlichen Gedanken im christologischen Sinne zu sprechen? Man könnte versucht sein, diese Frage als abwegig ganz zu unterdrücken und sofort zum Begriff des Ἰησοῦς ἀρχιερέως im Urchristentum überzugehen.

In der Tat scheint es zunächst ausgeschlossen, daß Jesus sich hohepriesterliche Funktionen habe zuschreiben können, wenn wir an seine Stellung zum Tempel denken. Wenn auch der Akt der Tempelreinigung zunächst einmal nur eine Säuberung, nicht die Beseitigung des Tempels zum Ziele hatte, so gibt es doch Worte Jesu, die darüber hinaus deutlich den Tempelkult selber in Frage stellen. Darauf weist eine Aussage wie Mt. 12, 6: „Hier ist mehr als der Tempel“; und jenem Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels, das im Prozeß Jesu eine Rolle spielt, und das nach den Synoptikern (Mk. 14, 58 par.) als „falsches Zeugnis“, nach dem Johannesevangelium (2, 19) dagegen in leicht geänderter Form als von Jesus selber gesprochenes Wort angeführt wird, liegt wohl sicher ein Ausspruch Jesu über das Verschwinden des Tempels zugrunde. In der johanneischen Interpretation dieses Wortes (Joh. 2, 21) erscheint Jesus geradezu als der, welcher an die Stelle des Tempels tritt.

Ob Jesus wirklich schon selbst seine Aufgabe so aufgefaßt hat oder nicht, auf jeden Fall war er der Überzeugung, mit seinem Kommen, das das Ende einleitet, werde der Tempelkult nicht einfach weitergehen wie vorher, und so muß er wohl auch dem Fortbestehen des hohepriesterlichen Amtes gegenüber kritisch eingestellt gewesen sein. Wenn wir in den Evangelien auch hauptsächlich von seiner Polemik gegen die Pharisäer hören, so darf daraus auf keinen Fall geschlossen werden, daß er etwa der Priesterpartei der Sadduzäer näher gestanden hätte. Die synoptischen Berichte vom sogenannten Prozeß Jesu, so sehr sie auch von Tendenzen der Urgemeinde beeinflußt sein mögen, haben zweifellos die richtige Erinnerung daran bewahrt, daß die Feinde Jesu, die seinen Tod wollten, vor allem in Priesterkreisen zu suchen sind, was in Joh. 11, 47 festgehalten ist.

Aus der kritischen Einstellung Jesu zum Priestertum darf nun aber gerade nicht gefolgert werden, er könne deshalb den Gedanken des Hohenpriesters nicht in seine Auffassung von der ihm gestellten Aufgabe aufgenommen haben. Wir haben gesehen, daß sich im Gegenteil schon

im Judentum Kritik am empirischen Priestertum und Glaube an ein ideales Priestertum geradezu bedingen. Wenn in Ps. 110 der König als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks angesprochen ist, so wird er damit dem empirischen Hohenpriester nicht nur übergeordnet, sondern ihm zugleich fast als Gegenspieler, als Konkurrent gegenübergestellt.

Somit läßt schon diese Erwägung es nicht ausgeschlossen erscheinen, daß Jesus selbst in diesem Sinne zwar nicht den *Titel*, aber doch gelegentlich den *Gedanken* eines idealen Hohenpriesters „nach der Ordnung Melchisedeks“ auf sich bezogen hat.

Wir können jedoch noch weiter gehen. Denn wir haben zwei Worte Jesu, in denen er ausdrücklich den Psalm 110 auf den Messias bezieht. Es handelt sich zunächst um das schon erwähnte Gespräch über den Davidsohn (Mk. 12, 35 ff. par). Hier zitiert er selber diesen Psalm, der, wie wir noch sehen werden¹⁾, für die gesamte urchristliche Theologie unendlich wichtig geworden ist und häufiger als alle anderen alttestamentlichen Stellen im Neuen Testament angeführt wird. Die Erklärung des Psalms, die Jesus in Mk. 12, 35 ff. gibt, gehört nun freilich zu den schwierigsten Jesusworten, die in den Synoptikern überliefert sind. Daß Jesus damit die Davidsohnschaft für sich ablehnt, ist keineswegs sicher. Man hat sich auch gefragt, ob er überhaupt von sich spreche, oder nur eine allgemeine Aussage über den Messias mache, ohne sie auf sich zu beziehen. Wir werden später noch darauf zurückkommen und sehen, daß der Schlüssel zur Deutung vielleicht in Mk. 3, 33 zu suchen sein könnte²⁾. Jedenfalls ist BULTMANN'S Vermutung³⁾, es handle sich um Gemeindebildung, nicht sehr wahrscheinlich, da schwerlich anzunehmen ist, man habe Jesus ein Wort zugeschrieben, das gerade vom Standpunkt der Gemeintheologie aus so große Schwierigkeiten bereiten mußte. Dann ist allerdings gerade auch im Hinblick auf die besondere Ausrichtung in der Deutung des Psalms anzunehmen, daß Jesus von sich selbst spricht. In diesem Falle wäre es aber für sein Selbstbewußtsein von besonderer Wichtigkeit, daß er diesen Psalm, wo der messianische König als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks erscheint, auf sich bezieht. Wir hätten dann damit zu rechnen, daß Jesus der Gedanke, er habe auch das wahre Priestertum zu erfüllen, nicht fremd gewesen ist.

Die zweite Stelle, an der Jesus den Psalm 110 zitiert, ist eindeutiger und erhöht den Wahrscheinlichkeitsgrad der eben genannten These. Es geht um die Antwort Jesu an den Hohenpriester in Mk. 14, 62. Hier stellt er Dan. 7 mit Ps. 110 zusammen: „Ihr werdet den Menschensohn

¹⁾ Siehe unten S. 229f.

²⁾ Siehe unten S. 133.

³⁾ Vgl. Gesch. d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 145f.

zur Rechten der Macht sitzen sehen und kommen mit den Wolken des Himmels.“ Das „Sitzen zur Rechten“ ist unlöslich mit dem Gedanken an den Priesterkönig „nach der Ordnung Melchisedeks“ verbunden. Hat es nicht tatsächlich etwas zu bedeuten, daß Jesus ein Wort, das vom ewigen Hohenpriester handelt, gerade in diesem Augenblick auf sich bezieht, wo er vor dem jüdischen Hohenpriester steht und von ihm über seinen Messiasanspruch befragt wird? Er sagt dann damit, daß sein Messiasstum nicht dasjenige des irdischen Messias ist, ja daß er auf der irdischen Ebene sich auch nicht die Rolle des vor ihm stehenden irdischen Hohenpriesters zuschreibt, sondern daß er der himmlische Menschensohn und der himmlische Hohepriester sein will. Diese Antwort ist dann parallel derjenigen, die er im Johannesevangelium dem Pilatus über sein Königtum erteilt, das nicht von dieser Welt ist (Joh. 18, 36). Vor dem irdischen Herrscher betont er, daß sein Herrschertum nicht irdischer Art ist, vor dem irdischen Hohenpriester, daß sein Hohepriestertum nicht irdischer Art ist.

So betrachtet Jesus es als seine Aufgabe, das Priestertum zu erfüllen. Hier eröffnen sich Perspektiven, die für Jesu Selbstbewußtsein von weittragender Bedeutung sind. Jedenfalls ist es wichtig, daß die spätere christologische Erklärung, wie sie vor allem im Hebräerbrief vorliegt, in diesen beiden Zitaten des 110. Psalms durch Jesus einen Anknüpfungspunkt finden konnte.

§ 3. Jesus als Hoherpriester im Urchristentum

Wir haben hier zunächst vom Hebräerbrief zu sprechen. Ἀρχιερεύς, Hoherpriester, ist nicht der einzige christologische Titel, der Jesus in diesem Schreiben beigelegt wird. Vielmehr finden wir ihn hier auch als Kyrios, Herr, und vor allem als υἱὸς τοῦ θεοῦ, als Gottessohn bezeichnet. Im Vordergrund steht jedoch der Hohepriester Jesus, und der ganze Brief handelt von ihm.

Der Titel μεσίτης Mittler, ein *terminus technicus* der Rechtssprache, wo er den Schiedsrichter oder auch den Bürgen bezeichnet, stellt nur eine Variante zum Begriff des Hohenpriesters dar. Es ist daher nicht nötig, daß wir ihm ein besonderes Kapitel widmen. Er begegnet uns gerade auch im Hebräerbrief (8, 6; 9, 15; 12, 24); ferner in 1. Tim. 2, 5.

Im Zentrum des Hebräerbriefes steht das 7. Kapitel. Hier wird Jesus im Anschluß an Gen. 14 und an den von ihm selbst zitierten Ps. 110 definiert als der wahre Hohepriester; die Handhabe dafür bietet der Schriftbeweis. Während andere Christen damals mit dem Alten Testament zu beweisen suchten, daß Jesus der von den Juden erwartete

Messias sei, bemüht sich der Verfasser des Hebräerbriefs zu zeigen, daß Jesus die Funktion des jüdischen *Hohenpriesters* in absoluter Weise erfüllt, daß das hohepriesterliche Amt im Judentum nur vorübergehenden, unvollkommenen Charakter hat, daß es aber gerade in seiner Unzulänglichkeit über sich hinausweist.

Die Argumentation des 7. Kapitels beruht auf einer typologischen Auslegung des Alten Testaments, die sich, wie wir bereits feststellten¹⁾, an eine wohl schon vorhandene jüdische Tradition über Melchisedek anschließt²⁾. Der Verfasser sucht im Alten Testament selbst einen Hinweis auf den mehrfach hier hervorgehobenen Gedanken, daß das Priestertum des alten Bundes nichts „Letztes“ ist, sondern durch ein endgültiges Priestertum des neuen Bundes ersetzt werden muß. Seine neue Lösung besteht darin, daß er dieses in Jesus Christus verwirklicht sieht: Er ist *der* Priester im absoluten und endgültigen Sinn, die Erfüllung allen Priestertums. Jesus als *der* Hohepriester macht in seiner Einzigartigkeit und Einmaligkeit alle anderen Hohenpriester überflüssig.

Im Anschluß an jene genannte jüdische Tradition findet der Verfasser dieses absolute, wir können sagen: *erfüllte* Priestertum Jesu schon im Alten Testament vorgebildet, eben in der rätselhaften Gestalt des Melchisedek von Gen. 14, die uns bereits beschäftigt hat. Wir haben hier keine ausführliche Exegese von Hebr. 7 zu geben. Wohl aber ist es wichtig, daß wir uns mit der auf Melchisedek bezüglichen Spekulation des Verfassers in ihren großen Umrissen vertraut machen. Wir werden uns allerdings davor hüten müssen, uns in der Darstellung der Christologie des Hebräerbriefs auf diese Figur zu beschränken, die als *Typos Christi* in der alten Kirche die christliche Phantasie besonders beschäftigen wird, nachdem man bereits im Judentum viel über sie nachgedacht hatte.

Zunächst stellt der Verfasser des Hebräerbriefs mit Hilfe verschiedener Argumente, die uns vom exegetischen Standpunkt aus etwas willkürlich erscheinen, die Verbindung von Melchisedek zu Jesus her. Dann bemüht er sich, die Überlegenheit dieses auf Jesus hinweisenden Priesterkönigs über die Leviten, die Priester des alten Bundes, zu beweisen. Er argumentiert dabei folgendermaßen: Der Ahnherr der Leviten, d. h. des jüdischen Priesterstammes, ist Levi. Nun war aber Levi ein Nachkomme Abrahams. Nach der jüdischen Theorie über die Nachkommenschaft, die der Verfasser sich zu eigen macht, existierte er bereits in den „Lenden“ Abrahams, und was Abraham begegnete, ist infolgedessen auch ihm,

¹⁾ Siehe oben S. 84.

²⁾ G. SCHILLE, *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes* (ZNW 46/1955, S. 81ff.) nimmt auf Grund des Wechsels von *ἱερεύς* und *ἀρχιερεύς* die Benutzung einer *christlichen* Tradition an.

dem Levi, begegnet. Daß Abraham in Gen. 14 von Melchisedek den Segen empfangen hat, zeigt seine Unterordnung unter Melchisedek; denn der, welcher segnet, ist dem überlegen, der gesegnet wird. Folglich müssen Levi und das ganze israelitische Priestertum, das ja auf Levi zurückgeht, dem Melchisedek untergeordnet sein. Melchisedek ist also der wahre Priester. Er segnet, und er erhält den Zehnten. Er ist *der* Hohepriester. Dieses wahre Priestertum aber hat in Christus seine Verwirklichung gefunden: er ist *endgültig* der wahre Hohepriester, der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dieser ganzen, uns besonders in den Einzelheiten oft seltsam anmutenden Argumentation, die man schon als einen Midrasch zu Gen. 14 und Ps. 110, 4 angesehen hat¹⁾, liegt der tiefe theologische Gedanke zugrunde, daß Jesus Christus als wahrer Hohepriester das alttestamentliche Priestertum nicht nur beseitigt, sondern in seiner Person *erfüllt* hat.

Der Begriff des Hohenpriesters liegt nicht sehr weit entfernt von dem des *Ebed Jahwe*, wenn wir uns daran erinnern, daß für diesen der freiwillige Charakter seines Opfers wesentlich ist. In der Umbildung, die der Verfasser des Hebräerbriefs dem alttestamentlichen Opferbegriff widerfahren läßt, steht gerade auch der freiwillige Charakter des von diesem Hohenpriester dargebrachten Opfers im Vordergrund: „Er hat sich selbst dargebracht“ (Hebr. 7, 27). Hier ist der Verfasser nicht mehr von jüdischer Spekulation über den Priester abhängig. Wenn *Jesus* als Hohepriester bezeichnet wird, dann *muß* sich der hohepriesterliche Gedanke mit dem des *Ebed Jahwe* verbinden. Der Hohepriester bringt in Ausübung seines Amtes Opfer dar; darin besteht seine Funktion. Jesus ist aber das Opfer selbst. Er ist zugleich der Opfernde und der Geopferte. Damit wird er notwendig zu dem *sich selbst Opfernden*.

Eine direkte Verbindung mit Jes. 53, 12 läßt sich aus Hebr. 9, 28 entnehmen, wenn es da heißt, Christus sei *ein* Mal geopfert worden, um „die Sünden vieler hinwegzunehmen“. Aus dem alttestamentlichen Hohepriesterbegriff stammt nur der Gedanke des von diesem Mittler zur Sühne der Sünden des Volkes dargebrachten Opfers als solchen. Der Gedanke der Selbstopferung ist dagegen im alttestamentlichen Hohepriesterbegriff nicht enthalten²⁾. In dieser Beziehung ist der *Ebed-Jahwe*-Titel geeigneter zum Ausdruck dessen, was nach dem Neuen

¹⁾ Siehe H. WINDISCH, Der Hebräerbrief (*Hdb. z. NT*), 2. Aufl. 1931, S. 59.

²⁾ Vereinzelt mag schon im Judentum der Gedanke eines priesterlichen Selbstopfers zur Sühne für andere aufgetaucht sein. Der Märtyrer Eleazar, der seinen Tod als Sühnopfer für seine Volksgenossen aufgefaßt haben will (4. Makk. 6, 29), ist Priester, und auch der mögliche Märtyrertod des „Lehrers der Gerechtigkeit“ der Qumran-Sekte erhält dadurch besonderes Gewicht, daß es der *Priester* ist, der hier sein Leben hingibt. Im Grunde allerdings hängen diese Opfer mehr mit dem allgemeinen Gedanken einer Sühnewirkung der Leiden des Gerechten zusammen.

Testament Jesus selber und die Urgemeinde als Jesu Werk betrachtet haben. Erst durch die Verbindung des Hohepriesterbegriffs mit dem *Ebed-Jahwe*-Gedanken wird das Unzulängliche am jüdischen Hohepriesteramt überwunden.

Das Neue und Wertvolle, das mit dem jüdischen Begriff des Hohenpriesters aber doch in die Christologie hineinkommt, ist der Gedanke, daß Christus, gerade indem er sich selbst opfert, seine hohepriesterliche *Hoheit* bekundet; daß also die Passivität, die wir beim Opfer des Osterlamms festgestellt haben, hier noch radikaler beseitigt ist als im Begriff des *Ebed Jahwe*. Gerade indem Jesus sich opfert und die tiefste Erniedrigung auf sich nimmt, übt er die göttlichste Funktion aus, die man in Israel überhaupt kennt, nämlich die des hohepriesterlichen Mittlers. Daher die enge Verbindung des Gedankens des Hohenpriesters mit dem des „Sohnes Gottes“, wie sie im Hebräerbrief vorliegt! Die echt neutestamentliche Dialektik von tiefster Erniedrigung und höchster Majestät wird durch den Hohepriesterbegriff im Akt des Sühnetodes Jesu aufgewiesen, und darin liegt die große Bedeutung des christologischen Begriffs des Hohenpriesters Jesus. Zugleich wird hier deutlich, daß Jesus auf diese Weise alles alttestamentliche Priestertum erfüllt und damit beseitigt.

So betont der Verfasser in Hebr. 10, 1 ff., daß das Blut von Rindern und Böcken die Sünden nicht wegnehmen kann. In dem wahren hohepriesterlichen Werk, so wie es Jesus vollbracht hat, wird der Hohepriester mit dem Opfer selber in eins gesetzt.

In der Ausgestaltung, die der Hebräerbrief dem Hohepriesterbegriff gibt, kommt aber noch ein weiterer Punkt hinzu. Als Hohepriester bringt Jesus die Menschheit zu ihrer „*Vollkommenheit*“, indem er selbst „vollkommen“ wird. Hier tritt also neben die Aufgabe der Sühne, und durch sie, eine weitere Zielsetzung und Wirkung des von Christus erfüllten Hohepriesterberufs. Der Bund mit Gott wird hier in der Weise wiederhergestellt, daß die Menschheit „vollkommen“ gemacht wird. Die Vokabel τέλειος und die mit ihr zusammenhängenden Ausdrücke spielen eine wichtige Rolle in der Christologie des Hebräerbriefs, und wir kommen mit ihnen zuweilen ganz in die Nähe des Menschensohnbegriffs. Da es die Aufgabe des Hohenpriesters ist, Mittler zwischen Gott und Mensch zu sein, so stellt die Verwirklichung des vollkommenen Menschen die Krönung seines Werkes dar. Dem entspricht der Umstand, daß die mit τέλειος zusammenhängenden Begriffe zugleich auf die *Vollkommenheit* und auf die *Vollendung* gehen¹⁾.

¹⁾ C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux, II, 1953, S. 39 u. ö. bringt das τελειοῦν des Hebräerbriefs daher mit dem johanneischen Kreuzeswort τετέλεσται (Joh. 19, 30) zusammen.

Mit Recht wird in den Kommentaren der kultisch-sakrale Charakter der hier gemeinten „Vollkommenheit“ betont. In diesem Zusammenhang erscheint der Ausdruck in der Mysteriensprache, und auch in LXX hat er geradezu die Bedeutung „weihen“¹⁾. Gewiß ist in einem Zusammenhang wie dem unsern, wo die Gestalt des Hohenpriesters im Mittelpunkt steht, von dieser kultischen Bedeutung auszugehen. Wenn man aber dann jeden Gedanken an eine *sittliche Vollkommenheit* oder an ein sittliches Reifen auszuschalten sucht, oder nur von einem „ethisch neutralen“ Begriff sprechen möchte²⁾, so wird eine solche Deutung dem Reichtum der Christologie des Hebräerbriefts zweifellos nicht gerecht. Einerseits lautet die Aussage, daß Jesus Christus vom Vater vollkommen gemacht wird (Hebr. 2, 10; 5, 9; 7, 28), andererseits, daß der Hohepriester Jesus Christus seine Brüder vollkommen macht (Hebr. 2, 10f.; 10, 14). In beiden Fällen ist die nur kultische Auffassung zu eng und stellt eine Verkürzung der Aussage dar³⁾. Wie sich der Hohepriesterbegriff in seiner Anwendung auf Jesus überhaupt nur dergestalt erfüllt, daß das rein Kultische auf eine höhere Ebene übertragen wird, so muß notgedrungen auch der rein kultische Begriff des τελειοῦν, auf Jesus angewandt, den Sinn des sittlich Reif- und Vollkommenmachens mit einschließen, so wie es in einem wirklich *menschlichen* Leben Gestalt gewinnt: eben in Jesus, dem vollkommen gemachten Hohenpriester, und in den Brüdern, den von ihm vollkommen gemachten „Geheiligten“ (2, 11).

Ich kann die Ängstlichkeit vieler Theologen nicht teilen, die es nicht wagen, auch von einer „sittlichen“ Vollkommenheit Jesu zu sprechen, als ob damit automatisch ein Rückfall in die liberale Leben-Jesu-Betrachtung gegeben wäre. Der Verfasser des Hebräerbriefts hat, wie wir noch sehen werden, den Mut aufgebracht, wie vielleicht kein anderer Theologe der Urgemeinde in geradezu anstößig menschlichen Ausdrücken von Jesus dem Menschen zu sprechen, obwohl gerade er vielleicht stärker als jeder andere die Gottheit des Sohnes betont⁴⁾.

Um die Menschheit zu ihrer Vollendung zu führen, muß der Hohepriester selbst die verschiedenen Stadien eines menschlichen Lebens durchlaufen. Es ist richtig, daß dabei naturgemäß in erster Linie an die

¹⁾ Z. B. Ex. 29, 9ff. („die Hand füllen“); Lev. 4, 5. Siehe zum Begriff überhaupt außer den Kommentaren von WINDISCH und MICHEL zu Hebr. 5, 9 besonders den ausführlichen Exkurs bei C. SPICQ, op. cit., S. 214ff. Hier auch ausführliche Bibliographie.

²⁾ So etwa J. KÖGEL, Der Begriff τελειοῦν im Hebräerbrief (Theol. Studien f. M. KÄHLER, 1905, S. 35ff.).

³⁾ Mit Recht kommt dies bei H. WINDISCH, Kommentar (zu Hebr. 5, 9), S. 45, zum Ausdruck.

⁴⁾ Diese Seite kommt auch in dem sonst recht wertvollen Aufsatz von M. RISSI, Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr. 5, 7 und 8 (ThZ 11/1955, S. 28ff.) zu kurz.

Endphase dieses Lebens, an die Passion als „Vollendung“ gedacht ist. Aber im Zusammenhang mit der Betonung der notwendigen Menschlichkeit des Hohenpriesters geht der Blick hier doch auf das Leben Jesu in seiner *Gesamtheit*. Der Hohepriester muß durch dieses *ganze* Leben die τελείωσις verwirklichen, bis hin zum endgültigen Opfer seines freiwilligen Todes. Obwohl er unter völlig gleichen menschlichen Bedingungen gelebt hat wie wir, hat er als einziger ein Menschsein ohne Sünde zur Darstellung gebracht: „versucht in allen Dingen wie wir, *ohne Sünde*“ (Hebr. 4, 15).

An der schon vor und neben dem Hebräerbrief behaupteten Sündlosigkeit Jesu muß der Verfasser gerade vom Hohepriesterbegriff aus besonders interessiert sein. Er betont sie außer in Kap. 4, 15 auch in Kap. 7, 26 und 9, 14. Ebenso ist sie unmittelbar ausgesagt oder wenigstens vorausgesetzt in 2. Kor. 5, 21; 1. Petr. 1, 19; 2, 22; 3, 18; Joh. 7, 18; 8, 46; 14, 30. Auch die synoptischen Evangelisten werden von ihr überzeugt gewesen sein, da ja nach ihnen Jesus die Vollmacht besitzt, die Sünden anderer zu vergeben. Von Matthäus können wir mit Sicherheit behaupten, daß er eine Theorie der Sündlosigkeit Jesu gehabt haben muß; er hätte sonst nicht das Jesuswort von Mk. 10, 18: „Warum heißest du mich gut?“ abgeändert in: „Warum befragst du mich über das Gute?“ (Mt. 19, 17). Er hat offenbar die Frage von Mk. 10, 18 so verstanden, als werde dadurch die Sündlosigkeit Jesu in Frage gestellt, und darum hat er geändert. Hat er jene Frage damit richtig interpretiert? Sicher steht sie in einer gewissen Spannung zur Behauptung der Sündlosigkeit Jesu. Diese Spannung kann nur dann beseitigt werden, wenn bereits die „Schwachheit“, die ἀσθενεία, im Sinne der „Versuchbarkeit“, die der Hebräerbrief Jesus trotz seiner Sündlosigkeit zuschreibt, als nicht „gut“ angesehen wird. Es ist nicht ausgeschlossen, daß jedenfalls Markus dieses Wort, das er überliefert hat, obwohl er von Jesu Sündlosigkeit überzeugt gewesen sein wird, in dieser Weise gedeutet hat.

Daß Jesus „versucht“ wurde, ist ja ein stehender Zug der synoptischen Evangelientradition. Während aber Jesus dort die Versuchung — vielleicht mit Ausnahme der Gethsemaneszene — überhaupt nicht eigentlich an sich herankommen läßt, ist es bedeutsam, daß der Hebräerbrief gerade dadurch, daß er sie mit der Sündlosigkeit zusammen nennt, doch betonter die *Sündmöglichkeit* Jesu voraussetzt. Deshalb erhält schon von hier aus die Versuchbarkeit Jesu im Hebräerbrief ein viel stärkeres Gewicht als etwa in den Synoptikern, und wir werden sehen, daß an diesem Punkt die Menschlichkeit Jesu in unserem Schreiben weiter greift als in den Evangelien, und weiter als in irgendeiner anderen urchristlichen Schrift. Das hängt mit dem Gedanken zusammen, daß der Hohepriester nicht nur ganz in die Menschheit eingehen, sondern auch innerhalb der Mensch-

heit an allem Menschlichen teilhaben muß. Wenn wir an die starke Betonung der Versuchbarkeit Jesu denken, dann wird auch von hier aus klar, daß der Gedanke einer sittlichen „Vollendung“ im Begriff des τελειοῦν für unsern Verfasser durchaus nichts Anstößiges hat.

Umgekehrt wird nun aber auch durch die Verbindung mit der nachdrücklichen Hervorhebung der Versuchbarkeit Jesu die Behauptung seiner Sündlosigkeit eigentlich erst recht sinnvoll. Ohne wirkliche Versuchung hat der Satz, Jesus sei ohne Sünde gewesen, im Grunde keinen Sinn¹⁾. Die Unterschiedenheit Jesu von den anderen Menschen erhält im Hebräerbrief ihre ganze Bedeutung erst durch seine restlose Einreihung unter sie. Mit dem Begriff des Hohenpriesters ist die Dialektik aller Christologie in ihrer ganzen Schärfe gegeben.

Dank dieser Verbindung von Sündlosigkeit und Versuchbarkeit erscheint in Hebr. 4, 15 das „ohne Sünde“ weniger dogmatisch als an allen andern oben angeführten Belegstellen, obwohl auch hier der Gedanke an das makellose Opfertier, wie in 1. Petr. 1, 19 und Hebr. 9, 14, oder an den *Ebed Jahwe*, wie in 1. Petr. 2, 22, im Hintergrund steht. Die ganze Tragweite des „ohne Sünde“ können wir erst ermessen, wenn wir zuvor den Anfang jenes Satzes in Kap. 4, 15 lesen: „Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der mit unsern Schwächen nicht mitleiden könnte, vielmehr einen, der in allen Dingen gleichermaßen versucht worden ist wie wir.“ Diese Aussage über Jesu Menschlichkeit wird selten in ihrer ganzen ungeheuren Wucht gewürdigt. Die Behauptung, Jesus habe die gleichen Versuchungen zu bestehen gehabt wie wir, greift ja in der Tat außerordentlich weit. Denn hier ist offenbar nicht nur an die Versuchungsgeschichte gedacht, die wir aus den Synoptikern kennen und in der es sich um eine messianische Versuchung handelt, die nur dem Christus auferlegt werden konnte. Wenn es Hebr. 4, 15 mit Betonung heißt, er sei *in allen Dingen in gleicher Weise wie wir* versucht worden (πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα), so glaube ich, daß diese Aussage weit über die synoptische Versuchungsgeschichte und erst recht über die Versuchungen, denen Jesus durch seine Gegner in Lehrgesprächen ausgesetzt war (Mk. 8, 33; 12, 15; Joh. 8, 1 ff.), hinausgeht. Die zu πεπειρασμένος hinzugesetzten Worte sind so stark betont, daß sie eine Beschränkung auf die Versuchungsgeschichte und jene Versuchungen in den Lehrgesprächen geradezu ausschließen. Es handelt sich hier wirklich um jene allgemeine Versuchung, die mit unserer menschlichen Schwachheit zusammenhängt und der wir uns alle aus-

¹⁾ Ich vertrete hier also gerade die gegenteilige Ansicht von dem, was H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief*, 2. Aufl. 1931, S. 39, schreibt: „kann wirklich Sündlosigkeit im strengen Sinn von dem behauptet werden, der sich versucherischen Reizen gegenübergestellt sah genau wie wir?“

gesetzt sehen, allein auf Grund der Tatsache, daß wir Menschen sind. Das „gleich wie wir“ ist nicht nur formal, sondern inhaltlich gemeint.

Diese über die synoptischen Berichte hinausgehende Aussage des Hebräerbriefes stellt vielleicht die kühnste Behauptung des absolut menschlichen Charakters Jesu dar, die sich im Neuen Testament findet. Die kurze, aber folgenschwere Bemerkung ist geeignet, ein besonderes Licht auf das Leben Jesu zu werfen und unsere Blicke auf Aspekte dieses seines Lebens zu lenken, die wir nicht kennen, und die wohl auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht gekannt hat. Freilich müssen wir uns hüten, hier Stoff zu einem Roman suchen zu wollen, denn wir wissen nichts Präzises über diese Versuchungen *κατὰ πάντα*, und das einzige, was in christologischer Hinsicht in Betracht kommt, ist gerade die vom Hebräerbrief aufgestellte Behauptung als solche, daß Jesus in allen Dingen versucht worden ist wie wir selbst, aber ohne in Sünde zu fallen.

Die völlige Teilhabe des Hohenpriesters an der Menschlichkeit aller ist auch in Hebr. 2, 17 betont: „Deshalb mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester im Dienst vor Gott, um die Sünden des Volkes zu sühnen; denn weil er gelitten hat und selbst versucht worden ist, vermag er denen zu helfen, die versucht werden.“

Der Gedanke an Jesu Schwachheit, die sich in seiner Versuchbarkeit zeigt, beherrscht auch den Anfang des 5. Kapitels, und hier erwähnt der Verfasser nun eine konkrete Versuchung (5, 7f.): „In den Tagen seines Fleisches hat er Gebete und flehentliche Bitten mit lautem Geschrei und Tränen vor den gebracht, der ihn vom Tode erretten konnte, und er ist erhört worden aus seiner Angst und hat, obwohl er der Sohn war, an dem, was er litt, den Gehorsam gelernt.“ Daß hier wirklich an Gethsemane gedacht ist, scheint mir immer noch bei weitem das Nächstliegende zu sein¹). Die Ausdrücke „Schreien“ und „Weinen“ sind so konkret, daß sie auf ein bestimmtes Ereignis gehen müssen, wo Jesus um die Errettung vom Tode gefleht hat. Auf die Situation von Golgotha paßt diese Beschreibung trotz des Kreuzeschreis nicht. Es kann sich nur um die wirkliche, große Versuchung Jesu in Gethsemane handeln, wo er noch die Möglichkeit hatte, einen andern als den ihm vorgezeichneten Kreuzesweg des Gehorsams zu gehen²).

Dann begreife ich aber nicht recht, wie man sich angesichts der beiden Übersetzungsmöglichkeiten von *εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*, „erhört

¹) So auch J. HÉRING, *L'Épître aux Hébreux (Comment. du Nouv. Test.)*, 1954, ad loc. Dagegen M. RISSI, op. cit., S. 39. — In meiner Arbeit: *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, 1962, habe ich gerade auch im Blick auf diese Stelle aus dem Hebräerbrief das Moment der Angst Jesu besonders unterstrichen.

²) Siehe O. CULLMANN, *Der Staat im NT.*, 2. Aufl. 1961, S. 28.

aus seiner Angst“ oder „erhört auf Grund seiner Gottesfurcht“ für die zweite entscheidet¹⁾. Der ganze Zusammenhang drängt doch für εὐλάβεια den Sinn von „Angst“ auf²⁾. Gerade das ist ja die Versuchung, eben darin zeigt sich die ἀσθένεια Jesu, daß er Angst hat, banal menschliche Angst zu sterben! Und er ist erhört worden, denn er hat die Angst überwunden, wenn er betet: „nicht wie ich will . . .“.

Diese Verse sind christologisch von ungeheurer Wichtigkeit. Hier ist keine Spur von Doketismus vorhanden. Jesus ist wirklich Mensch gewesen, und nicht nur ein als Mensch verkleideter Gott. Der Verfasser gebraucht Wendungen, die beweisen, daß in seinen Augen die Angst, welche der versuchte Jesus durchmachte, noch furchtbarer war, als die Beschreibung der Evangelien uns ahnen läßt. Zur Gethsemaneszene, wie wir sie aus den Evangelien kennen, ist nach dem Hebräerbrief also noch hinzuzufügen, daß Jesus in seiner Todesangst laut schrie und weinte. Er hat den Tod nicht wie ein resignierter Stoiker als einen ganz natürlichen Übergang betrachtet, sondern als etwas Furchtbares, nicht Gottgewolltes, als den „letzten Feind“, wie Paulus es ausgedrückt hat (1. Kor. 15, 26³⁾).

Ob der Verfasser des Hebräerbriefes wirklich über eine von den uns bekannten Evangelien unabhängige Tradition verfügte, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Immerhin könnte er auch an anderer Stelle auf präzise, nur mündlich überlieferte Tatsachen aus dem Leben Jesu angespielt haben, so wenn er in Kap. 12, 3 schreibt: „Achtet auf den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich erduldet hat“, wobei freilich auch eine in den Evangelien erzählte Episode gemeint sein kann.

Die wichtigste Bestätigung für die hier vertretene Auffassung von der völligen Menschlichkeit Jesu bietet aber doch die Aussage, daß er den Gehorsam *lernte* (5, 8). Diese Wendung, deren verschiedene Umdeutungsversuche mir nicht gelungen zu sein scheinen, setzt eine innermenschliche Entwicklung seiner Person voraus. Das Leben Jesu wäre nicht ein wirklich menschliches, wenn sich nicht innerhalb seines Verlaufs eine *Entwicklung* aufzeigen ließe. Das ist übrigens auch an ganz anderem Ort im Neuen Testament deutlich gesagt: Lk. 2, 52: „Jesus nahm zu (προέκοπτεν) an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und bei den Menschen.“

¹⁾ Sieht man vom Zusammenhang ab, so sind freilich beide Übersetzungen möglich. O. MICHEL und C. SPIRO entscheiden sich in ihren Kommentaren für die zweite Übersetzung (bei beiden auch eine Übersicht über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle); ebenso M. RISSI, op. cit., S. 38. Dagegen übersetzen die Kommentare von H. WINDISCH (allerdings mit einem Fragezeichen) und J. HÉRING wie oben vorgeschlagen.

²⁾ Die viel zitierte Konjektur HARNACKS (Zufügung von οὐκ) ist weder gerechtfertigt noch notwendig, um den so übersetzten Text zu erklären.

³⁾ Nur wo auf diese Weise der Tod ernstgenommen wird, da wird auch die Auferstehung ernstgenommen. Siehe meine Arbeit Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten ? 1962, S. 31.

Von diesem ἔμαθεν in Hebr. 5, 8 fällt übrigens auch noch einmal Licht auf den schon behandelten Ausdruck τελειοῦν, der überdies gerade im nächsten Vers auftaucht. Parallel zu unserer Stelle vom „Erlernen“ des Leidensgehorsams heißt es in Kap. 2, 10, daß Jesus „durch Leiden hindurch zur Vollendung geführt“ wurde. Auch hier ist offensichtlich eine gewisse Entwicklung impliziert, die ihre Krönung nach einem ihr vorausgehenden Weg erst im Gehorsam des Sühneleidens findet. Diesen Gehorsam mußte Jesus „lernen“. Er mußte lernen, die Aufgabe des *Ebed Jahwe* bis zu ihrem Ende zu tragen. Der *Gehorsam* von Hebr. 5, 8 erinnert uns an den gleichen Ausdruck in Phil. 2, 8. Die dort mit μέχρι angezeigte Steigerung setzt übrigens auch eine gewisse Entwicklung innerhalb des Weges der Erniedrigung voraus: „gehorsam bis zum Tod“.

Für den Hebräerbrief steht nicht die *Menschwerdung*, sondern das *Menschsein* Jesu im Vordergrund. Darin besteht das eigentliche hohepriesterliche Amt. Die Frage nach dem *Cur deus homo* ist im Hebräerbrief einzig und allein vom Gedanken des Hohenpriesters aus beantwortet: dieser muß mitleiden *mit den* Menschen, um *für sie* leiden zu können.

Der Gedanke einer *innermenschlichen Entwicklung Jesu* ist vielen Theologen noch unerträglicher als der einer sittlichen Vollkommenheit¹). Sie sehen auch hier das Gespenst des mit Recht berüchtigten liberalen Jesusbildes auftauchen. Aber mit dem Hebräerbrief die letzte Konsequenz aus der *Menschwerdung* des Sohnes für sein *Menschsein* zu ziehen, heißt nicht, daß man *eo ipso* dem Irrtum des Psychologisierens verfallen ist. Statt jener unberechtigten Furcht nachzugeben, wäre es eher angebracht, sich vor einer andern Gefahr zu hüten: der des Docketismus, der von Anfang an bereits im Neuen Testament die Erzhäresie darstellt. Wer in seinem Glauben an Christus durch diese ganz menschlichen Züge angefochten wird, beweist damit, daß er das, was das Neue Testament „Glauben an Christus“ heißt, nicht verstanden hat. Denn dessen Wesen ist Glaube *trotz* des Skandalons der Menschlichkeit. Wir werden übrigens noch beobachten, daß gerade diejenigen neutestamentlichen Schriften, welche die Gottheit Christi am stärksten betonen, auch seine Menschheit besonders ernstnehmen. So findet sich ausgerechnet im Hebräerbrief auch die aller Kühnste Behauptung der Gottheit Christi, die einfach nicht mehr überboten werden kann: Hier wird der Sohn (Kap. 1, 10) direkt als Schöpfer der Erde und des Himmels angeredet.

So scheut sich der Verfasser des Schreibens auch keineswegs, Jesus *menschliche Eigenschaften und Haltungen im lobenden Sinne* zuzuschreiben. In Kap. 2, 17 hören wir, daß er ein „barmherziger und getreuer Hohepriester“ werden mußte; ja, in Kap. 12, 2 spricht er sogar von

¹) Siehe oben S. 92.

Jesu *Glauben*. Denn wenn er ihn hier „Anfänger und Vollender des Glaubens“ heißt, so ist nach der ganzen hohepriesterlichen Auffassung des Briefes damit beides gemeint: daß Jesus selbst geglaubt hat¹⁾, und daß er die Menschen zum Glauben an sein Werk gebracht hat.

Es gehört zur grundlegenden Lehre des Hebräerbriefes, daß der Hohepriester Jesus durch sein Menschsein unser Menschsein „heiligt“ und „vollendet“. Wir haben dies schon im Zusammenhang mit dem Begriff des τελειοῦν festgestellt. E. KÄSEMANN hat daher recht, wenn er an diesem Punkte eine Verbindung zur Gestalt des himmlischen Urmenschen herstellt²⁾. Als Parallele ist in der Tat hier der gnostische Mythos zu erwähnen, nach dem der Erlöser selbst erlöst wird und dadurch andern zum Führer wird.

Bevor wir jedoch die Entsprechung: Vollendung des Hohenpriesters — Vollendung der Brüder näher in Augenschein nehmen, gilt es zuvor noch einen Aspekt des hohepriesterlichen Werkes Jesu hervorzuheben, der trotz der genannten Parallele den Abgrund zwischen der Theologie unseres Verfassers einerseits, und aller Mythologie und Gnosis andererseits erkennen läßt: die *Einmaligkeit* des hohepriesterlichen Werkes, das ἐφάπαξ. Es steht in ausgesprochenem Gegensatz zu der Notwendigkeit, in der der alttestamentliche Priester sich vorfindet, nämlich sein Werk immer aufs neue wiederholen zu müssen. Gerade auch in dieser Beziehung *erfüllt* Jesus nicht nur das alttestamentliche Priestertum, sondern er *beseitigt* alle seine Unzulänglichkeiten.

Aus diesem Grunde rückt der Hebräerbrief das ἐφάπαξ so stark in den Vordergrund. Es geht darin um eine endgültige und entscheidende Tat, die gerade in ihrer Einmaligkeit den Menschen das Heil vermittelt. Dabei ist der Hauptgedanke der, daß sie vom Hohenpriester selbst nicht wiederholt wird. Im Hintergrund steht aber auch der Gedanke, daß sie von den Brüdern trotz der Solidarität des Hohenpriesters mit ihrer Menschlichkeit nicht wiederholt werden kann. „*Ein Mal*“ bedeutet hier „*ein für allemal*“. „Durch sein eigenes Blut ist er *ein Mal* in das Heiligtum hineingegangen und hat eine ewige Erlösung erlangt“ (Hebr. 9, 12); „*ein Mal* ist er am Ende der Zeiten zur Aufhebung der Sünden offenbar geworden“ (9, 26); „durch die Opfergabe des Leibes Jesu Christi sind wir geheiligt *ein für allemal*“ (10, 10). Auch in Kap. 10, 14 entspricht dem „*einmal*“ das „*für immer*“ (εἰς τὸ διηνεχές). Die historisch unwiederholbare Tatsache hat hier entscheidenden, unendlichen Heilswert. Was der Hohepriester Jesus auf der menschlichen Ebene vollbracht hat, ist daher das Zentrum allen Geschehens, die entscheidende Mitte der

¹⁾ Daß diese Erklärung mit zu berücksichtigen ist, wird auch durch das vorangehende Kap. 11 nahegelegt.

²⁾ E. KÄSEMANN, op. cit. (vgl. S. 84, Anm. 7), S. 90.

Zeiten. Alles kultische Geschehen ist von nun an konzentriert auf dieses historische Ereignis: auf das *einmal* gelebte menschliche Leben dieses Hohenpriesters mit der einen Krönung durch den Sühnetod, in dem es zur Vollendung gelangt.

Von hier aus ist christlicher Gottesdienst nur möglich unter vorbehaltloser Respektierung dieses ἐφάπαξ. Es ist zwar, wie ich schon früher¹⁾ bemerkt habe, nicht richtig, wenn protestantischerseits die römisch-katholische Messe als eine „Wiederholung“ der Opfertat Jesu bezeichnet wird. Katholische Theologen haben diese Interpretation immer abgelehnt und betont, es handle sich nur um eine „Gegenwärtigmachung“ der Tat Christi. Aber ist nicht auch damit bereits das ἐφάπαξ des Hebräerbriefes verletzt, insbesondere dann, wenn man diese Messe als ein „Opfer“ bezeichnet? Gerade das Opfer kann ja als solches nicht in der Weise gegenwärtig gemacht werden, wie dies in der katholischen Messe geschieht. Denn damit besteht die Gefahr eines Rückfalls auf die Stufe des alttestamentlichen Priestertums, wo der Hohepriester immer wieder neu das Opfer darbringen muß. Christlicher Kult im Sinne des „*ein Mal*“, das zugleich „*ein für allemal*“ bedeutet, ist nur möglich, wenn auch die leiseste Versuchung vermieden wird, jene zentrale Tat selbst zu „reproduzieren“, anstatt sie gerade als die in der Vergangenheit liegende göttliche Tat dort stehen zu lassen, wohin sie Gott, der Herr der Zeiten, gestellt hat: in jenem präzisen historischen Augenblick des dritten Jahrzehnts unserer Zeitrechnung. Was als gegenwärtiges Geschehen in unserem Gottesdienst wirksam wird, sind die heilsgeschichtlichen *Folgen* jener Sühnetat, nicht die Sühnetat selber. Der im Gottesdienst gegenwärtige Herr ist der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios der Kirche und der Welt, der auf Grund seiner einmaligen vollendeten Sühnetat nunmehr sein Mittlerwerk fortsetzt, der Auferstandene. Die Beziehung seiner Kreuzigung zur Feier des Abendmahles ist durch die Worte gekennzeichnet εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, „zu meinem Gedächtnis“, und das meint: zum Gedächtnis dessen, was ich vollbracht habe, und auf Grund dessen ich als der auferstandene Herr unter euch weilen werde.

Deshalb betont der Verfasser des Hebräerbriefes so stark, daß Jesus als Hohepriester einen *neuen Bund* mit Gott vermittelt hat. „Darum ist er Mittler eines neuen Bundes“ (9, 15); auch in Kap. 12, 24 heißt er διαθήκης νέας μεσίτης. In dieser Hinsicht verbindet sich das Amt des Hohepriesters auch wieder mit dem des *Ebed Jahwe*, dessen Funktion ja ebenfalls in der Wiederherstellung des Bundes mit Gott besteht.

Damit gelangen wir zur bleibenden Wirkung der einmaligen Tat auf die Gläubigen. Christus wird zum ἀρχηγός, zum Führer einer neuen Menschheit, zum Urheber (αἰτιος) des Heils für alle, die ihm gehorchen (Hebr. 5, 9). Die Entsprechung ist vollkommen: sie gehorchen Christus, so wie Christus selber dem Vater gehorcht hat. Wir haben bereits gesehen, daß er sie zu τέλειοι macht, so wie er selbst zum τέλειος geworden ist. Auf höherer Ebene macht er sie fähig, vor Gott hinzutreten, so wie der Priester des alten Bundes sie kultfähig gemacht hat. „Durch eine

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, Christus und die Zeit, 3. Aufl. 1962, S. 155.

einzigste Opfergabe hat er die, welche geheiligt werden, für immer zur Vollendung geführt“ (Hebr. 10, 14). Das τελειοῦν ist fast synonym dem ἁγιαζεῖν. So auch Kap. 2, 11: „denn sowohl der, welcher heiligt, als auch die, welche geheiligt werden, stammen alle von *einem* ab.“

In welcher Weise die Verbindung zwischen der einmaligen Tat Jesu und der Heiligung der zur Vollendung Geführten abgesehen vom Glauben des einzelnen zu denken ist, wird im Hebräerbrief nicht gesagt. Lediglich die Tatsache an sich wird als Wirkung festgestellt. Nach Analogie von Röm. 5, 12ff. wäre an einen Parallelismus zu derjenigen Verbindung zu denken, die zwischen Adam und der sündigen Menschheit besteht. Jedoch auch dort wird diese nur als Tatsache festgestellt und nicht erklärt¹⁾. Denn die von AUGUSTIN gegebene Erklärung ist im Neuen Testament nicht explizit vorhanden.

Bei der starken Betonung der Menschlichkeit Jesu, seiner hohepriesterlichen Solidarität mit uns, könnte man versucht sein, das Band in einer *Imitatio Christi* zu sehen. In der Tat weist ein Ausdruck wie ἀρχηγός in diese Richtung, und man mag schon leise Spuren des späteren christlichen Begriffs der „Nachahmung Christi“ im Hebräerbrief finden. Jedoch gerade das so stark in den Vordergrund gerückte ἐφάπαξ zeigt, daß eine Nachahmung Christi nach unserm Brief nur möglich ist, wenn *zuerst* einmal ausgemacht bleibt, daß wir Jesus *nicht* nachahmen können: er ist sündlos — wir nicht; er bringt das Opfer des Sühnetodes — wir sind dazu nicht fähig. Gerade die *entscheidende* Gehorsamstat, die unsere Vollendung bewirkt, können wir nicht nachahmen²⁾. So ist wie bei Paulus die Verbindung zwischen unserer Vollendung und der Vollendung des Hohenpriesters nur im Glauben an das ἐφάπαξ der hohepriesterlichen Tat zu sehen.

*

In Hebr. 6, 20 finden wir eine weitere Bezeichnung, die die Beziehung zwischen dem Hohenpriester und den Gläubigen kennzeichnet: πρόδρομος, Vorläufer. Damit kommen wir zu einem neuen Aspekt des hohepriesterlichen Werkes Jesu: dem des *Erhöhten*. Bisher haben wir davon gesprochen, daß Christus kraft seines menschlichen, durch den Tod vollendeten Lebens Urheber (ἀΐτιος, ἀρχηγός Hebr. 5, 9) des Heils für die Menschen geworden ist. Indem er aber „ins Innere hinter den Vorhang als Vorläufer“ eingeht, zieht er die Seinen nun auch in seine *Auferstehung* und ihre Folgen mit hinein. Gewiß ist dieser zweite Aspekt dem ersten

¹⁾ Siehe unten S. 174ff.

²⁾ Bei IGNATIUS V. ANTIOCHIEN können wir vielleicht schon das Mißverständnis feststellen, als sei der Märtyrer, der um Christi willen sein Leben läßt, dazu fähig.

völlig untergeordnet. Aus diesem Grunde haben wir das Kapitel über Jesus den Hohenpriester in die erste Gruppe der christologischen Erklärungen des Neuen Testaments eingereiht, die sich in erster Linie auf das irdische Werk Jesu beziehen. So heißt es parallel zu der eben genannten Stelle in Kap. 9, 12b, daß er „durch sein eigenes Blut *ein* Mal in das Heiligtum hineingegangen ist“. Aber dabei ist nun doch auch an den Akt der Auferstehung gedacht, und der Ausdruck *πρόδρομος* ist gar nicht weit entfernt von der Aussage, die wir bei Paulus¹⁾ und in der Johannesapokalypse²⁾ finden, Jesus sei durch seine Auferstehung *πρωτότοκος τῶν νεκρῶν* geworden. Der Zusammenhang zwischen Jesu Auferstehung und der unsern ist hier ähnlich, wie Paulus ihn in 1. Kor. 15, 12ff. beschreibt.

Der Ton liegt aber weiter darauf, daß der Hohepriester nunmehr im Heiligtum *bleibt* und hier sein Werk in der Gegenwart fortsetzt. Eben dies ist auch gemeint, wenn wir im Anschluß an Ps. 110, 4 die Aussage finden, er sei Priester *εἰς τὸν αἰῶνα*, in Ewigkeit (Hebr. 6, 20), *εἰς τὸ διηνεκές*, für immer (7, 3). „Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ ist gleichbedeutend mit „Priester in Ewigkeit“. In der zweiten Hälfte des 7. Kapitels bilden diese Ausdrücke „in Ewigkeit“, „für immer“, das Leitmotiv³⁾, das dem andern, dem „ein Mal“, *ἑφάπαξ*, entspricht. Jesus der Hohepriester erfüllt also ein doppeltes Amt: einerseits das der einmaligen Sühnetat; andererseits die Verlängerung dieses Werkes, die sich in Ewigkeit fortsetzt. Im Grunde ist es freilich nicht ein doppeltes, sondern ein und dasselbe Werk, denn alles ruht auf der einen Opfertat. „Dieser hat, weil er in Ewigkeit bleibt, das Priestertum als ein unwandelbares inne“ (Hebr. 7, 24). Hier ist dieses Priestertum als *ἀπαράβατος*, unvergänglich, gekennzeichnet. Auch die gegenwärtige Herrschaft Christi ist also als ein hohepriesterliches Werk betrachtet. Die Anschauung vom Hohenpriester erlaubt dem Verfasser, den Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen Werk und der einmaligen Tat so eng wie möglich darzustellen. „Daher kann er die, welche durch ihn zu Gott kommen, auch völlig erretten, weil er *immerfort* lebt, um für sie einzutreten“ (Hebr. 7, 25). Hier ist ganz deutlich ein Hohepriestertum gemeint, das Christus in der Gegenwart, seit der Auferstehung, *εἰς τὸ παντελές*, für immer ausführt und weiterführt.

Der Gedanke der priesterlichen Vermittlung ist an dieser Stelle (Hebr. 7, 25) im Hinblick auf das gegenwärtige Amt Christi in geradezu klassischer Weise formuliert, wenn diejenigen, denen diese Vermittlung zugute kommt, als *προσερχόμενοι δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ*, als „solche, die durch ihn

1) Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; vgl. 1. Kor. 15, 20: *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*.

2) Apk. 1, 5.

3) Vgl. auch Kap. 10, 13f.

zu Gott gelangen“, bezeichnet werden. Gewiß beruht auch diese Wirkung ganz auf Jesu in der Vergangenheit liegende Opfertat, aber hier ist eben an deren Fortsetzung gedacht, d. h. an das Werk, das der Hohepriester Jesus jetzt als der zur Rechten Gottes Erhöhte ausübt.

Worin besteht nun das Mittlerwerk, das Jesus Christus gegenwärtig für uns erfüllt? Der „immerfort Lebende tritt für uns ein“ (ἐντυγχάνειν, 7, 25); nach Kap. 9, 24 erscheint er „vor dem Antlitz Gottes für uns“. Mit anderen Worten: sein Werk besteht in der *Fürbitte* für die Seinen. Ein besonderer Ton liegt darauf, daß es eben der *gegenwärtige* Christus ist, der dieses Fürbittewerk vollbringt. Und hier nun finden wir die klassische Bezeichnung für den gegenwärtigen Christus: πάντοτε ζῶν (7, 25), der lebendige Christus¹). Das fürbittende Eintreten Christi, das auf Grund seines einmaligen Werkes *immer* wirkungskräftig ist, stellt einen echt hohepriesterlichen Akt dar. Als der in der Gegenwart „immerfort Lebende“ tritt er nicht mehr nur auf kollektive Weise für uns ein, wie er es durch seinen einmaligen Sühnetod getan hat; nein, im jetzigen Augenblick läßt er sein fürbittendes Eintreten jedem einzelnen zugute kommen. Wiederum sehen wir, wie beide Aspekte des hohepriesterlichen Amtes Jesu, der einmalige und der fortdauernde, aufs engste miteinander verbunden sind, und andererseits doch zwei *verschiedene* Seiten darstellen: „Jesus Christus *gestern und heute derselbe* . . .“ (Hebr. 13, 8).

Der lebendige Christus kann nur deshalb auch jetzt für uns eintreten, weil er derselbe ist, der auf Erden war, der Mensch gewesen ist, der in allen Dingen versucht wurde wie wir. Nur so kann er auch *heute* mit einem jeden von uns mitempfunden. Demnach bezieht sich die Notwendigkeit des Menschseins Jesu nicht nur auf seine einmalige Opfertat, sondern gerade auch auf sein gegenwärtiges Eintreten für uns. Der Gedanke, daß Christus auch gegenwärtig für uns eintritt, ist in christologischer Hinsicht außerordentlich wichtig und sollte auch in der Dogmatik stärker ausgewertet werden, als dies gewöhnlich geschieht. Wir werden sehen, daß es sich, gerade was diesen gegenwärtigen Aspekt des hohepriesterlichen Wirkens Christi betrifft, innerhalb des Neuen Testaments keineswegs um eine isolierte Auffassung des Hebräerbriefs handelt, sondern daß wir sie auch bei Paulus, und noch deutlicher in den Abschiedsreden des Johannesevangeliums finden.

Zunächst aber haben wir noch zu fragen, ob im Hebräerbrief vom Hohepriestertum Jesu aus auch eine Linie hinüberführt zu dem dritten

¹) Schon der alttestamentliche Ausdruck „der lebendige Gott“, der im Hebräerbrief öfter wiederkehrt (3, 12; 9, 14; 10, 31; 12, 22), weist darauf hin, daß Gott *ständig* handelt. — Während das Verbum ζῆν, auf Christus angewandt, in Kap. 7, 8 (wie in Lk. 24, 5 und Apk. 1, 18) stärker die Überwindung des Todes durch die Auferstehung betont, ist hier (Kap. 7, 25) an das beständige Weiterwirken Christi gedacht.

Aspekt des neutestamentlichen Werkes Jesu: *zum eschatologischen*. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dies sei nicht der Fall, und in der Tat ist nicht gerade betont davon die Rede, daß Jesus auch am Ende bei seiner Wiederkehr ein besonderes hohepriesterliches Amt ausüben werde. Immerhin haben wir in Hebr. 9, 28 eine Stelle, die beweist, daß der Verfasser des Hebräerbriefs auch diese Seite gesehen und nicht vernachlässigt hat: „So wird auch Christus, nachdem er *ein* Mal geopfert worden ist, um die Sünden vieler hinwegzunehmen, zum *zweiten* Mal ohne (Beziehung auf) Sünde denen erscheinen, die ihn zum Heile erwarten.“ Hier ist besonders der Ausdruck ἐκ δευτέρου von Interesse. Er weist deutlich auf die Wiederkehr Christi hin.

Zu Unrecht ist behauptet worden, das Neue Testament spreche nirgends von einer „Wiederkehr“ Jesu. An unserer Stelle ist eindeutig der Sache wie auch dem Wortlaut nach von einem „zweiten“ Kommen Jesu die Rede¹⁾.

Die Wendung ἐκ δευτέρου bezeichnet das eschatologische Werk des Hohenpriesters, so wie das ἐφάπαξ sein irdisches Werk, und der Ausdruck εἰς τὸ διηνεκές sein gegenwärtiges charakterisieren. Worin allerdings das im besonderen Sinne *hohepriesterliche* Werk Jesu am Ende der Zeiten besteht, ist nicht näher ausgeführt, sondern lediglich angedeutet mit den Worten „ohne (Bezug auf) Sünde“. Positiv mag zu ergänzen sein: im Hinblick auf unsere *Vollendung*. Im Augenblick der Vollendung, so lautet die Aussage, wird die Menschheit noch einmal des hohepriesterlichen Mittleramtes Jesu bedürfen. Wir haben gesehen, daß das Judentum den Begriff des idealen Hohenpriesters gerade im Zusammenhang mit der endzeitlichen Hoffnung konzipiert hat. So ist es nicht verwunderlich, daß der Hebräerbrief als dasjenige neutestamentliche Buch, das eine vollständige Christologie des „Hohenpriesters“ bietet, auch diese Seite des Mittlerwirkens berücksichtigt, bei der es darum geht, die Versöhnung der Menschheit mit Gott eschatologisch zu vollenden.

Wir konnten feststellen, daß der Begriff des Hohenpriesters, wie er im Hebräerbrief entwickelt ist, eine in jeder Hinsicht vollständige Christologie bietet. Alle drei grundlegenden Aspekte des Wirkens Jesu sind einbezogen: das einmalige irdische Werk (ἐφάπαξ), das gegenwärtige des Erhöhten (εἰς τὸ διηνεκές), und das des Wiederkehrenden (ἐκ δευτέρου); „Gestern“, „Heute“, „bis in die Äonen“ (Hebr. 13, 8). Man könnte höchstens beanstanden, daß in diesem Schema das Werk des *präexistenten* Christus nicht besonders berücksichtigt ist. Immerhin lassen sich, abgesehen von dem kühnen Satz in Kap. 1, 10, wo Christus als Schöpfer

¹⁾ Daß überhaupt ein Wiederkehren auf die Erde schon vor Christi Tod und Auferstehung dem jüdischen Denken geläufig war, beweist die früher erwähnte Anschauung von der Rückkehr des Propheten, insbesondere des *Eliä*. Siehe oben S. 15ff.

von Erde und Himmel erscheint, auch in der Melchisedek-Spekulation nach dieser Richtung hin wenigstens Ansätze finden. Andererseits hat aber der Verfasser des Hebräerbriefs neben den Hohepriesterbegriff mit besonderer Betonung einen anderen christologischen Titel gestellt, der gerade auch auf die Präexistenz Jesu hinweist: den Titel „Sohn Gottes“.

Darüber hinaus ist aber durch den Hohepriesterbegriff in einer dem neutestamentlichen Denken besonders entsprechenden Weise die Beziehung zum vorchristlichen, zum alttestamentlichen Heilsgeschehen gegeben. Christus ist hier die Erfüllung des ganzen alttestamentlichen Priestertums, so wie seine Person andererseits den Tempel ersetzt. Das Priesterwesen des alten Bundes ist nun überflüssig geworden. Er faßt in seiner Person die gesamte kultische Entwicklung des auserwählten Volkes zusammen. Das hat es zu bedeuten, wenn es bei Matthäus heißt (27, 51), daß im Augenblick des Todes Jesu der Vorhang im Tempel zerreißt: Der Evangelist muß daran gedacht haben, daß Jesus der Hohepriester ist, der jetzt ins Heiligtum eingeht.

So können wir die Christologie des Hohenpriesters unter den bisher untersuchten christologischen Anschauungen als diejenige bezeichnen, welche die neutestamentliche Auffassung von Jesus am vollständigsten und adäquatesten wiedergibt. Es ist an sich schon als ein großer Vorzug zu betrachten, daß hier alle drei Aspekte des Werkes Jesu berücksichtigt sind, wenn auch der dritte, Jesu Wiederkunft, nur erwähnt und nicht ausgeführt ist. Auch untereinander stehen die drei Aspekte in einem dem Gesamtzeugnis des urchristlichen Denkens entsprechenden gegenseitigen Verhältnis, insofern im Zentrum des hohepriesterlichen Werks die von Jesus vollbrachte irdische Opfertat steht, insofern aber andererseits das gegenwärtige Mittleramt des Hohenpriesters eine dem aktuellen Interesse der Gemeinde für den erhöhten Kyrios entsprechende Betonung erfährt.

*

Im Hebräerbrief liegt, wie schon erwähnt, die einzige *ausgeführte* Hohepriester-Christologie vor. Dagegen finden wir die hier entwickelten Gedanken auch in anderen Schriften des Neuen Testaments ausgesprochen oder zumindest angedeutet¹). So ist in der Johannesapokalypse

¹) G. FRIEDRICHS interessanter Versuch (Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern, *ZThK* 53/1956, S. 265 ff.), allenthalben in den synoptischen Evangelien Spuren einer Hohepriesterchristologie zu finden, läßt eine Fülle von Verbindungslinien vom Hohenpriester zur übrigen neutestamentlichen Christologie sichtbar werden. Allerdings muß wohl für viele der angeführten Stellen diese vermutete Verbindung fraglich bleiben. FRIEDRICH geht davon aus, daß die spätjüdische Messianologie weitgehend vom Gedanken des messianischen Hohenpriesters bestimmt gewesen sei.

(1, 13) der inmitten der sieben Leuchter erscheinende Menschensohn bildlich als Hohepriester dargestellt: „bis zu den Füßen mit einem Gewand bekleidet und bis zur Brust mit goldenem Gürtel gegürtet“. Der Verfasser verweilt allerdings nicht bei diesem Bild, da ihm das andere vom „Lamm“ wichtiger ist.

Viel stärker betont erscheint der hohepriesterliche Gedanke im Johannesevangelium. Von allen neutestamentlichen Büchern ist es dasjenige, welches dem Hebräerbrief auch in anderer Beziehung am nächsten steht. So kann es nicht wundernehmen, daß gerade auch der Hohepriestergedanke sich hier findet. C. SPICQ¹⁾ weist darauf hin, daß nach Joh. 18, 15 der Lieblingsjünger mit dem Hohenpriester bekannt ist; von daher würde sich sein besonderes Interesse dafür erklären, daß Jesus die Erfüllung des alttestamentlichen Priestertums darstellt²⁾. Ob sich allerdings die von SPICQ vertretene These halten läßt, daß nämlich der Begriff „Jesus der Hohepriester“ vom Verfasser des Hebräerbriefs aus den johanneischen Schriften übernommen sei, bleibe dahingestellt. Unmöglich ist sie nicht. Wenn wir jedoch bedenken, daß, wie wir gesehen haben, dieser Gedanke letzten Endes auf Jesus selbst zurückgeht, daß ferner der Ps. 110 im Urchristentum allgemein mit besonderer Vorliebe auf Jesus angewandt wurde, so ist es wohl nicht nötig, eine direkte Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen.

Jedenfalls aber ist sicher, daß auch der Verfasser des Johannesevangeliums mit besonderer Liebe diesem Begriff nachgeht. Hier drängt sich zunächst der Gedanke an Joh. 17 auf. Dieses ganze Kapitel, das zur Gruppe der Abschiedsreden Jesu zählt, trägt ja in der theologischen Forschung allgemein den Namen des „hohepriesterlichen Gebets“. Dies ist zwar keine alte Bezeichnung, wie wir zu glauben geneigt sind; sie stammt nicht etwa aus den Kirchenvätern, obwohl sich schon bei CYRILL V. ALEXANDRIEN zu Joh. 17, 9 die Aussage findet, daß Christus sich hier in diesem Kapitel als Hohepriester erweise³⁾. Der Ausdruck „hohepriesterliches Gebet“ zur Bezeichnung des Ganzen ist vielmehr erst in der ersten Hälfte des 16. Jhs. von dem protestantischen Theologen CHYTRÆUS geschaffen worden und von da in die protestantische wie auch in die katholische Theologie eingegangen.

Mag die Bezeichnung auch verhältnismäßig jungen Datums sein, so

¹⁾ C. SPICQ, L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux (Aux sources de la tradition chrétienne, *Festschr.* M. GOGUEL, 1950, S. 258ff.). Zum gleichen Thema siehe auch O. MOE, Das Priestertum Christi im Neuen Testament außerhalb des Hebräerbriefs (*ThLZ* 72/1947, Sp. 335ff.); E. CLARKSON, The antecedents of the High-Priest theme in Hebrews (*Anglican Theol. Rev.* 1947, S. 92ff.).

²⁾ Ferner weist er mit anderen darauf hin, daß das Gewand Jesu, das nach Joh. 19, 23 keine Naht hat, an das des Hohenpriesters erinnere.

³⁾ Vgl. MIGNE PG 74, Sp. 505. Siehe C. SPICQ, op. cit., S. 261, Anm. 4.

hat doch CHYTRÆUS mit ihr exegetisch durchaus das Richtige getroffen. Denn in der Tat erklärt sich dieses ganze Gebet nur aus dem hohepriesterlichen Bewußtsein dessen, der es spricht. Jesus richtet dieses Gebet an den Vater, bevor er sein Opfer darbringt, damit die Seinen durch den Vater geheiligt würden, um fähig zu sein, die Früchte des vom Hohenpriester dargebrachten Opfers zu empfangen. Die Bitte um die Heiligung der Seinen (17, 17) und ihre Aussonderung aus der Welt (17, 11 ff.) ist eine typisch hohepriesterliche Bitte; nur daß sie im Alten Testament kultisch, hier jedoch im Hinblick auf den in Christus erfüllten Hohepriesterbegriff ethisch verstanden ist. So wie Christus selbst vom Vater geheiligt worden ist (10, 36), so sollen auch die Seinen geheiligt werden. Mit Recht betont SPICQ¹⁾, daß der gleiche Heiligungs-begriff in Hebr. 10, 10 vorliegt.

Besonders ist aber auch der zweite Gedanke, den wir im Hebräerbrief gefunden haben, in den Abschiedsreden entwickelt; der Gedanke, daß Jesus als „Anführer“ (ἀρχηγός) und „Vorläufer“ (πρόδρομος) den Seinen vorangeht und so sein hohepriesterliches Mittleramt in der Gegenwart fortsetzt. Darauf weist die Stelle im hohepriesterlichen Gebet, wo Jesus darum bittet, daß, wo er ist, auch die bei ihm sein mögen, die der Vater ihm gegeben hat (17, 24). Auch das Wort vom „Bereiten der Wohnungen in des Vaters Hause“ (14, 2 ff.) hat, wie SPICQ gezeigt hat, seine Entsprechung in dem „Bereiten der Stadt“ von Hebr. 11, 16.

Abgesehen vom Hebräerbrief wird auch in keinem Schreiben die Sündlosigkeit Jesu so stark betont wie in den johanneischen Schriften. „Wer unter euch überführt mich einer Sünde?“ (Joh. 8, 46); „in ihm ist keine Sünde“ (1. Joh. 3, 5); ebenso gehört hierher die Aussage von 1. Joh. 3, 7, daß er „gerecht“ ist.

Besonders aber scheint mir der Begriff des *Parakleten* mit dem Hohepriesterbegriff zusammenzuhängen. Man hat mit Recht auf den juristischen Charakter des *Parakleten* hingewiesen²⁾. Dieser hängt jedoch mit der hohepriesterlichen Mittlerrolle zusammen: „Wenn jemand sündigt, so haben wir einen Beistand beim Vater, Jesus Christus den Gerechten“ (1. Joh. 2, 1). In gleicher Weise wird das Amt Jesu in Hebr. 7, 25 und 9, 24 beschrieben. Wie Jesus nach jenen neutestamentlichen Stellen, die sich an Ps. 110 anschließen, jetzt in der Gegenwart als der zur Rechten Gottes Sitzende weiter wirkt, so tritt er nach dem Johannesevangelium im *Parakleten* auf Erden für die Seinen ein. Es scheint geradezu seine höchste hohepriesterliche Funktion, die Zusammenfassung aller seiner in der Gegenwart vor Gott gebrachten Gebete zu sein, daß er den Vater

¹⁾ Vgl. C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux, I, 1952, S. 122f.

²⁾ TH. PREISS, La justification dans la pensée johannique (*Hommage et Reconnaissance*. A l'occasion du 60e anniversaire de K. BARTH, 1946, S. 100ff.).

bitten wird, den Seinen einen andern Parakleten zu geben, damit er *in Ewigkeit* bei ihnen sei (Joh. 14, 16). Er übernimmt nun auf Erden die Rolle der Vermittlung der „Heiligung“. Er ist der „Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann“, und der die Christusangehörigen in alle Wahrheit führen wird. Andererseits weist das Gebet „im Namen Jesu“, das in den johanneischen Abschiedsreden von den Jüngern gefordert wird, auf das hohepriesterliche Amt der Fürbitte hin, das Christus seit seiner Erhöhung für die Seinen versieht, indem er ihre Gebete vor Gott bringt. Das ist damit gemeint, wenn die Christen ihre Gebete mit der Formel $\delta\iota\ \alpha\ \prime\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\ \text{X}\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ beenden.

Es hat sich herausgestellt, daß entgegen der üblichen Annahme der Hohepriesterbegriff nicht nur im Hebräerbrief eine Rolle spielt, sondern auch an andern Stellen des Neuen Testaments den christologischen Aussagen zugrunde liegt. Allerdings sind die christologischen Behauptungen niemals in so weitem Maße alle um den Begriff des Hohenpriesters gruppiert worden, wie dies im Hebräerbrief der Fall ist. Auch in der Folgezeit wird er nirgendwo mehr zum Zentrum der ganzen Christologie gemacht werden. Andererseits ist er freilich auch nie völlig verschwunden, und er spielt in der Dogmengeschichte jedenfalls eine viel größere Rolle als die alte *Ebed-Jahwe*-Christologie. In der Folgezeit dient er dazu, einen christologischen Aspekt neben anderen hervorzuheben¹⁾. So widmet der Dogmatiker in seiner Christologie oft ein besonderes Kapitel dem *munus sacerdotale* Christi. Daß er sich auf diese Weise lebendig erhalten hat, ist wohl darauf zurückzuführen, daß er in einer der kanonischen Schriften des Neuen Testaments, eben im Hebräerbrief, offensichtlich im Zentrum steht.

*

Wir sind damit zugleich am Ende des ersten Teils angelangt, in dem wir uns vorgenommen haben, diejenigen christologischen Titel zu untersuchen, die sich in erster Linie auf das *irdische* Werk Jesu beziehen.

¹⁾ Besonders interessant ist die Unterscheidung, die HIPPOLYT zwischen dem Messias aus Juda und dem Messias aus Levi macht, die er beide in der Person Jesu vereinigt findet. Diese Unterscheidung gewinnt an Bedeutung durch die Qumrantexte, die ebenso wie die Damaskusschrift und die Testamente der 12 Patriarchen die Erwartung zweier Messiasse (Aarons und Israels) bezeugen (siehe oben S. 85). L. MARIÈS, Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome (*Mélanges J. Lebreton I, Rech. Sc. Rel.* 1951, S. 381ff.) hat überzeugend nachgewiesen, daß HIPPOLYT die in den Testamenten der 12 Patriarchen vorliegende Tradition gekannt haben muß. Siehe auch J. T. MILLIK (*Rev. Bibl.* 1953, S. 291).

II. TEIL

DIE AUF DAS ZUKUNFTIGE WERK JESU BEZUGLICHEN CHRISTOLOGISCHEN TITEL

Im voraus soll, um jedes Mißverständnis zu vermeiden, auch und gerade zu Beginn dieses Teils unserer Arbeit noch einmal betont werden, daß unsere allgemeine heilsgeschichtlich-chronologische Einteilung die jeweilige Bedeutungsspanne der christologischen Bezeichnungen keineswegs gewaltsam einengen will. So werden wir hier die Titel und Begriffe behandeln, die sich in erster Linie auf das eschatologische Werk Christi beziehen, wobei das „in erster Linie“ zu unterstreichen wäre. Denn, wie ich schon erwähnt habe, kommt es kaum vor, daß ein Titel tatsächlich nur einen einzigen der vier christologischen Aspekte, die wir unterschieden haben, berücksichtigt. Im ersten Teil haben wir bereits festgestellt, daß etwa der Hohepriesterbegriff sich zwar vor allem auf das irdische Werk Jesu bezieht, daß aber daneben auch das gegenwärtige Amt des Erhöhten weitgehend in Betracht kommt, und sogar das zukünftige wenigstens erwähnt wird. Die von uns aus praktischen Gründen durchgeführte Unterscheidung darf also ja nicht dahin mißverstanden werden, als ob durch sie irgendein Schematismus gewaltsam an die neutestamentliche Christologie herangetragen werden soll. Sie dient vielmehr rein methodisch dazu, den Stoff in einer der urchristlichen Theologie gemäßen Weise aufzuteilen und die Reihenfolge der zu behandelnden Anschauungen nicht willkürlich zu bestimmen (auch nicht von späteren dogmatischen Gesichtspunkten her!), sondern von neutestamentlichen Gedanken auszugehen.

Ausdrücklich soll auch wiederholt werden, daß die verschiedenen Begriffe, die wir untersuchen, in Wirklichkeit nicht so scharf voneinander getrennt sind, wie es nach unserer phänomenologischen Unterscheidung scheinen könnte. Sie haben sich vielmehr weitgehend gegenseitig beeinflußt, und zwar zum Teil schon innerhalb des Judentums, bevor sie überhaupt auf Jesus Anwendung fanden. Vielfach impliziert ein und derselbe Titel nicht nur die spezifischen Anschauungen, die ihm eigentlich entsprechen, sondern schließt zugleich solche mit ein, die dem Gedankenkreis anderer Titel entstammen.

Obwohl es daher in Wirklichkeit eine schroffe Abgrenzung nicht geben kann, ist es doch angezeigt, zur genaueren Erfassung der Christologie des Neuen Testaments eine Unterscheidung vorzunehmen und die Begriffe *nacheinander* zu analysieren. Unsere Unterscheidung führen wir unter dem ausdrücklichen Vorbehalt durch, daß damit *a priori* die Annahme einer gegenseitigen Beeinflussung nicht ausgeschlossen sein darf, und wenden uns nunmehr den Titeln zu, die vor allem das *zukünftige*, noch ausstehende Werk Christi betreffen.

Gerade bei dem ersten der hier in Betracht kommenden Titel, dem des Messias, ist es wichtig, diesen Vorbehalt zu machen. Obwohl ich im ganzen der Hauptthese zustimme, die JEAN HÉRING in seinem gerade für diesen Teil unserer Arbeit wichtigen Buch: *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937¹⁾, ähnlich wie A. F. v. GALL vertritt, scheint er mir doch dieser Gefahr des Schematismus nicht entgangen zu sein, wie wir noch sehen werden.

¹⁾ Vgl. auch die Ergänzungen dazu in seinem Artikel: *Messie juif et Messie chrétien* (*RHPR* 18/1938, S. 419ff.).

1. KAPITEL

JESUS DER MESSIAS

(Χριστός)

Es handelt sich im vorliegenden Kapitel um eine Bezeichnung, die ihrem Ursprung nach vor allem mit der jüdischen Zukunftshoffnung verbunden war. Bei der Anwendung auf Jesus konnte es jedoch von vornherein nicht ausbleiben, daß im Zusammenhang mit der urchristlichen Zeitauffassung und der für sie typischen zeitlichen Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft zugleich auch die übrigen christologischen Aspekte, wie sie das Neue Testament enthält, mit einbezogen wurden. Trotzdem ist gerade dieser Begriff von Haus aus ein eschatologischer. Es genügt, daran zu erinnern, daß das vom Messias abgeleitete Adjektiv „messianisch“ fast synonym für „eschatologisch“ gebraucht wird.

Andererseits nimmt jedoch der Titel „Messias“ unter allen denen, die wir hier untersuchen, insofern eine Sonderstellung ein, als er gleichsam zum Kristallisationspunkt für alle neutestamentlichen christologischen Anschauungen geworden ist. Von außen gesehen sind fast alle andern Begriffe diesem einen untergeordnet worden. So sprechen wir ja auch einfach von „Christologie“ schlechthin, ohne daß wir dabei nur die auf den Messias = Christus bezüglichen Anschauungen im Auge haben.

Übrigens zeigen auch schon im Judentum, wie wir bereits feststellen konnten, alle mit der Endzeit in Verbindung gebrachten Vorstellungen und sogar Titel die Tendenz, sich an den Messiasbegriff anzuschließen und zu Sonderattributen des Messias zu werden, obwohl es sich oft um miteinander kaum vereinbare Auffassungen handelt.

Gerade zur Zeit Jesu sind im zeitgenössischen Judentum sehr vielfältige und verschiedenartige Vorstellungen vom künftigen Mittler der Endzeit verbreitet, die sich zum Teil radikal voneinander unterscheiden. Von vornherein muß festgehalten werden, daß das Judentum zur Zeit Jesu überhaupt keinen *festen* Messiasbegriff hat. Wir pflegen vom jüdischen Messias zu sprechen, als handelte es sich dabei um eine eindeutige, fest umrissene Größe. Wohl wird allgemein ein Erlöser erwartet, dem stets gewisse national-jüdische Züge eigen sind. Aber diese gemeinsame

Form kann mit den verschiedensten Inhalten gefüllt werden¹). Im neutestamentlichen Zeitalter ist nun allerdings mehr und mehr ein besonderer Messiasstyp zur Vorherrschaft gelangt, den wir vergrößernd den „politischen Messias“ oder den jüdischen „Messias“ schlechthin nennen. Im folgenden schließen wir uns der Einfachheit halber diesem Sprachgebrauch an, wollen dabei aber nicht vergessen, daß der Ausdruck „Messias“ immerhin noch nicht *terminus technicus* für diese eine Auffassung ist, sondern sich erst auf dem Wege dahin befindet.

Gewisse jüdische Vorstellungen vom erwarteten Erlöser sind geradezu in bewußtem Gegensatz zu dem vorherrschenden Messiasstypus ausgebildet worden, und doch gehören sie mit ihm zusammen unter den gemeinsamen Nenner „Messias“. Auf dem Boden des Neuen Testaments sind es gerade die vom politischen Messiasbegriff verschiedenen jüdisch-christologischen Anschauungen und Titel, die das Übergewicht erlangen. Trotzdem übernehmen auch schon die ersten Christen die Messiasbezeichnung.

Um uns von der Bedeutung zu überzeugen, die sie ihr beimessen, brauchen wir nur daran zu erinnern, daß „Messias“ seit neutestamentlichen Zeiten bis auf den heutigen Tag *der* eigentliche christologische Titel bei den Christen ist, denn das griechische Wort *χριστός* (abgeleitet von *χρίω*, salben) stellt ja nichts anderes dar als die Übersetzung des hebräischen „*mäschiach*“, der Gesalbte. Schon sehr früh zeigen die Christen die Gewohnheit, die Bezeichnung „Christus“ mit dem Namen Jesus zu verbinden. Jesus-Christus bedeutet Jesus-Messias. In den ältesten christlichen Schriften, die wir besitzen, den Paulusbriefen, hat das Wort „Christus“ jedenfalls bereits die Tendenz, zum Eigennamen zu erstarren, obwohl wir an den Stellen, wo Paulus den Namen Jesus *hinter* Christus setzt, d. h. wo er „Christus Jesus“ schreibt, daran erinnert werden, daß er sich noch über die eigentliche Bedeutung des Wortes Rechenschaft ablegt. In neutestamentlicher Zeit ist es noch nicht so weit, daß der Sinn des Messiasstitels ganz vergessen ist, wie wir es bei uns feststellen, wenn wir „Jesus Christus“ sagen. Wir sollten uns bei der Lektüre des Neuen Testaments doch vor Augen halten, daß im Bewußtsein der neutestamentlichen Verfasser die Bedeutung Jesus-Messias zumindest noch im Hintergrund steht.

Andererseits wäre es jedoch irreführend, daraus den Schluß zu ziehen, daß die im Judentum mit dem Titel „Messias“ verbundenen Gedanken für die christlichen Verfasser, die ihn auf Jesus anwandten, eine beson-

¹) So mit Recht F. J. FOAKES JACKSON and K. LAKE, *The Beginnings of Christianity* I, 1920, S. 356. — Siehe auch A. E. J. RAWLINSON, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 1926 (3. Aufl. 1949), S. 12ff.; W. MANSON, *Jesus the Messiah*, 1946, bes. S. 134ff.

ders große Bedeutung gehabt hätten. Wenn dem so wäre, müßten wir freilich diesem Kapitel einen ganz zentralen Platz einräumen. In Wirklichkeit jedoch sind es nur gewisse, allerdings wichtige Züge des herrschenden Messiasbildes, die von den Christen übernommen worden sind, während andererseits ganz wesentliche Aspekte des jüdischen Messias nicht auf Jesus angewandt wurden. Wenn trotzdem der Titel „Messias“ sich in nahezu ausschließlicher Weise durchgesetzt hat, so beweist dies zunächst, daß das Bewußtsein noch vorhanden war, daß sich in der Tat sehr verschiedene Begriffe unter ihn subsumieren ließen und man zu ihm greifen mußte, wenn man überhaupt den Juden die christologische Rolle Jesu verständlich machen wollte.

Aber im Hinblick auf die stark politische Prägung des jüdischen Titels genügt diese Erwägung doch wohl nicht, um seine ausschließliche Geltung auf christlichem Boden zu erklären. Jene wenigen dem vorherrschenden jüdischen Messiasbild entnommenen Vorstellungen, die sich immerhin auf Jesus anwenden ließen, müssen theologisch für die ersten Christen ein besonderes Gewicht besessen haben, und wir werden ihnen daher sehr aufmerksam nachgehen müssen.

Der große Erfolg der Bezeichnung Messias-Christus ist um so merkwürdiger, als wir feststellen werden, daß Jesus selber immer eine eigenartige Zurückhaltung gegenüber dieser Bezeichnung seines Berufs und seiner Person an den Tag gelegt hat, ohne sie allerdings völlig zurückzuweisen. Es könnte von da aus geradezu wie Ironie anmuten, daß ausgerechnet der Titel Messias, griech. *χριστός*, für immer mit dem Namen Jesu verbunden worden ist. Ja, die Messiasbezeichnung hat sogar dem neuen Glauben den Namen gegeben. In Antiochien nannte man seine Anhänger zum ersten Mal „Christianer“, d. h. Messiasleute (Act. 11, 26). Das feststehende, national bedingte Messiasbild kann also nicht in allen Teilen von ihnen abgelehnt worden sein.

Zunächst aber gilt es zu zeigen, daß Jesus selber sich niemals die charakteristische, von seinen jüdischen Zeitgenossen angenommene Aufgabe des erwarteten Messias zugeschrieben hat. Zu diesem Zweck müssen wir vorab den jüdischen Begriff, wie er sich als Bestandteil des Denkens und Hoffens der großen Masse dieses Volkes zur Zeit Jesu darstellte, näher untersuchen. Gleichzeitig wird sich dabei ergeben, inwiefern sich eben doch andere Züge dieses gleichen, politisch gefärbten Messiasbildes auf Jesus übertragen ließen und so den Erfolg des Titels wenigstens einigermaßen rechtfertigen mögen.

§ 1. Der Messias im Judentum¹⁾

Das Partizipium „*māschiach*“ bedeutet „der Gesalbte“, und findet in diesem Sinne Verwendung, um insbesondere den *König Israels* zu bezeichnen. Er wird „der Gesalbte Jahwes“ genannt — eine Anspielung auf den Ritus der königlichen Salbung (1. Sam. 9, 16; 24, 7). Aber dieser Titel ist nicht nur dem König Israels vorbehalten; jeder, der von Gott mit einer besonderen Mission für sein Volk beauftragt wird, kann ihn tragen. So heißt in Ex. 28, 41 der Priester „der Gesalbte“, „*māschiach*“, und in 1. Kön. 19, 16 soll Elisa zum Propheten „gesalbt“ werden. Sogar ein fremder, heidnischer König kann diesen Titel erhalten, wenn er von Jahwe mit einer besonderen Aufgabe betraut wird, d. h. wenn er als ausführendes Organ des göttlichen Heilsplans fungiert. So wird Jes. 45, 1 sogar Cyrus als „Messias“, als Gesalbter bezeichnet²⁾.

Der eine, der besondere göttliche Gesandte ist freilich zur Zeit des Königtums der König Israels, und „Gesalbter Jahwes“ wird ein geläufiges Beiwort zur Bezeichnung des Königs, der in hervorragender Weise als Repräsentant Gottes gilt. Der König besitzt göttlichen Charakter; israelitisches Königtum ist „von Gottes Gnaden“. So finden wir als Synonyme für den „Gesalbten Gottes“ zur Bezeichnung des Königs solche Titel, die den göttlichen Ursprung seiner Funktion zum Ausdruck bringen. In 2. Sam. 7, 14 heißt er „Sohn Gottes“. Der Gedanke ist der, daß Jahwe der wahre König Israels ist und der irdische König an seiner Statt diese göttliche Funktion ausübt.

Nach 2. Sam. 7, 12ff. hatte Gott David verheißen, sein Königtum werde in Ewigkeit dauern. Diese Vorhersage war zwar durch die Geschichte in brutaler Weise dementiert worden, aber die eschatologische Hoffnung knüpfte um so energischer an diese nicht erfüllte Erwartung an, und so wurde der „Gesalbte Jahwes“, der „Messias“, allmählich zur eschatologischen Figur, obwohl merkwürdigerweise im Alten Testament der Ausdruck „*māschiach*“ als eschatologische Bezeichnung noch nicht vorkommt.

¹⁾ Siehe hierzu u. a. P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, 2. Aufl. 1934; bes. S. 173ff. — H. GRESSMANN, Der Messias, 1929. — W. KÜPPERS, Das Messiasbild der spätjüdischen Apokalyptik (*Int. Kirchl. Ztschr.* 23/1933, S. 193ff.; 24/1934, S. 47ff.). — J. HÉRING, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937. — Leider konnte ich die neueste umfassende Monographie über die jüdische Messiaserwartung von S. MOWINCKEL nicht mehr zu Rate ziehen (jetzt engl. erschienen unter dem Titel: *He that Cometh*, Oxford 1956; ursprünglich norwegisch: *Han som kommer*, Kopenhagen 1953). — A. BENTZEN, *King and Messiah*, 1954. — Mit reichen Literaturangaben: O. EISSFELDT, Art. „Christus I“ (*RAC* Bd. 2, Sp. 1250ff.).

²⁾ Vgl. dazu E. JENNI, Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaja (*ThZ* 10/1954, S. 241ff.).

Schon hier ist jedoch zu betonen, daß damit nicht etwa gemeint sein kann, dieser „Gesalbte“ erscheine außerhalb des irdischen Rahmens. Das Wort „eschatologisch“ ist hier nur im etymologischen, d. h. temporalen Sinne zu verstehen. Es wird erwartet, daß ein irdisches Königtum notwendig sei, um das *zukünftige* Heil herbeizuführen. So lesen wir in Ps. 89, 4f.: „Ich habe einen Bund geschlossen mit meinem Erwählten, ich habe meinem Knechte David geschworen: auf ewig will ich festigen dein Geschlecht, für alle Zeiten deinen Thron gründen.“ Es geht hier um eine eschatologische Hoffnung, die sich ganz im irdischen Bereich erfüllt.

Wahrscheinlich ist die dem David¹ gegebene Verheißung erst im Augenblick des Exils, als der Thron Davids nicht mehr existierte, in eine ferne Zukunft verlegt worden, wo das Heil — zwar im irdischen Rahmen, aber doch endgültig — verwirklicht werden soll. „An jenem Tage, spricht Jahwe Zebaoth, werden die Kinder Israel ihrem Gotte dienen und David, ihrem König, den ich ihnen erwecken werde“ (vgl. Jer. 30, 8f.). Ps. 2 und Ps. 72 verkündigen, daß alle Völker sich dem von Jahwe eingesetzten König von Zion unterwerfen müssen.

Zur Zeit des Exils verleiht besonders Hesekiel dem König der Zukunft die präzisen Züge, die auch späterhin die Messiasgestalt kennzeichnen. Nach Hes. 37, 21ff. wird eines Tages das ganze Königreich Israel unter David geeint sein, und dieser wird ewig herrschen.

Besonders als dann unter der griechischen Herrschaft der jüdische Nationalismus zur vollen Entfaltung kommt, nimmt die Hoffnung auf das endzeitliche Kommen eines Königs aus davidischem Geschlecht lebhafteste Formen an. Man erwartet einen ganz und gar irdischen, politischen König, nicht etwa ein Himmelswesen, das auf wunderbare Weise auf Erden erscheint. Nach den einen, etwa nach dem prophetischen Verfasser von Sach. 9, 9f., wird es eher ein friedfertiger König sein, der aber trotzdem eine ganz politische Rolle spielt; nach anderen — und diese sind bei weitem in der Mehrzahl — wird er ein kriegerischer Herrscher sein, der zunächst einmal alle Feinde Israels besiegt. Als solcher erscheint er besonders in den sog. *Psalmen Salomos*. In den Psalmen 17 und 18 dieses Buches wird der König der Zukunft, ein Nachkomme Davids, „χριστός“ genannt¹). Besonders charakteristisch ist das Gebet in Ps. Sal. 17, 21ff., wo die in neutestamentlicher Zeit vorherrschende Messiaserwartung ihren klassischen Ausdruck findet: „Erwecke ihnen ihren König, den Davidsohn, zur Zeit, die du erwählt hast, damit er

¹) F. J. FOAKES JACKSON und K. LAKE, op. cit. (S. 112, Anm. 1), S. 356, betonen, daß „Messias“ im technischen eschatologischen Sinn hier überhaupt zum ersten Mal auftaucht. Wenn auch die Chronologie der Qumrantexte noch nicht feststeht, so muß nunmehr allerdings die in ihnen belegte Verwendung der Messiasbezeichnung berücksichtigt werden.

über deinen Knecht Israel herrsche; umgürte ihn mit Gewalt, auf daß er die gottlosen Herrscher vernichte und Jerusalem von den Heiden reinige, die es elend mit Füßen zertreten . . ., daß er sie zertrümmere mit eiserner Rute, daß er die gottlosen Heiden mit dem Worte seines Mundes vernichte, daß seine Drohungen die Heiden in die Flucht schlagen, und daß er die Sünder strafe um der Gedanken ihres Herzens willen. Dann wird er ein heiliges Volk versammeln, das er mit Gerechtigkeit regieren wird, und er wird die Stämme des vom Herrn, seinem Gott, geheiligten Volkes richten und wird sie nach den Stämmen über das Land verteilen, . . . und die Fremden werden kein Recht haben, unter ihnen zu wohnen . . . Er wird die Heiden unter seinem Joche halten, daß sie ihm dienen, und er wird den Herrn öffentlich vor den Augen der ganzen Welt verherrlichen, und er wird Jerusalem rein und heilig machen, wie es am Anfang gewesen war.“ So sehen die messianischen Hoffnungen aus, die zur Zeit Jesu in den pharisäischen Kreisen verbreitet waren.

Neben dieser „klassischen“ Messiaserwartung finden wir dann — allerdings erst in den jüdischen Apokalypsen des ersten christlichen Jahrhunderts — auch den Gedanken, daß dieser König noch nicht das endgültige Reich verwirklicht, sondern zunächst nur ein vorläufiges; erst Jahwe selber werde das endgültige Reich herbeiführen¹⁾. So wird hier der messianische König zum *Vorläufer Gottes*. Offenbar sind dabei zwei ursprünglich getrennte Vorstellungen miteinander kombiniert worden: nach der einen bringt der messianische König das endgültige Reich, nach der anderen (wohl älteren) Jahwe selber. Da, wo die beiden Vorstellungen in der genannten Weise gekoppelt werden, leitet der Messias-könig, der natürlich jetzt erst recht die Züge eines *irdischen* Herrschers annimmt, eine Epoche ein, die zwar einerseits nicht mehr die unsere ist, anderseits aber auch noch nicht der kommende Äon, sondern eine Art eschatologische Zwischenzeit darstellt. Für die spezifisch christliche Zeitauffassung ist wichtig, daß auch das Judentum in diesem besonderen Sinne eine „Zwischenzeit“ kennt.

In der *Esra-Apokalypse* ist der politische Charakter des messianischen Reiches offenkundig²⁾. Der Messias-könig vernichtet die Bösen und gewährt Gnade den Guten, die dann auf die letzten Dinge harren. Auch in der *Baruch-Apokalypse* vernichtet der König die Feinde Israels und stellt auf Erden einen Zustand der Vollkommenheit her: die Natur ist nun fruchtbarer, die Tiere verlieren ihre Bosheit, die Erwählten genießen ein langes Leben und volle Gesundheit³⁾. In sehr vielen Schriften des Spätjudentums wird zwar bei der Beschreibung der Zukunft der Messias

1) 4. Esra. 7, 26 ff.; 11—14; Baruch 29; 30; 40. Siehe auch Sanh. 96bff.

2) Vgl. 4. Esra 11 f. 13; ferner 7, 27 ff.

3) Apk. Bar. 72 ff.

nicht ausdrücklich erwähnt, seine Funktion aber doch wohl vorausgesetzt.

Wir haben *grosso modo* die charakteristischen jüdischen Auffassungen von einem politischen Messiaskönig dargestellt. Allerdings wollen wir dabei nicht vergessen, daß sie oft in Verbindung mit Gedankengängen erscheinen, die von anderen jüdischen Begriffen eines erwarteten Erlösers her gespeist werden. So erscheint in der *Damaskusschrift* und in den *Qumran-Texten* neben dem Messias aus Juda gleichzeitig der „Messias aus Aaron (Levi)“, der offenkundig Züge des Priesters trägt — eine Verbindung, die sich auch in den *Testamenten der 12 Patriarchen* nachweisen läßt¹⁾. In diesem Zusammenhang ist besonders wichtig, daß hier mit dem Kommen *zweier* Messiasse gerechnet wird, des priesterlichen und des politischen, und daß der priesterliche dem politischen übergeordnet erscheint. Die Unterordnung des politischen Messiaskönigs kommt als jüdische Analogie zur Wertung des politischen Messiasideals bei Jesus in Betracht, obwohl Jesu Opposition gegen das politische Königtum nicht vom Priesterbegriff ausgeht.

Bevor wir zur Frage der Anwendung des Messiasbegriffs auf Jesus übergehen, fassen wir noch einmal die Hauptpunkte zusammen: 1. Der Messias verwirklicht seine Aufgabe im rein irdischen Bereich; 2. Er leitet nach jener Anschauung, die wir in den Psalmen Salomos bezeugt finden, die Endzeit ein, nach einer jüngeren Auffassung die Zwischenzeit. Auf jeden Fall ist der Äon, in welchem er erscheint, nicht mehr der gegenwärtige. In dieser temporalen Beziehung unterscheidet sich der Messias vom endzeitlichen Propheten. 3. Das Werk des jüdischen Messias ist das eines politischen Königs Israels, ob dieser nun friedlichen oder kriegerischen Charakter trägt. Er ist nationaler König der Juden. 4. Der jüdische Messias stammt aus dem Königshause, d. h. er ist ein Nachkomme Davids. Deshalb trägt er auch den Titel „Davidsohn“.

§ 2. Jesus und der Messias (Davidsohn)

Die Frage, ob Jesus das „messianische Selbstbewußtsein“ besessen hat, gilt als eines der Hauptprobleme des Lebens Jesu, aber auch seiner Lehre. Wie schon erwähnt, legt man dabei dem Adjektiv „messianisch“ eine ganz allgemeine Bedeutung bei und denkt gewöhnlich nicht an jenen ausgeprägten Messiasbegriff, wie wir ihn in den Psalmen Salomos fanden. In unserm Kapitel dagegen gebrauchen wir den Ausdruck gerade in diesem begrenzten Sinn und untersuchen nun die Frage, inwiefern

¹⁾ Siehe oben S. 85 und die dort zitierten Artikel K. G. KUHNS und E. STAUFFERS.

Jesus die speziellen, mit dem Messiasstitel im Judentum zusammenhängenden Gedanken auf sich angewandt oder aber abgelehnt hat.

Hier kommen vor allem drei synoptische Texte in Betracht: Mk. 14, 61f. (par); Mk. 15, 2ff. (par) und Mk. 8, 27ff. (par). Wir beginnen mit Mk. 14, 61f., wo sich die Frage am klarsten stellt. Es handelt sich um den Prozeß Jesu. Kaiphas fragt Jesus: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“¹⁾ Offenbar will er ihm mit dieser Frage eine Falle stellen, in der Jesus sich fangen soll, wie auch immer seine Antwort lauten mag. Kaiphas erwartet wohl eher eine bejahende Antwort, da er wissen muß, daß Jesus mit einem besonderen Anspruch in bezug auf seine Person auftritt, und für ihn kann dieser Anspruch kein anderer sein, als daß Jesus sich für den Messias hält. Der Hohepriester braucht eine von Jesus selbst abgegebene messianische Erklärung, um die Anklage zu stützen, die man gegen ihn vorbringen will, und die darauf ausgeht, ihn bei den Römern als politischen Aufrührer hinzustellen. Der Anspruch eines Messias, der den Thron Davids, d. h. eine autonome Regierung aufrichten will, soll ihm die Handhabe zur Verzeigung liefern. Eine negative Antwort, mit der immerhin ebenfalls zu rechnen war, wäre für seine, des Hohenpriesters Sache auch nicht unbedingt ungünstig gewesen, da sie nach seiner Ansicht Jesus im Volk diskreditieren müßte; enttäuscht würde es sich von ihm abwenden und womöglich gegen ihn stellen. Auf jeden Fall soll also die Antwort, wie sie auch ausfallen mag, Jesus kompromittieren.

Wie lautet nun aber Jesu Antwort? Hier stellt sich zunächst ein philologisch-exegetisches Problem: nach der üblichen und zweifellos naheliegenden Erklärung hätte Jesus die Frage unmißverständlich und uneingeschränkt *bejaht*. Wir werden jedoch sehen, daß diese Erklärung nicht so unbedingt einleuchtet, wenn wir die parallelen synoptischen Texte berücksichtigen und dabei auf das aramäische Original zurückgehen, das wir für die Antwort Jesu jedenfalls nach Matthäus voraussetzen müssen. Außerdem hat Jesus zu seiner Antwort noch einen Satz hinzugefügt, in dem er sich offensichtlich eine Rolle zuschreibt, die nicht mit der des Messias übereinstimmt, wie ihn die Juden nach der traditionellen politischen Auffassung erwarteten. Nach dem griechischen Text des Markus antwortete Jesus: „ἐγώ εἰμι“²⁾. Zweifellos ist das mit „Ja“ zu übersetzen. Die parallelen Texte bei Mt. und Lk. lauten hier

¹⁾ Über die Verbindung von „Messias“ und „Gottessohn“ siehe unten S. 286 f.

²⁾ Die Textvariante *ὁ ἐπίταξ ὅτι κτλ.*, die sich bei einigen wenigen Zeugen findet, beruht doch wohl auf einer Harmonisierung mit Mt. Manche Exegeten (z. B. LOHMEYER, TAYLOR) sprechen ihr allerdings ein höheres Alter zu, da sich von ihr aus der Text bei Mt. und Lk. eher erklären lasse. Dann hätte auch Markus von einer ausweichenden Antwort Jesu gewußt.

jedoch anders. In Mt. 26, 64 lesen wir: „σὺ εἶπας“, „du hast es gesagt“. Vom Griechischen aus wäre wohl auch diese Wendung mit „Ja“ zu übersetzen. Das entsprechende aramäische Wort hingegen (ܦܘܕܢ) — vorausgesetzt daß wir hier eine wörtliche Entsprechung annehmen dürfen — hat in dieser Sprache keineswegs die Bedeutung eines klaren „Ja“. Es ist vielmehr ein Mittel, der eindeutigen Antwort aus dem Wege zu gehen, ja es kann u. U. geradezu ein verhülltes „Nein“ enthalten. Der Sinn wäre dann etwa der: „Das sagst *du*, nicht ich!“ Wenn wir die Antwort Jesu so verstehen dürfen, dann hätte er also auf die Fangfrage des Hohenpriesters, ob er der Messias sei, weder mit einem klaren „Ja“, noch mit einem klaren „Nein“ geantwortet.

Diese Auffassung der Wendung, die auch für andere neutestamentliche Stellen Konsequenzen hat¹⁾, in den Kommentaren aber kaum Beachtung findet, ist in neuerer Zeit in aller Gründlichkeit und unter genauer Prüfung des einschlägigen Materials vorgetragen worden von A. MERX, Das Evangelium Matthäus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift (Bd. II, 1 des umfassenderen Werkes: Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte), 1902, S. 382—84. Ihm folgt dann besonders J. HÉRING in: Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 112f. Aber schon im Altertum ist die Antwort Jesu nicht überall als Bejahung aufgefaßt worden. Hier ist vor allem ORIGENES zu nennen. In seinem Mt-Kommentar (Migne PG 13, Sp. 1757) schreibt er ausdrücklich, die Antwort Jesu sei weder bejahend, noch verneinend: „Er leugnete weder, Gottes Sohn zu sein, noch bekannte er sich ausdrücklich dazu“. ORIGENES nimmt also an, daß Jesus eine ausweichende Antwort gegeben hat.

Nun steht allerdings nicht mit absoluter Sicherheit fest, daß den griechischen Worten „σὺ εἶπας“ das genaue aramäische Äquivalent ܦܘܕܢ zugrunde liegt. Die Annahme ist jedoch wahrscheinlich, und der Sinn der aramäischen Wendung steht jedenfalls so weit fest: sie bedeutet *nicht* „Ja“. Es kommt hinzu, daß, wie schon bemerkt, der diesen Worten angefügte Satz ganz deutlich eine Vorstellung enthält, die nicht dem offiziell geläufigen Messiasbild entspricht. Bei Matthäus handelt es sich hier augenscheinlich um mehr als eine bloße Einschränkung. Das ist deutlich angezeigt durch die Konjunktion *πλὴν*, die diesen Satz einleitet: „*Aber* ich sage euch, von nun an werdet ihr den Menschensohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen auf den Wolken des Himmels.“ Die Konjunktion *πλὴν* hat den Sinn eines betonten „*aber*“, das einer Aussage, die abgelehnt wird, eine andere gegenüberstellt²⁾.

¹⁾ In seinem gleich zu nennenden Buch geht A. MERX nicht von unserer Stelle aus, sondern von der Antwort Jesu auf die Frage des Judas beim letzten Abendmahl: „Herr, bin ich's?“ (Mt. 26, 25). Es zeigt sich, daß auch hier eine ausweichende Antwort Jesu („Das sagst *du*“) dem Zusammenhang überraschend gut entspricht.

²⁾ Nach BLASS-DEBRUNNER, Gramm. d. neutest. Griechisch, 10. Aufl. 1959, § 449, bei Matthäus und Lukas: „jedoch, indessen“; bei Paulus: „jedoch“. — Auch W. BAUER, Wörterbuch, 5. Aufl. 1958, ad voc.

Auf jeden Fall setzt sie eher eine vorhergehende *negative* Antwort Jesu voraus. Jesus erklärt also nach Matthäus: „Ich antworte nicht auf diese Frage, wohl aber sage ich euch etwas anderes.“ Und nun folgt bezeichnenderweise nicht eine Aussage über den *Messias*, wie ihn die Juden erwarten, sondern über den *Menschensohn*, mit dem Jesus sich offenkundig identifiziert.

Wir werden von dem Begriff des Menschensohnes, den Jesus hier dem des Messias gegenüberstellt, im nächsten Kapitel sprechen. Hier geht es nur darum, Jesu Einstellung zur Anwendung des jüdischen Messiasgedankens auf ihn selber zu ergründen. Das Wort über den zur Rechten Gottes sitzenden und auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn entstammt nicht dem Bereich des Messiasglaubens, wie wir ihn im vorigen Paragraphen charakterisiert haben. Der Menschensohn ist ein Himmelswesen, nicht ein irdischer König, der die Feinde Israels besiegen und eine irdische Herrschaft ausüben wird. In der Form, in der Matthäus die Antwort Jesu überliefert, ist der Gegensatz deutlich. Demnach scheint hier Matthäus tatsächlich das aramäische Original am getreuesten wiederzugeben, so daß wohl zu übersetzen ist: „Das sagst du; aber ich sage euch“, worauf die Aussage über den Menschensohn folgt.

Allerdings ist zuzugeben, daß man in diesem Fall ein betontes $\epsilon\gamma\omega$ erwarten sollte. Sein Fehlen erklärt sich vielleicht aus der Tatsache, daß schon der griechisch schreibende Evangelist die Worte $\sigma\upsilon \epsilon\iota\pi\alpha\varsigma$ in ihrem aramäischen Sinn nicht mehr recht verstanden hat. Sicher aber hat Markus sich über ihre negative Bedeutung keinerlei Rechenschaft mehr abgelegt, sondern sie einfach als Bejahung aufgefaßt, wenn er sie mit $\epsilon\gamma\omega \epsilon\iota\mu\iota$ wiedergibt¹⁾. Das spricht aber nicht grundsätzlich gegen die Annahme, daß dem Matthäus- und vielleicht auch dem Markustext jene aramäische Wendung zugrunde liegt, die nichts mit einer Bejahung zu tun hat.

Der Text, den Lukas an der parallelen Stelle bietet (Lk. 22, 67 ff.), spricht für die Richtigkeit dieser Erklärung und bestätigt die Annahme, daß Matthäus uns wirklich in wörtlicher Übersetzung die Originalfassung des aramäischen Wortes erhalten hat. Hier lautet die Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriesters, ob er der Messias sei, folgendermaßen: „Wenn ich es euch sage, werdet ihr es nicht glauben; wenn ich aber frage, werdet ihr nicht antworten. Von jetzt an wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen.“ Lukas hat hier deutlich die Erinnerung daran bewahrt, daß Jesus der Frage des Hohenpriesters

¹⁾ Dieses Verständnis mag bei Markus auch dadurch begünstigt sein, daß im Gesamtaufriß seines Evangeliums Jesu Messiasbekenntnis an dieser Stelle einen wichtigen Platz einnimmt: nachdem ihn zuerst die Dämonen als Messias erkannt haben, danach seine Jünger, erkennen ihn nun auf dem Höhepunkt der Handlung auch seine Feinde. Vgl. zu diesem Gesamtplan das instruktive Buch von J. M. ROBINSON, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums (ATHANT 30)*, 1956.

ausgewichen ist. Jesus weigert sich, jene Frage zu beantworten, schließt aber auch hier eine Erklärung, nicht über den Messias, sondern über den Menschensohn an. Damit erfährt der Text des Matthäus gemäß dem durch das aramäische Original nahegelegten Sinn eine klare Bestätigung: Jesus lehnt es ab, den Messiasstitel in dieser Form für sich zu beanspruchen; andererseits aber antwortet er auch nicht mit einem direkten „Nein“, zumal der Begriff des Menschensohns zur Zeit Jesu wohl schon irgendwie mit dem des Messias in Verbindung gebracht worden war.

Als wichtigstes Ergebnis der Untersuchung des Matthäus- und des Lukastextes ist aber doch festzuhalten, daß Jesus auf *jeden* Fall, selbst wenn man vom Rückgriff auf das aramäische Original absieht, die Frage des Hohenpriesters nach dem Messias bewußt korrigiert, indem er an die Stelle des Messias den „Menschensohn“ setzt. Jesus weiß, daß die speziell mit dem jüdischen Messias verbundenen Gedanken rein politischer Natur sind, und nichts liegt ihm ferner, als daß er seinen Beruf in diesem Sinne verstanden hätte. Um jedem Mißverständnis von vornherein vorzubeugen, vermeidet er daher absichtlich den Gebrauch des Messiasstitels. Da er aber doch auch zu verstehen geben will, daß er damit nicht etwa seine Überzeugung aufgibt, in besonderem Sinne den Heilsplan Gottes für sein Volk, und damit für die Menschheit, auszuführen, fügt er sofort den Satz über den Menschensohn hinzu, der als Himmelswesen ja eigentlich Gott nähersteht als der Messias. Die Ablehnung des Messiasstitels bedeutet also keineswegs Ablehnung des *Hoheitsanspruchs*, den er vertritt. Man kann im Gegenteil den Menschensohnanspruch im Sinne des danielischen, auf den Wolken des Himmels erscheinenden himmlischen Wesens sogar als Überbietung jenes nur politischen Messiasanspruchs ansehen. Was Jesus ablehnt, ist lediglich jene *politische* Rolle des Messias Königs.

Zugleich zeigt er dann auch an dieser Stelle die gleiche Haltung wie in den andern Fällen, wo seine Gegner ihn mit heimtückischen Fragen zu veranlassen suchen, sich auf jeden Fall — sowohl mit seiner negativen, als auch mit seiner positiven Antwort — zu kompromittieren. Der Hohepriester stellt ihm ja hier die Frage nach seiner Messianität mit genau der gleichen Absicht. Wie bei allen jenen „Versuchungen“ kompromittiert sich Jesus aber auch diesmal nicht. Denn er antwortet auf die Frage des Hohenpriesters weder mit „Ja“ noch mit „Nein“. Er kann dies tun, ohne unaufrichtig zu scheinen, denn in der Tat liegt hier wie in jenen anderen Fällen die Antwort Jesu jenseits der ihm gestellten Frage.

Wir kommen dann zu dem zweiten der erwähnten Texte: Mk. 15, 2 ff. (par). Jesus steht hier vor Pilatus, der ihn fragt: „Bist du der König der Juden?“ Die Messiasbezeichnung ist in die römische Begriffswelt

übersetzt: Messias meint für den Römer „König der Juden“; nur auf dieser Basis kann die ganze Angelegenheit den Statthalter interessieren¹). Bei ihrer Verzeigung mögen wohl auch schon die Juden den Ausdruck „König“ gebraucht haben. Jesu Antwort lautet: „Du sagst es“ (σὺ λέγεις). Matthäus und Lukas haben an dieser Stelle den gleichen Wortlaut. Wahrscheinlich haben die Evangelisten auch hier das griechische σὺ λέγεις im Sinne von „Ja“ verstanden. Immerhin bleibt doch auch hier die Möglichkeit offen, an eine ausweichende Antwort zu denken. Der im Johannesevangelium (Joh. 18, 33ff.) an die Frage des Pilatus anschließende Dialog über das Königtum, das „nicht von dieser Welt“ ist, könnte jedenfalls in diese Richtung weisen und würde dann ganz zu dem stimmen, was sich aus der Befragung durch den Hohenpriester in den Synoptikern ergab. Es ist jedenfalls bemerkenswert, daß auch nach Mk. 15, 2ff. (par) Pilatus in keiner Weise auf die Antwort Jesu: „Du sagst es“ reagiert, wie man dies doch eigentlich erwarten müßte, wenn er aus dieser Antwort eine Bejahung seiner für die Anklage so entscheidenden Frage herausgehört hätte. Besonders im Lukastext fällt auf, daß Pilatus auf die Antwort Jesu hin erklärt: „Ich finde keine Schuld an diesem Menschen“ (Lk. 23, 4). Wie hätte er, der im Namen des römischen Staates jeden angemessenen Königsanspruch in den ihm unterstellten Provinzen zu unterdrücken und zu bestrafen hatte, dieses sagen können, wenn er Jesu Antwort als direkte Bejahung der Frage angesehen hätte? Warum hätte er überhaupt das Verhör nicht damit abgebrochen, da ja die Anklage einwandfrei bewiesen gewesen wäre?

Der dritte Text betrifft die schon mehrfach erwähnte bekannte Szene von Caesarea Philippi, Mk. 8, 27ff. (par). Hier kommt zunächst das Petrusbekenntnis in Betracht. „Petrus sprach zu ihm: Du bist der Messias“ (Mk. 8, 29). Nach der üblichen Erklärung hätte Jesus bei dieser Gelegenheit die messianische Proklamation durch Petrus ausdrücklich angenommen. Dieses Verständnis ist jedoch vom Matthäustext her beeinflußt, der hier das Wort an Petrus den Felsen einschiebt, das wohl sicher nicht in diesen Zusammenhang gehört²). Wir müssen uns daher die Reaktion Jesu auf das Petrusbekenntnis bei Markus genauer ansehen. Mk. 8, 30 heißt es: „Und er gab ihnen strengen Befehl, sie sollten zu niemandem über ihn reden. Und er fing an, sie zu lehren, der Menschensohn müsse viel leiden und von den Ältesten und den Schriftgelehrten und den Hohenpriestern verworfen und getötet werden, und nach drei Tagen auferstehen.“

Man nimmt gewöhnlich an, Jesus habe, indem er dem Petrus und den

¹) Über die Rolle der Römer im Prozeß Jesu siehe meine Arbeit: *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. 1961, S. 17ff.

²) Siehe O. CULLMANN, *Petrus*, 2. Aufl. 1960, S. 196ff. und unten S. 287.

anderen Jüngern verbot, davon zu sprechen, implizit den ihm von Petrus verliehenen Messiasitel angenommen, und habe nur hinzugefügt, daß er viel leiden müsse. Wir haben jedoch schon bei der Untersuchung des *Ebed-Jahwe*-Begriffs gesehen, daß das Leiden mit der jüdischen Messiaserwartung schwer zusammenzubringen ist.

In Wirklichkeit jedoch müssen wir feststellen, daß Jesus auch hier zu der von Petrus abgegebenen messianischen Erklärung weder „Ja“ noch „Nein“ sagt. Vielmehr schweigt er überhaupt zu diesem Bekenntnis und spricht stattdessen wie an jenen andern Stellen vom *Menschensohn*, der viel leiden müsse; und als Petrus ihn auf dieses Leiden hin anredet und davon abbringen will, schleudert er ihm die furchtbare Anklage entgegen: „Zurück, Satan!“ (Mk. 8, 33). Das heißt nichts anderes, als daß Jesus die Messiasauffassung, welche Petrus hier vertritt und offenbar schon vertreten hat, als er sein Bekenntnis zu Jesus als dem „Messias“ sprach, als satanische Versuchung betrachtet. Jesus erkennt hier, daß der gleiche Teufel, der sich ihm in der Versuchungsszene nach der Taufe direkt entgegengestellt hatte, um ihm dort schon jene andere, jene politische Messiasrolle aufzudrängen, sich diesmal des Jüngers Petrus bedient, um ihn wiederum von seiner eigentlichen Aufgabe abzuhalten und ihn zur Übernahme der politischen Messiasrolle zu veranlassen¹⁾. Die außerordentliche Heftigkeit, mit der Jesus in Caesarea Philippi reagiert, zeigt, wie tief ihn dieser Versuch des Petrus erregt. Er will offenbar gerade nicht in dieser Weise König Israels sein, denn er hat — wohl seit seiner Taufe, wie wir gesehen haben — die feste Überzeugung, daß er seine Aufgabe im Leiden und im Sterben, nicht in der Aufrichtung einer politischen Herrschaft erfüllen muß.

Es ist kein Zufall, daß nach den Synoptikern der Teufel schon unmittelbar nach der *Taufe* mit seiner messianischen Versuchung an Jesus herangetreten war. Die drei synoptischen Evangelien stimmen ja darin überein, daß die Versuchungsgeschichte sofort auf die Taufgeschichte folgt. Wenn unsere im Kapitel über den *Ebed Jahwe* gegebene Erklärung der Taufgeschichte richtig ist, so ist Jesus in jenem Augenblick die Gewißheit zuteil geworden, daß er seinen göttlichen Beruf im Sterben für sein Volk zu erfüllen habe. Dagegen muß sich sofort der Teufel auflehnen. Denn er weiß, daß die Erfüllung dieser Aufgabe durch Jesus das Ende seiner eigenen Herrschaft bedeutet. Andererseits weiß er aber auch, daß jener andere Weg, nämlich der des politischen Messias Königs, Jesus zu seinem, des Teufels, gehorsamen Diener machen würde. Darum zeigt er ihm „alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit“ und sagt zu ihm: „Dies alles will ich dir geben, wenn du dich niederwirfst und mich anbetest“ (Mt. 4, 8f.). Mit Recht hat Matthäus diese Versuchung, die den

¹⁾ Siehe auch J. M. ROBINSON, op. cit., S. 75.

Sinn der ganzen Szene enthüllt, als Krönung ans Ende der drei Versuchungen gestellt, und wie später in Caesarea Philippi dem Petrus gegenüber, so heißt die Antwort Jesu auch hier: „Zurück, Satan!“ Das Anerbieten des Teufels, Jesus die Herrschaft über alle Reiche der Welt zu geben, entspricht ja genau dem, was die offizielle jüdische Hoffnung von ihrem Messias erwartete.

Wie naheliegend und verlockend diese Auffassung der Heilsrolle gewesen sein muß, zeigt einerseits die Tatsache, daß Jesus selbst sie als *seine ganz besondere Versuchung* angesehen hat. Versucht wird man nur von einer Sache, zu der man sich in irgendeiner Weise doch hingezogen fühlt. Jene geläufige Messiasanschauung kann also Jesus selbst nicht ganz fern gelegen haben¹). Um so energischer aber hat er daher vom Augenblick seiner Taufe an den Kampf gegen diese Versuchung aufgenommen. Andererseits zeigt aber auch der Versuch des Petrus, Jesus jene andere Messiasrolle aufzudrängen, wie diese Auffassung selbst in der nächsten Umgebung Jesu geläufig, ja fast selbstverständlich war. Petrus wird wie in allen Dingen, so auch hier nur der Repräsentant aller Jünger sein. Nicht ohne Grund schreibt ja Markus, Jesus habe *alle* Jünger angeschaut (Mk. 8, 33), als er das strenge Wort „Zurück, Satan!“ zu Petrus sprach. Er wußte sehr wohl, daß der geheime Traum, er werde das glorreiche Amt des politischen Messias übernehmen, in den Köpfen aller seiner Jünger spukete; denn das mußte ja auch Folgen haben im Blick auf die Rolle, die sie als seine Jünger dann spielen würden. Es ist etwas anderes, Gefolgsmann eines gewaltigen Messias Königs zu sein, oder Jünger eines zum Tode Verurteilten. Der Rangstreit der Zebedäussöhne um die Plätze im zukünftigen Reich zeigt zur Genüge, mit welchen Gedanken die Jünger Jesu umgingen. Daß sie ihren Herrn im Augenblick seiner Festnahme verließen und die Flucht ergriffen, erklärt sich nicht nur aus menschlich verständlicher Feigheit, sondern auch aus der Enttäuschung darüber, daß Jesus so ganz und gar nicht dem Bild des erwarteten Messias Königs entsprach.

Es ist wohl nicht unrichtig, wenn auch der subjektive Grund des Verrats des Judas Iskariot in dieser Enttäuschung gesucht wird²). Die synoptischen Berichte zeigen, daß das Motiv der Geldgier nach der ältesten Tradition jedenfalls nicht im Vordergrund gestanden haben kann. Demnach ist Judas Iskariot als der extreme Vertreter einer Sünde anzusehen, die in allen Jüngern schlummerte. Nach dem synoptischen Bericht über das Geschehen von Caesarea Philippi war ja der Teufel nicht nur in Judas am Werk, sondern

¹) In meiner erwähnten Arbeit: Der Staat im Neuen Testament, 2. Aufl. 1961, S. 8ff., zeige ich, wie Jesus sich auf Schritt und Tritt mit der Zelotenfrage auseinandersetzen hatte.

²) Zur Geschichte der Erklärungen dieses Verrats siehe K. LÜTHI, Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis in die Gegenwart, 1955.

zeitweilig sogar in Petrus, dem Repräsentanten aller Jünger. Es ist die Sünde *aller* Jünger, die sich in Judas personifiziert. Der Teufel ist hinter allen Jüngern her. In Judas aber scheint er seinen Triumph zu feiern. Das ist noch verständlicher, wenn wirklich Judas Iskariot zu den Zeloten gehört hat und „Iskariot“ mit „sicarius“ zusammenzubringen ist¹⁾.

Auf jeden Fall ist wichtig, daß Jesus nach der Evangelientradition in der Messiasauffassung, wie sie vom zeitgenössischen Judentum vertreten wurde, die Hand Satans am Werke sah. Daraus erklärt sich wohl das, was man seit W. WREDE das „Messiasgeheimnis“ nennt²⁾. Das stereotyp in den Synoptikern wiederkehrende Verbot Jesu, ihn als Messias zu proklamieren, ist also nicht nach Art WREDES zu erklären, der behauptete, es handle sich dabei um eine nachträgliche Spekulation, die lediglich die Frage der ersten Christen beantworten solle, weshalb Jesus zu seinen Lebzeiten nicht als Messias anerkannt worden sei³⁾.

Das formgeschichtliche Prinzip, das W. WREDE lange vor dem Aufkommen der eigentlichen Formgeschichte angewandt hat, darf doch nicht in der Weise überspannt werden, daß die Frage überhaupt nicht mehr gestellt wird, ob nicht dieses oder jenes in den Evangelien erscheinende Motiv (hier das des Messiasgeheimnisses) vielleicht in der *Geschichte* selber begründet sein könnte. Die Geschichte läßt sich nicht einfach in lauter apologetische „Theorien“ der Urgemeinde auflösen.

Dieses Verbot geht vielmehr auf Jesus selbst zurück und hängt auf natürliche Weise mit der Besorgnis Jesu zusammen, eine solche Proklamierung könne jener falschen Vorstellung von seiner Aufgabe Vorschub leisten, die er als teuflische Versuchung erkannt und bekämpft hat. Daher bis zuletzt seine Zurückhaltung gegenüber dem Messiasitel⁴⁾.

1) Vgl. O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. 1961, S. 10f.

2) W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901. — Siehe dazu H. J. EBELING, *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Marcus-Evangelisten*, 1939, und E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 1953, S. 271ff. Auch unten S. 143, Anm. 1 und S. 157, Anm. 3.

3) H. J. EBELING, *op. cit.*, S. 167ff., betont ein paralleles literarisches Motiv des Evangelisten: den Unverstand der Jünger, der die dunkle Folie zur Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung Jesu abgebe. — E. PERCY, *op. cit.*, folgt im großen und ganzen W. WREDE, wandelt aber dessen These doch insofern ab, als er von Anfang an mit einer messianischen Jesustradition rechnet; diese sei nachträglich mittels der Theorie vom Messiasgeheimnis umgewandelt worden, u. zw. auf Grund des Glaubens an den Christus, so wie er sich im Lichte des Kreuzes und der Auferstehung dargestellt habe. Das Messiasgeheimnis diene zur Begründung dieses erst späteren Christusverständnisses, wie es sich nachträglich von Kreuz und Auferstehung her erschloß. Jedoch weisen die Synoptiker keine deutliche Spur dieser Betrachtung auf; sie wird erst vom Verfasser des Johannesevangeliums vertreten. Vgl. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 4. Aufl. 1962, S. 39ff.

4) E. PERCY, *op. cit.*, S. 272, lehnt die hier vertretene Ansicht mit W. WREDE ab. Die Gründe für die Ablehnung sind freilich sehr allgemeiner Art und können daher nicht überzeugen: Jesus lasse sich gewöhnlich nicht von Klugheitsrücksichten leiten. Im Hinblick auf die oben angeführten Stellen ist mir vor allem das folgende Argument nicht recht verständlich:

Gerade die Tatsache, daß es sich nur um Zurückhaltung, nicht um Ablehnung handelt, scheint mir der beste Beweis dafür, daß wir es hier mit Geschichte und nicht mit urchristlicher Theorie zu tun haben. Das ist auch R. BULTMANN gegenüber zu betonen, der sich in seiner Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, S. 33, WREDES These ganz anschließt¹⁾. Die Zurückhaltung Jesu taucht nicht erst in „redaktionellen Sätzen“ auf. Daß BULTMANN eine Verdrängung des Messiasgedankens durch den Menschensohngedanken nicht Jesus zuschreiben kann, hängt damit zusammen, daß er Jesus auch das Bewußtsein, der Menschensohn zu sein, in jeder Form abspricht.

Die drei synoptischen Stellen, die wir besprochen haben, stimmen also in bezug auf die Haltung Jesu zum Messiasbegriff völlig miteinander überein. In allen dreien zeigt Jesus zumindest eine äußerst zurückhaltende, wenn auch nicht ablehnende Haltung gegenüber dem *Titel* „Messias“. Dies wird durch die Beobachtung bestätigt, daß fast an keiner synoptischen Stelle, wo der Ausdruck *χριστός* erscheint, Jesus selbst es ist, der ihn auf sich bezieht, sondern daß stets nur *von* ihm als dem Christus gesprochen wird²⁾.

Dies ist übrigens auch im Johannesevangelium der Fall³⁾, das auch in anderer Hinsicht unser Ergebnis bestätigt. Abgesehen von dem schon erwähnten Dialog mit Pilatus, wo Jesus betont, sein Reich sei nicht von dieser Welt, lesen wir in Joh. 6, 15, wie das Volk Jesus zum König machen will, Jesus aber, als er die Absicht erkennt, sich allein auf den Berg zurückzieht.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß Jesus dem *Titel* „Messias“ gegenüber äußerste Zurückhaltung bewahrt und die spezifischen *Gedanken*, die sich an diesen Titel knüpfen, sogar als satanische Versuchung angesehen hat. Weiter haben wir festgestellt, daß er an entscheidenden Stellen den Titel „Messias“ durch den Titel „Menschensohn“ ersetzt, ja daß er diesen in einen gewissen Gegensatz zu jenem stellt⁴⁾. Wir haben

„Indessen fragt man sich dann zunächst mit WREDE, warum Jesus nicht einfach sagt, daß es mit dem politischen Messias nichts sei.“ Dies hat Jesus doch recht unzweideutig zu verstehen gegeben, und zwar nicht nur nach dem Johannesevangelium. Wenn er den *Titel* nicht direkt abgelehnt hat, so eben deshalb, weil dieser ja nicht unbedingt an das politische Messiasbild gebunden ist. Darum Zurückhaltung, nicht Ablehnung!

¹⁾ Siehe auch seine Geschichte der synoptischen Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 371f.

²⁾ Siehe V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, 1953, S. 19.

³⁾ V. TAYLOR, *op. cit.*, S. 20. — Nur eine Stelle scheint dem zu widersprechen: Joh. 4, 26, die Antwort Jesu an die Samariterin. Hier schreibt aber wohl der Evangelist von sich aus Jesus die ihm geläufige Bezeichnung *Christus* zu.

⁴⁾ E. STAUFFER, *Messias oder Menschensohn?* (*Novum Testamentum* 1/1956, S. 81ff.) vertritt wie vor ihm J. HÉRING eine ähnliche These in freilich stark überspitzter Form: Jesus habe sich tatsächlich *niemals* „Messias“ genannt — weder im politischen, noch im unpolitischen Sinne. Die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ schließe die Antithese „Messias“ vollkommen aus.

schließlich gesehen, daß er den *politischen* Messiasanschauungen die auf den *Ebed Jahwe* bezüglichen Vorstellungen in bewußtem Kontrast entgegenhält. Es muß als um so größere Ironie erscheinen, daß Jesus ausgerechnet als politischer Messias von den Römern gekreuzigt worden ist.

Opposition gegen das politische Messiasideal scheint es im Judentum auch in der Qumran-Sekte gegeben zu haben, wenn dort der priesterliche Messias dem königlichen übergeordnet wird¹⁾. Bei Jesus ist der Gegensatz allerdings ganz anders begründet.

Wir haben uns nun aber die Frage zu stellen, ob sich im Bereich der jüdischen Messiasvorstellungen nicht doch wenigstens *ein* Gedanke findet, den Jesus auf sich anwenden konnte. Was den *Titel* Messias betrifft, so haben wir ja nicht eine direkte Ablehnung, sondern nur eine starke Zurückhaltung gefunden; nur in bezug auf die *Messiasgedanken* konnten wir mit Sicherheit von radikaler Ablehnung sprechen.

Daß Jesus den *Titel* ebenso entschieden abgelehnt hätte, wie die mit ihm verbundenen jüdischen *Anschauungen*, ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil sich dieser zu seiner Zeit auch schon im Judentum nicht mehr ausschließlich auf die eigentlichen Messiasgedanken im engeren Sinne bezog. Es kommt aber ferner hinzu, daß es immerhin *einen* Aspekt innerhalb der jüdischen Messiasvorstellung gibt, der mit dem Berufsbewußtsein Jesu in Einklang gebracht werden kann. Das ist das Positive, von dem wir nun noch zu sprechen haben. Im Messiasitel kommt die Kontinuität zwischen dem Alten Testament und dem von Jesus vollbrachten Werk zum Ausdruck. Der Messias stellt die Verwirklichung der Mittlerrolle dar, die das von Gott erwählte jüdische Volk in seiner Gesamtheit hätte erfüllen sollen. Dieser Gedanke, der allerdings wohl den meisten auf das Judentum zurückgehenden christologischen Titeln zugrunde liegt, und den der Messias daher mit anderen eschatologischen Gestalten des Judentums teilt, findet gerade im Messiasitel einen besonders kraftvollen Ausdruck. Durch die starke Betonung des Nationalen, die dem jüdischen Messiasbegriff eigen ist, erhält jener Gedanke, daß diese eine Gestalt den Sinn der ganzen Geschichte Israels in sich zusammenfaßt, ein besonderes Gewicht. Das wertvolle und trotz allem auf Jesus anwendbare Element ist dabei jedoch nur die Tatsache als solche, daß der Messias die Aufgabe Israels erfüllt, nicht aber die Art und Weise, *wie* er sie nach der jüdischen Erwartung im engeren Sinn erfüllt: der Messiasgedanke stellt die Kontinuität her zwischen dem Werk Jesu und der Sendung des Volkes Israel.

Viele Aussagen Jesu deuten darauf hin, daß er sich selbst die Aufgabe zugeschrieben hat, die Rolle Israels auszuführen. Von daher läßt sich

¹⁾ Siehe oben S. 85 und 117.

an dieser einen Stelle immerhin eine Möglichkeit aufzeigen, die allenfalls die — wenn auch zurückhaltende — Zustimmung Jesu zur Messiasbezeichnung erklären könnte, oder besser gesagt: die es allenfalls plausibel erscheinen läßt, daß Jesus den Titel „Messias“ nicht völlig abgelehnt, sondern nur bewußt vermieden hat.

Man wird ferner fragen müssen, ob Jesus im Hinblick auf sein *kommandes*, eschatologisches Werk nicht doch einige Züge aus dem jüdischen Messiasbild übernehmen konnte, die er für sein *irdisches* Werk radikal ablehnen mußte. Vom Zitat des Psalms 110 in der Antwort an den Hohenpriester aus (Mk. 14, 62 par) ist es wahrscheinlich, daß er den Gedanken einer zukünftigen Herrschaft über die Welt in seine Erwartung aufgenommen hat; auch dies allerdings nur insofern, als er gerade alle rein *politischen* Züge hier wie überall ausgeschlossen hat. Denn es bleibt dabei, daß er vor dem Hohenpriester auch im Hinblick auf sein zukünftiges Werk sich nicht als Messias, sondern als „Menschensohn“ bezeichnet und seine Erscheinung in dem danielischen Bild eines absolut jenseitigen Himmelswesens darstellt.

*

Wir haben nun im gleichen Zusammenhang von einer anderen Bezeichnung zu sprechen, die sinngemäß eine Variante des Messias Titels darstellt, oder vielmehr den Messias König nach seiner Herkunft bezeichnet: „*Davidsohn*“.

Hier gilt es, zwei voneinander unabhängige Fragen zu unterscheiden: (1) ob Jesus wirklich einer Familie entstammt, die eine Tradition besaß, nach der sie ihren Ursprung von der Königsfamilie Davids herleitete, (2) ob Jesus die davidische Abstammung als eine wesentliche Bedingung zur Erfüllung der von ihm übernommenen Aufgabe betrachtete. Christologisch kommt eigentlich nur diese zweite Frage in Betracht; da aber die erste mit ihr zusammenhängt, müssen wir auch kurz von ihr sprechen.

Die weitere Frage, inwiefern die *Urgemeinde* der Davidsohnschaft Jesu grundlegende Bedeutung beigegeben hat, insbesondere wie sie diese Behauptung mit der von der Jungfrauengeburt verbunden hat, steht in diesem Paragraphen, wo es sich um *Jesu* Einstellung zu dieser Frage handelt, nicht zur Diskussion. Sie kommt hier nur insofern in Betracht, als sie die Evangelientradition über Jesu diesbezügliche Selbstaussagen beeinflußt haben könnte.

Wir stellen also zunächst die Frage: Hat die Familie Jesu ihren Stammbaum auf David zurückgeführt? Nur in dieser Form kann natürlich die Frage überhaupt gestellt werden; denn es ist klar, daß eine historische Kontrolle der Richtigkeit einer solchen Tradition, falls sie bestanden hat, nicht möglich wäre.

Die Mehrzahl der Forscher glaubt aber auch schon die Frage nach dem Bestehen einer davidischen Familientradition unter Jesu Angehörigen verneinen zu sollen¹⁾. Es wird meist geltend gemacht, die Christen hätten aus apologetischen Gründen der jüdischen Polemik gegenüber eine solche Tradition erst später geschaffen, da nach der geläufigen jüdischen Erwartung der Messias eben aus davidischem Geschlecht hervorgehen mußte. Die Annahme, die Urgemeinde habe aus diesem Grunde die davidische Abstammung Jesu *nachträglich* postuliert und behauptet, ist jedoch nicht so unbedingt einleuchtend, wie dies oft dargestellt wird.

Auf die Stammbäume Jesu, die von Matthäus und Lukas geboten werden, können wir uns allerdings schon deshalb nicht stützen, weil beide an entscheidenden Punkten voneinander abweichen und die Verbindung zwischen Jesus und David über ganz verschiedene Linien herstellen. Seit ANNIUS VON VITERBO (um 1490) pflegt man bekanntlich den Widerspruch vielfach durch die Behauptung zu lösen, der Stammbaum bei Lukas stelle den der Maria dar, der Stammbaum bei Matthäus den des Joseph. Dies setzt voraus, daß auch Maria aus davidischem Geschlecht stammte. In der Tat ist diese Annahme schon im zweiten Jahrhundert weit verbreitet²⁾. Ältere Bezeugungen besitzen wir freilich nicht. Wie dem aber auch sei, auf alle Fälle ergeben sich bei der Konfrontierung der beiden Stammbäume Schwierigkeiten, die nur mittels komplizierter Hypothesen und Kombinationen beseitigt werden können³⁾. Andererseits ist schon zu fragen, ob die Behauptung einer davidischen Abstammung der Maria nicht auf einen nachträglichen Lösungsversuch zurückzuführen ist, der das Nebeneinander der neutestamentlichen Aussagen über die Davidsohnschaft Jesu „nach dem Fleisch“ und über seine Geburt aus der Jungfrau harmonistisch erklären sollte⁴⁾. In Anbetracht dieser Schwierigkeiten, zu denen sich noch die Tatsache gesellt, daß in gewissen rabbinischen Kreisen bereits fertige Stammbäume des erwarteten Mes-

1) Vgl. etwa die Ausführungen bei M. GOGUEL, *Jésus*, 2. Aufl. 1950, S. 195ff.

2) Belege dazu bei W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 1909, S. 13ff.

3) Ein sehr altes Beispiel für den Versuch, die beiden Stammbäume auszugleichen, bietet ein Text des JULIUS AFRICANUS, der bei EUSEB, *hist. eccl.* 1, 7 erhalten ist. Über den historischen Wert der dort benützten genealogischen Traditionen vgl. allerdings G. KUHN (ZNW 22/1923, S. 225ff.).

4) K. BORNHÄUSER, *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1—3*, 1930, S. 22ff., lehnt zwar die Möglichkeit ab, daß es sich bei Lukas um den Stammbaum der Maria handle. Aber die Lösung, die er bietet, um beide Stammbäume als historisch „richtig“ anzuerkennen und mit Hilfe des Hinweises auf die Leviratsehe in Einklang zu bringen, scheint mir doch stark gekünstelt.

sias existierten, ist es wohl besser, nicht von den Stammbäumen der beiden Evangelien auszugehen, um die Frage zu beantworten, ob in Jesu Familie eine Überlieferung bestand, nach der sie von David abstammte.

Indirekt kommen die Stammbäume jedoch insofern für unsere Frage in Betracht, als sie beweisen, daß jedenfalls in den Jahren zwischen 70 und 90 die Tradition fixiert war, nach der Jesu Familie aus der königlichen Familie Davids hervorgegangen ist. Sie muß aber schon bedeutend älter sein, denn im Eingang des Römerbriefs (Röm. 1, 3) steht sie für Paulus bereits eindeutig fest, und da er hier sehr wahrscheinlich ein aus der Urgemeinde stammendes älteres Bekenntnis zitiert¹⁾, ist zweifellos mit einem sehr frühen Datum zu rechnen. Dies ist insofern wichtig, als zu jener Zeit, wie wir wissen, noch Glieder dieser Familie am Leben waren. Es ist zwar nicht unmöglich, aber doch schwer anzunehmen, daß man gleichsam unter ihren Augen eine solche Tradition erst erfunden hat, ohne irgendwelche Nachrichten zu besitzen, die bis in die Zeit Jesu selbst hinaufreichten. Von hier aus ist es sehr wohl möglich, daß die Familie Jesu ihren Ursprung tatsächlich von David herleitete²⁾. Die Tradition durch Herstellung eines lückenlosen Stammbaumes zu begründen, mag freilich zur Zeit Jesu noch keinem Angehörigen der Familie in den Sinn gekommen sein, und man darf wohl annehmen, daß die Aufstellung von Stammbäumen Jesu erst später die Gemeinde beschäftigt hat. Ursprünglich könnte es sich einfach um eine Familienüberlieferung handeln, wie sie auch sonst bestanden haben mag, ohne daß man sich weiter darum bemühte, sie zu beweisen. Wir müssen hier mit den jüdischen Verhältnissen rechnen, wo die Stammeszugehörigkeit für die Stellung jeder Familie im Volksverband eine Rolle spielte³⁾. Unter den Kaisern Domitian und Trajan, d. h. am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts, begegnen wir noch Verwandten Jesu, die ganz allgemein als Nachkommen Davids angesehen werden.

HEGESIPP, der judenchristliche Verfasser einer Geschichte der ältesten Kirche, von der uns nur einige Fragmente erhalten sind, berichtet nach EUSEB⁴⁾, der Kaiser Domitian, der trotz der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 besorgt war, sich der Loyalität der Juden zu versichern, habe eines Tages befohlen, alle Nachkommen Davids aufzusuchen und vorzuführen.

¹⁾ Vgl. O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949, S. 49f. — Auch O. MICHEL in seinem Römerbriefkommentar, S. 30f.

²⁾ So auch u. a. J. WEISS, Das Urchristentum, 1917, S. 89; G. DALMAN, Die Worte Jesu, 2. Aufl. 1930, S. 262ff.; E. STAUFFER, Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1948, S. 261f.

³⁾ Man kann in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß auch Paulus eine Familientradition über seine Herkunft aus dem Stamm Benjamin besitzen hat (Phil. 3, 5).

⁴⁾ EUSEB, Hist. eccl. 3, 19f.

Offenbar war ihm bekannt, daß messianische Aufstände unter den Juden mit der Erwartung in Verbindung standen, ein Nachkomme Davids werde sich auf Grund seines Königsanspruchs gegen die Römer erheben. HEGESIPP erzählt, man habe bei dieser Gelegenheit auch die Enkel des Judas, eines Bruders Jesu, denunziert und verhaftet. Der Kaiser habe sie gefragt, ob sie aus davidischem Geschlecht stammten. Sie hätten die Frage bejaht. Darauf habe er sich nach ihrem Vermögen erkundigt. Sie hätten geantwortet, sie besäßen zusammen nur 9000 Denare und bearbeiteten das Land, um leben zu können. Dann hätten sie ihre Hände gezeigt und als Beweis dafür, daß sie wirklich selber arbeiten müßten, auf die Schwielen hingewiesen. Das habe den Domitian davon überzeugt, daß diese Nachkommen Davids völlig verarmt und ganz harmlos waren. Mit Verachtung habe er sie freigelassen. — Ich zitiere diese Erzählung nur, um zu zeigen, daß die davidische Tradition in bezug auf Jesu Familie in der Tat unbestritten war.

Allerdings befinden wir uns mit diesen Nachrichten bereits am Ende des ersten Jahrhunderts, in einer Zeit, als die Verwandten Jesu in den judenchristlichen Gemeinden auf Grund ihrer verwandtschaftlichen Beziehung zu Jesus an der Spitze der Judenchristenschaft in Transjordanien standen¹). So könnte man die Behauptung der davidischen Abstammung als späteres Produkt eines falsch verstandenen „dynastischen“ Interesses der Judenchristen erklären. Immerhin beweist jedoch die Paulusstelle Röm. 1, 3, daß schon lange vorher, ja sogar schon vor Paulus' Zeiten, die Davidsohnschaft Jesu völlig feststand; in einer Zeit also, wo zwar Jakobus, der Bruder des Herrn, schon eine entscheidende Rolle in der Gemeinde spielte, sich aber dafür, was seine Person anging, kaum besonders auf die Davidsohnschaft berief. Es wäre merkwürdig, wenn schon in so früher Zeit die Abstammung Jesu von David behauptet worden wäre, ohne daß Jakobus vorher etwas davon gewußt hätte, denn diese Behauptung betraf ihn persönlich ja ebenfalls. Wenn auch dieses Argument nicht unbedingt entscheidend ist, so scheint es mir doch zugunsten der Annahme zu sprechen, daß die Familie Jesu, wie wahrscheinlich auch andere Familien dieser Zeit, zwar vielleicht nicht gerade einen Stammbaum²), wohl aber eine mündliche Überlieferung besaß, nach der sie zum Geschlecht Davids gehörte. Das war, wie gesagt, sicher nichts Besonderes. Es mag noch viel mehr Familien gegeben haben, die ihren Ursprung von David herleiteten³).

¹) Siehe H. J. SCHOEFS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, S. 282ff.

²) Daß es Familien gab, in denen ausführlichere Stammbäume existiert haben müssen, beweist JOSEPHUS, der auf der ersten Seite seiner „Vita“, detaillierte Angaben über seine Vorfahren macht.

³) Über andere Davididen in spätjüdischer und nachchristlicher Zeit vgl. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, 2. Aufl. 1905, S. 43, Anm. 6. — Eher als Kuriosum pflege ich hier das Beispiel der verschiedenen Basler aristokratischen Familien zu zitieren, die ihren Stammbaum auf Karl d. Gr. zurückführen. Die Parallele ist allerdings unvollkommen, denn die Frage

Wir kommen dann zu der wichtigeren Frage: Hat Jesus sich selbst als „Davidsohn“ bezeichnet? Wir haben nur einen einzigen Text, der uns hierüber Aufschluß geben kann, Mk. 12, 35 ff. (par): „Jesus sprach, indem er im Tempel lehrte: Wie können die Schriftgelehrten sagen, daß der Christus Davids Sohn sei? David selbst hat durch den heiligen Geist gesagt: ‚Der Herr sprach zu meinem Herrn: Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde unter deine Füße lege.‘ David selbst nennt ihn Herr; und woher ist er sein Sohn?“ Dieser Text gehört nun freilich zu den Jesusworten, die am schwersten zu deuten sind. So ist er denn auf sehr verschiedene Weise erklärt worden. Die Schwierigkeit hängt mit der allzu großen Kürze zusammen, in der Jesus sich hier nach allen drei Synoptikern ausdrückt. Man hat fast den Eindruck, als hätten schon die Evangelisten selber nicht mehr genau gewußt, in welchem Sinne diese Worte Jesu auszulegen sind.

Nach einer verbreiteten Erklärung hätte Jesus an dieser Stelle ausdrücklich seine davidische Abstammung verneint¹⁾. Dies ist jedoch nicht so sicher, wie es scheinen könnte. Auf jeden Fall dürften die Evangelisten, die diese Perikope überliefert haben, die Worte wohl kaum in diesem Sinne verstanden haben. Sie selbst waren ja von der Davidsohnschaft Jesu überzeugt und hätten schwerlich ein Logion Jesu überliefert, das sie als deren ausdrückliche Leugnung ansahen. Es gibt denn auch eine Möglichkeit, diese Worte anders zu verstehen. Was Jesus verneint, ist nicht unbedingt seine Herkunft aus davidischem Geschlecht, sondern die von den Juden behauptete christologische Bedeutung, die dieser Abstammung im Blick auf das von ihm zu vollbringende Erlösungswerk zukommen soll.

Jesus bedient sich hier der Beweismethode seiner Zeit. Er zitiert den bekannten Königpsalm 110, von dem wir in anderem Zusammenhang gesprochen haben und noch sprechen werden²⁾, und der der Verherrlichung des Königs dient. Nun sind aber nach der Tradition alle Psalmen vom König David verfaßt. Von dieser Annahme aus argumentiert Jesus. Nach der ursprünglichen Absicht des Psalmisten bezeichnet der „Kyrios“ im Nominativ natürlich *Gott*, der Kyrios im Dativ hingegen den *König*; dieser also ist hier mit „mein Herr“ gemeint. Der Psalm besagt also ursprünglich nur: Gott sprach zu meinem König: ‚Setze dich zu meiner Rechten‘ usw. Dieser Sinn des hebräischen Psalms ändert sich aber, sobald man überzeugt ist, der Psalm sei nicht *zu Ehren* des Königs,

der Abstammung diene im Judentum nicht einem historisch-antiquarischen Interesse, sondern war, wie schon gesagt, theologisch für die Stellung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft wichtig.

¹⁾ Vgl. die Selbstverständlichkeit, mit der z. B. E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, II, 1921, S. 446, diese Auffassung vorträgt.

²⁾ Siehe oben S. 87 f. und unten S. 229 f.

sondern *vom* König selber, *von* David verfaßt. Der Kyrios im Nominativ bleibt auch dann Gott. Aber der Kyrios im Dativ kann dann nicht mehr auf den König gedeutet werden, da dieser ja selber der Sprechende ist. Mit den Worten „mein Herr“ muß dann der Messias gemeint sein.

Dann ist jedenfalls soviel sicher, daß Jesus hier die Meinung bekämpft, als käme es beim Messias auf die fleischliche Abstammung an. Er sucht diese falsche Auffassung zu widerlegen, indem er darauf hinweist, daß David dann den Messias unmöglich als seinen „Herrn“ bezeichnet hätte; er würde doch seinem Nachkommen, seinem Sohn, niemals den Titel „Herr“ geben, wenn er dem Umstand Bedeutung beimessen würde, daß es *sein* fleischlicher Nachkomme ist. Der Messias, den David seinen *Herrn* nennt, muß größer sein als David; folglich kann er seine *entscheidende* Herkunft nicht von David, er muß sie vielmehr von einem Höheren ableiten. Im Hintergrund stünde in diesem Fall der Gedanke, der etwa im Johannesevangelium weiter ausgeführt ist, daß Christus in Wirklichkeit seine Herkunft überhaupt nicht von Menschen, sondern von Gott ableitet.

Falls diese Erklärung richtig ist, wäre die Einstellung Jesu zum Titel „Davidsohn“ ganz analog derjenigen zum Messiasitel im allgemeinen. Entgegen der üblichen Messiaserwartung lehnt er dann auch hier das *politische* Messiasideal ab, das ja mit dem Anspruch, Nachkomme des Königs David zu sein, ganz besonders betont erscheinen muß.

Nach R. BULTMANN¹⁾ u. a. hätten wir es hier allerdings nicht mit einem echten Jesuswort zu tun, sondern mit späterer Gemeindebildung. Wo aber diese entstanden wäre, ist freilich nicht recht ersichtlich. Auch wenn man an hellenistischen Ursprung denkt, bietet diese Erklärung im Hinblick auf die Betonung der „Abstammung Jesu von David nach dem Fleisch“ (Röm. 1, 3), die doch wohl allgemein zum Bekenntnis gehört zu haben scheint, größere Schwierigkeiten als die Annahme der Echtheit. Ferner ist zu fragen, ob der Sinn nicht unzweideutiger ausgedrückt sein müßte, wenn es sich erst um einen Satz der späteren Gemeintheologie handelte.

Daß unsere Stelle nicht notwendig eine Leugnung der *Tatsache* der Davidsohnschaft durch Jesus impliziert, kann durch Vergleich mit einem andern Ausspruch Jesu klargemacht werden, wo er eine bestimmte leibliche Verwandtschaft nicht etwa bestreitet, ihr aber jede grundsätzliche Bedeutsamkeit abspricht. Es handelt sich um Mk. 3, 31 ff.: „Und es kamen seine Mutter und seine Brüder; und als sie draußen standen, schickten sie zu ihm und ließen ihn rufen. Und das Volk saß um ihn her, und sie sagten zu ihm: Siehe, deine Mutter und deine Brüder und deine Schwestern draußen suchen dich. Da antwortete er ihnen und sprach: Wer sind meine Mutter und meine Brüder? Und indem er rings-

¹⁾ Siehe R. BULTMANN, *Gesch. d. synopt. Tradition*, 4. Aufl. 1958, S. 145f.; ferner auch: *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. 1958, S. 29f.

um auf die Umsitzenden schaute, sagte er: Siehe, diese sind meine Mutter und meine Brüder. Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.“

Auch hier nimmt Jesus eine Verwandtschaft an, die anderer Art ist als die leibliche. Sohnschaft und Bruderschaft sind nicht im natürlichen, im leiblichen Sinn verstanden. Von da aus bestätigt sich die Möglichkeit, daß Jesus auch in Mk. 12, 35 ff. jeden *christologischen* Wert der Davidsohnschaft bestreiten kann, ohne damit unter allen Umständen die Tatsache seiner davidischen Herkunft selber abstreiten zu müssen. Jesus hätte dann dem Titel Davidsohn gegenüber die gleiche charakteristische Zurückhaltung an den Tag gelegt, wie wir sie in bezug auf den Messiasitel festgestellt haben, und doch hätte er in beiden Fällen den Titel als solchen nicht kategorisch abgelehnt.

Damit ist auch jene psychologische Erklärung ausgeschlossen, die das Selbstbewußtsein Jesu aus dem Vorhandensein einer Familientradition über die davidische Abstammung ableitet¹⁾. Wenn Jesus diese Herkunft mit solcher Bestimmtheit entwertet, dann kann sie für das Aufkommen seines sogenannten messianischen Bewußtseins keinesfalls entscheidend gewesen sein.

Wir kommen also zu dem Schluß, daß Jesus den Titel „Davidsohn“ für seine Person wohl nicht direkt abgelehnt hat, wenn andere ihm diesen beilegten²⁾, daß er aber auf jeden Fall die damit verbundenen Gedanken eines *politischen* Königtums energisch zurückgewiesen hat.

Jedoch müssen wir auch hier eine ähnliche Bemerkung hinzufügen wie im Hinblick auf den Messiasitel. Insofern Jesus das Bewußtsein besaß, die Aufgabe des Volkes Israel zu erfüllen, widerspricht es der Auffassung von seinem Beruf nicht, wenn er auch den Begriff des Königtums aufgenommen hat, freilich so, daß er ihm einen neuen Inhalt verlieh: ein Königtum, das „nicht von dieser Welt ist“, wie es in johan-
neischer Ausdrucksweise heißt.

§ 3. Die Urgemeinde und der Messias

Wir haben bereits erwähnt, daß der Messiasitel sich in der Weise durchgesetzt hat, daß er alle anderen christologischen Titel verdrängte, oder daß zumindest alle anderen ihm untergeordnet worden sind. Keiner der anderen Bezeichnungen, die wir in diesem Buche untersuchen, ist die

¹⁾ Noch bei A. E. J. RAWLINSON, *The New Testament Doctrine of the Christ*, 3. Aufl. 1949, S. 42, Anm. 3, findet sich eine Bemerkung in dieser Richtung, nachdem früher z. B. F. SPITTA diese These verfochten hatte.

²⁾ Bei Markus und Lukas gibt es hierfür allerdings nur eine Belegstelle: Mk. 10, 47 f. (Lk. 18, 38); bei Matthäus darüber hinaus fünf weitere: Mt. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 21, 9; 21, 15.

Ehre zuteil geworden, für immer mit dem Namen Jesu auf engste verknüpft zu bleiben.

Die palästinensische Urgemeinde, weit davon entfernt, Jesu Zurückhaltung gegenüber dem Messiasitel zu teilen, hat im Gegenteil im Lichte der Ostererfahrung und in der Erwartung des baldigen Endes die Aussage „Jesus ist der Messias (Christus)“ zum Bekenntnis erhoben. Im Markusevangelium wird Jesus noch verhältnismäßig selten als Christus-Messias bezeichnet, viel öfter dagegen schon im Matthäus- und Lukasevangelium, sowie in der Apostelgeschichte¹). Dabei ist jedoch zu beachten, daß in diesen Schriften der Ausdruck noch nicht zum Eigennamen erstarrt ist, sondern daß — auch noch in der Apostelgeschichte, die hier wohl unter dem Einfluß der älteren von ihr benutzten Quellen steht — der ursprüngliche Sinn des Wortes „Christus“ vorherrscht.

Wo die Bezeichnung „Christus“ zum Eigennamen wird, da ist dies ein Zeichen, daß der spezifisch jüdische Messiasgedanke wieder zurücktritt. Diese Entwicklung mag sich insbesondere auf dem Boden der hellenistischen Gemeinden vollzogen haben, wo kein messianisches Interesse im ursprünglichen Sinne vorhanden war. So ergibt sich die paradoxe Situation, daß gerade durch die Erstarrung zum Eigennamen, die eine immer häufigere Verwendung des Titels begünstigte, d. h. also gerade durch eine spätere Tendenz, eine Wiederannäherung an Jesu Auffassung vom Messias erfolgt, in dem Sinne, daß der Titel seiner national-politisch gefärbten Vorstellungswelt entkleidet wird.

Diese Entwicklung können wir in ihren Anfängen jedenfalls bei Paulus feststellen. Allerdings ist er sich noch deutlich bewußt, daß das Wort „Christus“ kein Eigennamen ist, wie die gelegentliche Voranstellung des Christustitels vor „Jesus“ beweist²). In den übrigen Schriften des Neuen Testaments schreitet die Erstarrung zum Eigennamen mehr und mehr fort.

Wie erklärt es sich aber, daß die palästinensische Urgemeinde mit vollem Bewußtsein entgegen der Haltung Jesu die Messiasbezeichnung so bevorzugt verwendet hat? Hier sind zunächst die Diskussionen zwischen den ersten Christen und den Juden zu erwähnen. Mit Hilfe dieses Titels war es wohl überhaupt erst möglich, den Juden jener Zeit den Glauben der Jünger an Jesus verständlich zu machen³).

¹) Siehe dazu V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, 1953, S. 19f.

²) Ich glaube daher nicht, daß Röm. 9, 5 die einzige Stelle ist, an der Paulus das Wort „Christus“ im Sinne von „Messias“ gebraucht, wie V. TAYLOR, *op. cit.* (Anm. 1), S. 21 (und auch hier sogar noch mit einem Fragezeichen) meint. — Das Kriterium der Voranstellung des Christustitels benutzt auch A. STUBER (*RAC* Bd. 3, Sp. 25), um Spuren eines Weiterlebens der ursprünglichen Bedeutung dieses Titels in der Alten Kirche zu finden.

³) Man vergleiche die Rolle, die der Messiasbegriff etwa in JUSTINS apologetischem Dialog mit dem Juden Trypho spielt.

Dazu kommen aber theologische Gründe. Selbst dort, wo die Erinnerung noch lebendig war, daß Jesus selbst mit Betonung den Messias-titel durch die Menschensohnbezeichnung ersetzt hat — und die Synoptiker beweisen, daß diese Erinnerung noch lange wach geblieben ist — konnte man sich für berechtigt halten, jetzt, da Tod und Auferstehung Jesu zu Tatsachen geworden waren, im Lichte dieses Geschehens Jesus zum „Christus“ zu proklamieren. Die Linie, die wir auch Jesus selbst schon zugeschrieben haben: Jesus, der Erfüller der Aufgabe Israels, mußte jetzt in ganz neuem Glanz aufleuchten, so hell und strahlend, daß die Unterschiede zwischen dem von den Juden erwarteten politischen Messias und Jesus dem Menschensohn verblaßten.

Insofern die Urgemeinde das Bewußtsein besaß, schon in der Zeit der Erfüllung zu leben und selber das erwählte „Gottesvolk“ zu sein, mußte sich ihr unmittelbar der Gedanke aufdrängen, daß auch das Messias-tum in Jesus erfüllt ist: erfüllt im heilsgeschichtlichen Sinne. Um die *Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde* aufzuzeigen, wurde dann auch die Davidsohnschaft Jesu betont¹⁾, der Jesus selbst so wenig Wert beigemessen hatte. So konnte im Lichte der Erfüllung auch die Bezeichnung „Davidsohn“ so große Bedeutung erlangen, daß sie sogar in Bekenntnistexte aufgenommen wurde (Röm. 1, 3; Ign. Smyrn. 1, 1; Trall. 9, 1). Der tiefe Sinn des davidischen Königtums war in jenem Königtum erfüllt, das der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus ausübte. Hier war das Ziel des Königtums über Israel erreicht.

Von der Überzeugung der eingetretenen Erfüllung aus konnten nun auch Züge des *politischen* Messiasbildes übernommen werden. Da das Gottesvolk jetzt nicht eine politische Größe, sondern die Gemeinde der Jünger Jesu war, wurden diese Züge von selbst geläutert: das Königtum des Davidsohns war nun in erster Linie ein Königtum über die Gemeinde.

Je intensiver der Glaube an die Erfüllung war, desto stärker war aber auch die *Hoffnung* auf die Vollendung. Denn die Spannung zwischen „schon erfüllt“ und „noch nicht vollendet“ war auch im Urchristentum, wie schon bei Jesus selbst, vorhanden.

Nie hat die Urgemeinde die Königsherrschaft Christi in der kirchlichen Institution verdinglicht. Das urchristliche Korrektiv, die eschatologische Erwartung, war zu stark, als daß die Spannung hätte beseitigt werden können, wie dies späterhin in der katholischen Kirche geschehen wird. Die von J. L. LEUBA, *L'institution et l'évènement*, 1950, verteidigte These von der neutestamentlichen Parallelität zwischen dem Gedanken der „Institution“ und des prophetischen „Ereignisses“ müßte wohl vom Gedanken der zeitlichen Spannung zwischen Erfüllung und Vollendung aus geprüft werden.

¹⁾ Über die Verbindung von Davidsohnschaft und Jungfrauengeburt siehe unten S. 302f.

Erst in der Zukunft wird nach urchristlichem Glauben das Königtum Jesu sichtbar in Erscheinung treten. Hier kann nun aber die Gefahr einer *politischen* Interpretation des Messiasiums Jesu entstehen, und vielleicht ist sie in bezug auf das zweite Kommen Jesu Christi auf Erden nicht immer vermieden worden. Bei Paulus findet sich allerdings keine Spur einer solchen Mißdeutung. Wohl rechnet auch er mit einem Endgeschehen, wo der Christus sichtbar erscheint; aber auch da nimmt sein eschatologisches Wirken nirgends politische Formen an. Wo dagegen, wie in Johannesapokalypse Kap. 20, 4, der Gedanke des zukünftigen Königtums Jesu sich auf das sogenannte tausendjährige Reich konzentriert, können die von Jesus selbst für seinen irdischen Beruf abgelehnten Gedanken — freilich in einer auf die sichtbare Kirche der Endzeit abgewandelten Form — wieder auftauchen¹).

Wir kommen zu dem Schluß, daß das Urchristentum doch nicht nur, wie wir am Anfang dieses Kapitels erwähnt haben, die auf den Messias bezügliche *Terminologie* übernommen hat, sondern daß es auch — allerdings in christlicher Umdeutung — spezifische *Gedanken* der jüdischen Messiaserwartung im Lichte der „Erfüllung“ auf Jesus angewandt hat, und zwar in einem dreifachen Sinn: indem Jesus als Davidsohn auf Erden erschienen ist, indem er das Königtum über seine Gemeinde ausübt, indem er am Ende als der Messias auf Erden erscheint. Diese Gedanken werden hinter anderen christologischen Anschauungen zurücktreten, sobald „Christus“ wie ein Eigenname Verwendung findet. Dies aber ist vor allem auf dem Boden der hellenistischen Gemeinde der Fall.

¹) Mit J. HÉRING, Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections? (*RHPR* 12/1932, S. 300ff.), sehe ich (gegen A. SCHWEITZER) keine Möglichkeit, den Glauben an ein „tausendjähriges Reich“ in der Zukunftshoffnung des Paulus unterzubringen. Vor allem scheint mir eine „zweite“ Auferstehung zum Gericht unvereinbar mit des Apostels Lehre über das Wie der Auferstehung in 1. Kor. 15, 35ff. Paulus kennt nur *eine* Auferstehung, diejenige mit dem *σῶμα πνευματικόν*. An dieser Stelle vermag auch H. BIETENHARD, *Das tausendjährige Reich*. Eine biblisch-theologische Studie, 2. Aufl. 1955, S. 65ff., nicht zu überzeugen.

2. KAPITEL

JESUS DER MENSCHENSOHN

(*barnascha*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)

Zusammen mit dem Begriff des *Ebed Jahwe* ist der Menschensohn-begriff der wichtigste, den wir untersuchen. Auch seine christologische Anwendung geht auf Jesus selbst zurück. Merkwürdigerweise sind jedoch die darin enthaltenen christologisch wertvollen Gedanken in der Folgezeit niemals dogmatisch so ausgeschöpft worden, wie sie es verdienen. In den offiziellen Systemen der Dogmatik, besonders aber in den christologischen Diskussionen des 4. und 5. Jhdts., steht der Begriff des *Logos* so sehr im Vordergrund, daß alle anderen Ansätze mehr oder weniger verdrängt werden. Damit hängt es zusammen, daß wir keine eigentliche Christologie besitzen, die vom Menschensohngedanken ausgeht. Wir haben gesehen, daß der Begriff des *Ebed Jahwe* in erschöpfender Weise das Werk des *inkarnierten* Jesus erklärt, vor allen Dingen die zentrale Heilstat, seinen *Tod*. Es wird sich im Laufe dieses Kapitels zeigen, daß der Menschensohnbegriff umfassender ist, insofern er wie kaum ein anderer geeignet ist, das *Gesamtwerk* Jesu zu beschreiben.

Die große Bedeutung, welche dieser Benennung zukommt, geht allein schon daraus hervor, daß es der einzige Titel ist, den Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien sich selbst beigelegt hat. Eines der Ergebnisse unseres letzten Kapitels war, daß Jesus sich niemals „Messias“ genannt hat. Wir werden nun feststellen, daß er offenbar mit Absicht den Messias-titel durch den Menschensohntitel ersetzte. Das ist um so wichtiger, als die Evangelisten selber diese Bezeichnung nicht verwenden, wenn sie ihrem eigenen Glauben an Jesus Ausdruck verleihen wollen. Zu ihrer Zeit herrscht bereits die Messiasbezeichnung „Christus“ vor. Wenn sie trotzdem an den Stellen, wo sie Jesus redend einführen, den Titel „Menschensohn“ gebrauchen, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß sie hier eine schon fixierte Überlieferung weitergeben, nach der Jesus selber sich so genannt hat¹⁾.

¹⁾ Siehe dazu unten S. 158.

§ 1. Der Menschensohn im Judentum

Wie immer gehen wir von der Bedeutung aus, die dem Ausdruck im Judentum eignet. Im vorliegenden Fall ist dies sogar besonders wichtig; denn indem Jesus sich als „Menschensohn“ bezeichnet, knüpft er direkt an eine in gewissen Kreisen seines Volkes verbreitete Sonderanschauung an. Ja, wir müssen hier sogar noch weiter gehen, über das Judentum hinaus, da es sich — ähnlich wie bei dem später zu behandelnden *Logos*-titel — um einen Begriff handelt, der, allerdings in verschiedener Ausprägung, weithin auch in andern Religionen verbreitet war. Es könnte daher an sich geboten scheinen, hier einen besonderen Paragraphen über den Menschensohn in der heidnischen Religionsgeschichte einzuschieben. Wenn wir dieses Problem jedoch im Rahmen der Ausführungen über den Menschensohn im Judentum behandeln, so geschieht dies deshalb, weil kein *direkter* Einfluß des heidnischen Menschensohngedankens auf Jesus und das Urchristentum anzunehmen ist, sondern weil die Auseinandersetzung mit der außerjüdischen Gestalt eines himmlischen „Menschen“ auf jüdischem Boden stattgefunden hat, so daß die Beziehung zwischen Jesus als dem Menschensohn und dem außerbiblischen Menschensohn über das Judentum geht.

Zunächst haben wir zu fragen: Was bedeutet der griechisch-neutestamentliche Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου *rein philologisch*? Wir müssen dabei aufs Aramäische zurückgehen. Dem griechischen υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου entspricht ein aramäisches ܒܪܢܐ ܒܢܐ. „Bar“ ist bekanntlich das aramäische Äquivalent für hebr. „ben“, Sohn. Wir finden dieses Wort „bar“ = Sohn in gewissen Eigennamen, wie *Barnabas, Barsabbas, Bartholomäus* usw. „Nascha“, von der bekannten Wurzel, die wir vom hebr. „isch“, plur. „anaschim“, her kennen, bedeutet „der Mensch“. „Barnascha“ ist also der aramäische Ausdruck, der der griechischen Bezeichnung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου zugrunde liegt.

Nun wird das aramäische „bar“ sehr häufig im figürlichen Sinne gebraucht. Man sagt etwa statt „Lügner“ auch „Sohn der Lüge“; die Sünder heißen „Söhne der Sünde“, und der Reiche ist ein „Sohn des Reichums“. Der Genitiv, der im *status constructus* auf „bar“ folgt, bezeichnet also die Gattung, der die betreffende Person zugehört. Dann ist im Aramäischen „Barnascha“ einer, der der menschlichen Gattung angehört. „Barnascha“ bedeutet also einfach „Mensch“ schlechthin, etwa im Sinn des deutschen „Menschenkind“¹⁾. Die griechische Übersetzung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist demnach im Grunde ungenau, weil zu wörtlich. „Barnascha“ müßte im Griechischen mit einem bloßen ἀνθρώπος

1) So auch das entsprechende hebr. „ben adam“ (Ez. 2, 1; Ps. 8, 5; 80, 18).

wiedergegeben werden. Das Problem ist jedoch mit dieser längst bekannten philologischen Tatsache nicht gelöst. Denn es fragt sich dann, in welchem Sinne Jesus sich nach dem jüdischen Sprachgebrauch seiner Zeit als „Mensch“ hat bezeichnen können.

H. LIETZMANN hat seine erste Arbeit im Jahre 1896 dieser Frage gewidmet¹⁾. Nach ihm wäre der Ausdruck im Judentum noch kein messianischer Titel, und so kommt er, von philologischen Erwägungen ausgehend, zu einem negativen Ergebnis, das heute wohl allgemein aufgegeben ist. Aus der richtigen Tatsache, daß „barnascha“ nichts weiter bedeutet als „Mensch“, schließt er, das Judentum zur Zeit Jesu habe den Messias nicht so nennen können, und es hätte infolgedessen auch keinen Sinn gehabt, daß Jesus selbst sich diese nichtssagende, zu allgemeine Bezeichnung beigelegt hätte. In Daniel 7, 13, wo der „Menschensohn“ zum erstenmal auftaucht, habe diese Wendung keinen messianischen Charakter. Es handle sich in dieser Vision einfach um ein menschliches Wesen im Gegensatz zu den Tieren, von denen an der gleichen Stelle die Rede ist. Erst die Urgemeinde habe Jesus diese Selbstbezeichnung in den Mund gelegt, indem sie jenen „Menschen“ messianisch deutete und so zum Würdetitel erhob.

Diese These, der sich (allerdings unter kritischen Vorbehalten) auch J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten* VI, 1899, S. 187 ff., angeschlossen hatte, ist in der Folgezeit mit Recht abgelehnt worden²⁾. Ihre Widerlegung durch G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 1898, S. 191 ff., befriedigt allerdings nicht, da hier der Versuch gemacht wird, zu zeigen, daß der Ausdruck „barnascha“ im Galiläisch-Aramäischen in der allgemeinen Bedeutung von „Mensch“ nicht geläufig gewesen sei. Daß diese Behauptung sich nicht halten läßt, hat P. FIEBIG, *Der Menschensohn. Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aramäischen Sprachgebrauchs für Mensch*, 1901, nachgewiesen: philologisch heißt „barnascha“ wirklich nur Mensch. Aber die Folgerung, die LIETZMANN und WELLHAUSEN daraus gezogen haben, und nach der es deshalb kein messianischer Titel gewesen sein könne, ist nicht richtig.

Um die Frage zu beantworten, ob der allgemeine Ausdruck „Mensch“ zur Zeit Jesu nicht vielmehr dazu gedient hat, einen besonderen endzeitlichen Erlöser zu bezeichnen, müssen wir die Literatur des Spätjudentums befragen. Dabei stellen wir fest, daß das einfache Wort „Mensch“ in der Tat Titel für einen besonderen Mittler ist, der am Ende der Zeiten erscheinen soll³⁾.

¹⁾ H. LIETZMANN, *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, 1896.

²⁾ LIETZMANN hat sie später selber fallengelassen.

³⁾ Siehe dazu W. BALDENSPERGER, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, 3. Aufl. 1903, S. 91 ff.; A. v. GALL, *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926, S. 409 ff.; W. BOUSSER, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 3. Aufl. 1926; G. DUPONT, *Le fils de l'homme*, 1927; C. H.

An der Stelle, wo wir ihm zum ersten Mal begegnen, in Dan. 7, 13, ist allerdings ungewiß, ob es sich auch ursprünglich schon um eine *individuelle* Erlösergestalt handelt. Der „Menschensohn“ ist hier den vier Tieren gegenübergestellt, und diese sind nach der folgenden Erklärung Könige von vier Weltreichen. Darauf heißt es: „Ich schaute in den Nachtgesichten, und siehe, da kam einer wie ein Mensch mit den Wolken des Himmels, trat vor den Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurde gegeben Macht, Ehre und Reich, daß alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienten. Seine Macht ist eine ewige Macht, die nicht vergeht; sein Reich ist ein ewiges Reich, das nicht zerstört wird“ (V. 13f.). Die nachfolgende Erläuterung durch den Apokalyptiker (V. 15 ff.) deutet diesen „Menschensohn“ auf die „Heiligen des Höchsten“. Diese Tatsache, daß der Menschensohn hier mit dem Volk der Heiligen identifiziert wird, ist gewiß nicht aus dem Auge zu verlieren. Aber trotzdem muß die Frage gestellt werden, warum dann in dieser Vision das Volk der Heiligen ausgerechnet als „Mensch“ im Gegensatz zu den Tieren erscheint. Mit Recht hat man darauf hingewiesen¹⁾, daß in der Erklärung der Vision eine gewisse Inkonsequenz, eine leichte Unausgeglichenheit zu beobachten ist, insofern die Tiere auf Könige, d. h. auf *Repräsentanten* der Weltreiche gedeutet werden, „Mensch“ dagegen auf das Volk der Heiligen selber. Dann liegt die Annahme nahe, daß der „Mensch“ genau wie die Tiere ursprünglich auch als *Repräsentant* des Volkes der Heiligen gedacht sein könnte. Im Judentum geht ja leicht das eine in das andere über. Wir kennen bereits die Wichtigkeit des Stellvertretungsgedankens: der Vertreter, der Repräsentant, kann mit der Vielheit, die er vertritt, identifiziert werden. Diese Erscheinung, die für die neutestamentliche Christologie so außerordentlich wichtig ist, haben wir bereits im Kapitel über den Gottesknecht gestreift²⁾, und wir werden ihr auch weiterhin begegnen. Jedenfalls ist der danielische Menschensohn (Dan. 7, 13) später von den Juden im Sinne einer individuellen Gestalt verstanden worden³⁾.

Als solche erscheint er nun aber auch in andern Schriften der spätjüdischen Apokalyptik. In der Apokalypse, die man als 4. Esra bezeichnet⁴⁾, taucht der „Menschensohn“, aus dem Meere steigend und auf den Wolken auffahrend, als ein apokalyptischer Erlöser auf. Es heißt von

KRAELING, *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, 1927; H. GRESSMANN, *Der Messias*, 1929, S. 343 ff.; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch*, 1934. — Neuerdings vor allem E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch*, 1946, bes. S. 41 ff.

¹⁾ Siehe etwa H. GRESSMANN, *Der Messias*, 1929, S. 345 ff.

²⁾ Siehe oben S. 53 f.

³⁾ Vgl. JUSTIN, *Dial. c. Tryph.* 31 f.

⁴⁾ 4. Esra 13.

ihm, daß der Höchste ihn lange Zeit aufgespart hat, um durch ihn die Schöpfung zu erlösen. Auch unter dem Namen des Messias erscheint er hier.

Vor allem aber finden wir die Gestalt des „Menschen“ in diesem spezifischen Sinne in den Bilderreden des äthiopischen Henoch (Hen. 37—71)¹⁾. Diese spätjüdische Schrift ist überhaupt zum Verständnis der Anfänge des Christentums von großer Bedeutung. In der letzten größeren Arbeit, die R. OTTO veröffentlicht hat: Reich Gottes und Menschensohn, 1934, steht sie ganz im Vordergrund. Die wichtigsten Kapitel, die sich mit dem „Menschensohn“ beschäftigen, sind Hen. 46, 48f., 52, 62, 69, 71; doch kommen daneben auch noch andere Stellen in Betracht. Es kann wohl als erwiesen gelten, daß es sich hier nicht, wie in Dan. 7, 13, um eine Personifikation des Volkes Israel handelt, sondern tatsächlich um eine Einzelpersönlichkeit, wobei freilich nicht vergessen werden darf, daß der Menschensohngedanke seinem letzten Ursprung nach, wie die Wortbedeutung schon zeigt, ja immer auch einschließt, daß in *dem* Menschen *die* Menschen dargestellt sind.

Der Beweis für eine rein kollektive Deutung, den N. MESSEL, Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch, 1922, zu erbringen hoffte, ist nicht gelungen. Der Verfasser konnte ihn nur durchführen, indem er eine Reihe wichtiger Texte als christliche Interpolationen ausschied. Die Annahme christlicher Interpolationen hat auf andere Weise auch M. J. LAGRANGE, Le judaïsme avant Jésus-Christ, 1931, S. 242ff., für das Henochbuch zu begründen versucht. Es besteht jedoch keinerlei Notwendigkeit für diese Hypothese, zu der man bei der Erklärung spätjüdischer Schriften im allgemeinen viel zu schnell gegriffen hat, zuweilen aus apologetischen Gründen, um sie sachlich möglichst weit von den Schriften des Urchristentums zu entfernen. Demgegenüber sollte gerade die Feststellung der tatsächlichen inneren Verwandtschaft uns anspornen, die Neuheit des Evangeliums dort zu suchen, wo sie wirklich zu suchen ist. Dies gilt neuerdings auch für die Konfrontierung der Qumran-Texte mit dem Gedankengut des Neuen Testaments.

Im äthiopischen Henochbuch ist der „Menschensohn“ der, dessen Name im Anfang der Schöpfung vor dem Hochbetagten genannt wird, der also vor allen andern Geschöpfen erschaffen ist²⁾. Bis ans Ende, da er kommen wird, um die Welt zu richten und über sie zu herrschen,

¹⁾ Über die viel diskutierte Frage, ob, wie R. H. CHARLES, The Ethiopic Version of the Book of Enoch, 1906, S. 86f., vermutet, das Demonstrativum „dieser“ Menschensohn im Äthiopischen Übersetzung für den einfachen Artikel der griechischen Vorlage ist, siehe E. SJÖBERG, op. cit., S. 44ff. SJÖBERG kommt zum Schluß, daß der „Menschensohn“ messianischer Titel ist.

²⁾ Hen. 48, 2. 6. — Wie E. SJÖBERG, op. cit., S. 94, mit Recht bemerkt, ist also der Menschensohn im Henochbuch nicht nur ein Engel, wie M. WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas, 3. Aufl. 1959, S. 302ff., meint. Siehe dazu auch W. MICHAELIS, Zur Engelchristologie im Urchristentum, 1942.

ist er selbst *verborgen*, wie überhaupt alles, was ihn und das Ende betrifft, Geheimlehre ist¹⁾. Der Messiasname wird ihm auch in diesem Buche bisweilen beigelegt²⁾.

Die Erwartung eines „Menschensohnes“ scheint demnach vor allem in esoterischen Kreisen des Judentums gepflegt worden zu sein. Wenn wirklich, wie man anfangs vermutet hatte, die unter den Qumran-Texten gefundene, zuerst wegen technischer Schwierigkeiten nicht geöffnete Rolle, die man fälschlich als Lamech-Apokalypse bezeichnet hatte, dem Henochbuche nahegestanden hätte, so wäre dies natürlich von außerordentlicher Wichtigkeit für die Frage nach der Herkunft des Menschensohngedankens gewesen. Leider hat sich jedoch diese Vermutung nicht bewahrheitet. Auch in den mittlerweile veröffentlichten Hymnen ist nirgends der Begriff „Menschensohn“ zu finden, dagegen erscheint es nicht ausgeschlossen, daß an einer Stelle der Sektenregel der Gedanke des zweiten Adam auftaucht, von dem wir sehen werden, daß er eine Variante zur Menschensohnavorstellung bildet³⁾. Auf jeden Fall bestätigt diese Menschensohnerwartung, daß das religiöse Leben in Palästina viel reicher und vielschichtiger war, als man nach dem üblichen Schema glauben könnte, das lediglich die Gruppen der Pharisäer und Sadduzäer unterscheidet. Im Henochbuch lernen wir einen Kreis kennen, in dem die messianische Hoffnung einen wesentlich anderen Charakter zeigt als im offiziellen Judentum. Hier erwartet man nicht einen *politischen* Messias, der die Feinde Israels in irdischem Krieg besiegt und ein politisches Reich aufrichtet, sondern den „Menschensohn“ von übernatürlich-himmlicher Art; er ist der himmlische Herrscher, nicht ein irdischer König. Daß er „Mensch“ heißt, also Menschengestalt trägt, darf uns nicht irreführen. Seine göttliche Hoheit kann im Gegenteil gar nicht stark genug betont werden; ist er doch ein präexistentes Himmelswesen, das schon seit Urzeiten im Himmel lebt, bevor es am Ende der Zeiten auf die Erde kommt.

Die Frage muß sich allerdings erheben, warum dieser himmlische Mittler ausgerechnet „Mensch“ heißt. Es bedeutet keineswegs ein Herausfallen aus dem Rahmen einer historischen Studie, wenn diese Frage ernstlich geprüft wird. Im Gegenteil zeugt es von einer gewissen Problemlosigkeit, wenn man sich mit der Feststellung begnügt, daß im

1) Diese „Verborgenheit“ betont besonders R. OTTO, Reich Gottes und Menschensohn, 1934. Aber das Messiasgeheimnis daraus abzuleiten, wie auch E. SJÖBERG, op. cit., S. 115, nahelegt, geht doch wohl nicht an. Höchstens sekundär mag dieses Motiv zur Erklärung des Messiasgeheimnisses in Betracht kommen. Über den primären Sinn siehe oben S. 125.

2) Hen. 48, 10; 52, 4. — Siehe dazu E. SJÖBERG, op. cit., S. 140ff.

3) Vgl. 1 QS IV, 23. Auf das Problem dieser Stelle macht E. DINKLER aufmerksam: *Schweiz. Monatshefte* 36/1956, S. 277.

Judentum plötzlich eine Erlösergestalt auftaucht, die sich einerseits mit dem Messiasbild *verbindet* und dieses andererseits *verdrängt*, und die den Titel „Mensch“, „Menschensohn“ trägt. Man sollte doch im Gegenteil erwarten, daß gerade ein solcher Mittler auf eine Weise bezeichnet würde, die auf seinen *himmlischen* Ursprung hinwies. Statt dessen heißt er einfach „Mensch“. Die jüdischen Texte erlauben uns nicht, diese merkwürdige Tatsache zu erklären. Gerade darin aber liegt der beste Beweis dafür, daß irgendein Zusammenhang mit außerjüdischen Vorstellungen von einem „Menschen“ bestehen muß, der *als Mensch* eine besondere göttliche Würde besitzt; und in der Tat kennen wir aus der weiteren Religionsgeschichte Spekulationen über einen Urmenschen, den göttlichen Prototyp der Menschheit.

Damit soll nicht gesagt sein, daß das Judentum diese Vorstellung sozusagen als Fremdkörper übernommen hätte. Es gibt auch auf jüdisch-biblischem Boden einen Gedanken, der in die gleiche Richtung weist und jene Vorstellung in ihrer Tiefe zu begründen vermag: *die Erschaffung des Menschen nach Gottes Bild*. Von da aus verstehen wir, daß gerade der „Mensch“, insofern er Gottes getreues Ebenbild darstellt, dazu bestimmt ist, die gefallene Menschheit zu erlösen. Zwar werden diese Folgerungen aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen in keinem der jüdischen Texte gezogen; aber es geht uns hier ja auch nur darum, den alttestamentlichen Anknüpfungspunkt für die Urmensch-Lehre aufzuzeigen.

So gewiß diese Lehre vom göttlichen Urmenschen in den orientalischen Religionen der jüdischen Umwelt verbreitet war, ja geradezu zu ihrem gemeinsamen Bestand gerechnet werden kann, so schwer ist sie doch in einer entwickelten Form faßbar. Die Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule mögen in ihren Konstruktionen hier bisweilen zu weit gegangen sein¹⁾. Aber daß in der iranischen²⁾, der chaldäischen, der ägyptischen Religion³⁾, im Attiskult⁴⁾, bei den Mandäern⁵⁾, den Mani-

¹⁾ Ihnen haben wir jedoch den Hinweis auf diese Zusammenhänge zu verdanken. Siehe besonders W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 160ff. 238 ff.; id., Kyrios Christos, 2. Aufl. 1921; R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; R. REITZENSTEIN-H. H. SCHAEDELER, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926; referierend W. MANSON, Jesus the Messiah, 1946, S. 237ff.

²⁾ Dazu besonders die erwähnten Arbeiten von REITZENSTEIN und SCHAEDELER. Vor allem wird in diesem Zusammenhang auf *Gayomart*, den ersten Menschen in der iranischen Religion, verwiesen.

³⁾ REITZENSTEIN verweist auf den *Poimandres*. Zu dieser Schrift siehe E. HAENCHEN, Aufbau und Theologie des „Poimandres“ (*ZThK* 53/1956, S. 149ff.). Ferner auch C. H. DODD, *The Bible and the Greeks*, 2. Aufl. 1954, der sich eingehend mit dem „Urmenschen“ des *Poimandres* beschäftigt.

⁴⁾ H. HEPDING, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, 1903, bes. S. 50ff.

⁵⁾ Außer der angeführten Literatur R. REITZENSTEIN, *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, 1919.

chäern¹⁾ und überhaupt in der Gnosis Spuren eines göttlichen Urmenschen, des idealen Prototyps der Menschen, vorhanden sind, kann nicht geleugnet werden. Diese Vorstellung war offenbar ebenso universal verbreitet wie die vom göttlichen Logos. Freilich ist sie nicht überall in der gleichen Form ausgeprägt. Auch der für den breiten Strom des Gnostizismus charakteristische Gedanke, daß der Urmensch selbst erlöst werden muß, um die Menschen zu erlösen, braucht nicht unbedingt als integrierender Bestandteil postuliert zu werden²⁾.

Es wäre interessant, einmal alle religionsgeschichtlichen Texte über den „Urmenschen“ zusammenzustellen³⁾. Wir können hier jedoch die religionsgeschichtliche Frage nicht im einzelnen verfolgen. Für die neutestamentliche Christologie ist besonders die Identifizierung jenes idealen Himmelsmenschen mit dem *ersten* Menschen wichtig. In Verbindung mit der eschatologischen Vorstellung von der endzeitlichen Wiederkehr des Goldenen Zeitalters führt sie zu der Erwartung, daß der erste Mensch am Ende zur Erlösung der Menschheit kommen wird.

Die Schwierigkeit, diese Linie auch im Judentum durchzuziehen, liegt nun aber darin, daß hier die Verbindung der beiden Gedanken, vom *ersten Menschen* einerseits, und vom *endzeitlichen* „Menschen“ oder „Menschensohn“ andererseits, nicht klar vollzogen wird, auch gar nicht ohne weiteres vollzogen werden *kann*, weil ja hier der erste Mensch der Urheber der *Sünde* ist. Wir werden sehen, wie erst im Paulinismus eine Lösung dieser Schwierigkeit vorliegt. Vorerst soll aber erklärt werden, weshalb zunächst im Judentum die Vorstellung vom Urmenschen und die Vorstellung vom kommenden Menschensohn sich auf zwei getrennten Geleisen entwickelt haben, so daß ihre ursprüngliche Zusammengehörigkeit nicht mehr sichtbar ist. *Daß* sie zusammengehören, zeigt schon die sonst völlig unerklärliche Bezeichnung „Mensch“ für den endzeitlichen Erlöser.

Ich betone im folgenden die innere Notwendigkeit dieser *getrennten* Parallelentwicklung, weil sonst die hier durchgeführte Identifizierung von „Menschensohn“ und „zweitem Adam“ willkürlich scheinen könnte, und deshalb auch meistens nicht vollzogen wird, mit der Begründung, daß der jüdische wie auch der urchristliche Textbefund keine Verbindung der beiden Gedankenreihen erkennen lasse.

So ist in der Danielvision (Dan. 7), und besonders in den daran anknüpfenden Menschensohnspekulationen der Apokalypse des 4. Esra und

¹⁾ W. HENNING, Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen, 1933. — Vgl. auch H.-CH. PUECH, *Le manichéisme*, 1949, S. 76 ff.

²⁾ Es ist auch falsch, wenn gegenwärtig etwa in der Diskussion über den Gnostizismus der Qumran-Sekte das Vorhandensein oder Fehlen dieses Mythos als Kriterium der Frage nach gnostischem oder nichtgnostischem Charakter angesehen wird.

³⁾ Neuerdings wendet C. G. JUNG auf den Menschensohnbegriff seine Theorie von den „Archetypen“ an.

des Henochbuches nur dieser eschatologische Aspekt entwickelt, während von den übrigen Urmenschvorstellungen lediglich Einzelzüge da und dort übernommen sind. Auch von einer wirklichen Inkarnation ist hier keine Rede; der aus dem Meere aufsteigende, auf den Wolken kommende Menschensohn inkarniert sich nicht in der sündigen Menschheit¹). Wohl trägt er zuweilen Attribute des *Ebed Jahwe* — so die Bezeichnung „Knecht“ im 4. Esra (Kap. 7, 28; 13, 32), „Gerechter“, „Ausgewählter“, „Licht der Völker“ an mehreren Henochstellen —, aber nirgends nimmt er Knechtsgestalt an²).

Neben dieser eschatologischen Verwertung der Urmenschvorstellung bestand aber im Judentum doch das Bedürfnis, auch jenen aus der gleichen Wurzel stammenden Gedanken von einem vollkommenen *ersten* Menschen nicht fallenzulassen, zumal ja, wie schon angedeutet, die biblische Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ihm sehr nahe kam. So entstand eine besondere Adam-Literatur in apokryphen und rabbinisch-mystischen Schriften³). Aber auch in dem breiten Strom der spätjüdischen Literatur finden wir Spuren eines *Adamproblems*. Das eigentliche Problem bestand darin, daß die mit der ursprünglichen Spekulation zusammenhängende Identifizierung zwischen dem Himmelsmenschen und dem ersten Menschen ständig Einlaß ins Judentum begehrte und doch nicht vollzogen werden konnte, weil nach dem Alten Testament Adam *gesündigt* hat. Nach der biblischen Erzählung ist der erste Mensch ja derjenige, der die Menschen ihres göttlichen Charakters beraubt hat, und gerade seinetwegen ist es nötig geworden, daß der *Himmelsmensch* die Menschen wieder ihrer eigentlichen Bestimmung zuführen muß, für die Gott sie geschaffen hatte. Hier ist der Punkt, wo der außerjüdische Gedanke vom Urmenschen eine wesentliche Veränderung erfahren *mußte*, sobald er im Judentum Fuß zu fassen versuchte; und daher kommt es auch, daß bis ins Urchristentum hinein „Menschensohn“ und „zweiter Adam“ zwei ganz verschiedene, getrennte Begriffe zu sein scheinen, während sie von Haus aus innerlich verbunden sind und immer wesenhaft zusammengehören.

¹) E. SJÖBERG, op. cit., S. 147ff., sucht zu zeigen, daß auch die Identifizierung mit Henoch hier nicht in Betracht kommt, da dieser ursprünglich erst nach seiner Erhöhung zum Menschensohn wird. — Die Frage einer Inkarnation könnte sich höchstens für den problematischen *Metatron* stellen. Siehe dazu H. ODEBERG, 3. Enoch or the Hebrew Book of Enoch, 1928.

²) Das von J. JEREMIAS, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum (*Deutsche Theol.* 2/1929, S. 106ff.) angenommene Leiden des Menschensohns bleibt fragwürdig. Siehe SJÖBERG, op. cit., S. 116ff.

³) Siehe besonders: *Vita Adae* 12ff.; slav. Henoch 30. — Auch rabbinische Texte kommen in Betracht; vgl. B. MURMELSTEIN, Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre (*Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, 1928, S. 242ff.; 1929, S. 51ff.).

Da es der gleiche christologische Gedanke ist, der sich sozusagen auf zwei verschiedenen Wegen entfaltet hat: auf dem des Menschensohnes und dem des „zweiten Adam“, widmen wir dem Begriff des „zweiten Adam“ kein besonderes Kapitel.

Die Tatsache, daß Jesus *zweiter* Adam heißt, und nicht Adam schlechthin genannt werden kann, zeigt bereits, weshalb eine Unterscheidung der beiden Begriffe nötig war. Sie läßt auch erkennen, wo schon für das Judentum die Schwierigkeit bei der Übernahme des theologisch fruchtbaren Menschensohngedankens lag. Einerseits handelte es sich darum, den Gedanken des göttlichen Menschen, des „barnascha“, mit der Zeit der Schöpfung in Verbindung zu bringen; so ist der Himmelsmensch der Mensch, wie Gott ihn wollte, als er ihn nach seinem eigenen Bild erschuf. Da aber andererseits die Erzählung von der Schöpfung im Judentum mit der vom *Sündenfall* des ersten Menschen verbunden ist, ergab sich für die Juden die Unmöglichkeit, den mit Adam identifizierten göttlichen Menschen ohne weiteres in ihre Theologie einzuführen. Hängt vielleicht damit auch die Tatsache zusammen, daß die Spekulationen über den „barnascha“ nicht im offiziellen Judentum, sondern eher in esoterischen Kreisen gepflegt wurden, wie wir sie im 4. Esra und im Henochbuch kennenlernen? Wir können die Frage nur stellen. Dies könnte vielleicht auch mit der Grund sein, neben dem erwähnten Gedanken der Verborgenheit, weshalb jene Apokalyptiker diesen Gedankenkreis mit einem gewissen Mysterium umgeben und nur verhüllt, in andeutenden Wendungen von ihm sprechen.

Es gab zwei ganz verschiedene Möglichkeiten, der Schwierigkeit Herr zu werden, und beide Wege sind gleichzeitig beschritten worden. Einerseits durfte man die Gleichsetzung zwischen dem göttlichen Menschen und dem ersten Menschen nicht besonders betonen. Andererseits durfte man die Erzählung vom Sündenfall Adams nicht betonen. Wir haben gesehen, daß im äth. Henoch der Menschensohn eine besonders große Rolle spielt. Es ist nun sehr bezeichnend, daß gerade in diesem gleichen Henochbuch der Sündenfall Adams einfach verschwiegen wird. Das könnte Zufall sein und nichts weiter besagen, wenn nicht ausgerechnet dieses Buch sich bemühte, den Ursprung der Sünde zu erklären. Es spricht davon — und das muß auffallen — ohne den Sündenfall Adams zu erwähnen. In den Kapiteln 83—90 wird eine abrißartige Darstellung der Geschichte der Welt von der Schöpfung bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches gegeben, und erstaunlicherweise steht hier kein Wort von Adams Sündenfall. Ja, der slavische Henoch betont sogar, der Teufel habe nur Eva und nicht Adam versucht. Sicher ist dies nicht zufällig. Hier liegt vielmehr die deutliche Tendenz vor, Adam von der Ursünde zu entlasten. Um den Ursprung des Bösen zu erklären, hat das Henochbuch

eine andere Erzählung der Genesis gewählt: die vom Fall der Engel (Gen. 6). An verschiedenen Stellen wird bis ins einzelne die Lehre von der Sünde entwickelt, die auf den Fall der Engel zurückgeht. Henoch beschreibt die Folgen, die die sündigen Beziehungen der Engel nach sich gezogen haben; *daher* stammt alles Böse, alle Gewalttätigkeit, alle Sünde, besonders aber aller Götzendienst!

Das Böse hat seinen Ursprung hier also nicht im Sündenfall des ersten Menschen. Es ist wohl kein unberechtigtes *argumentum e silentio*, wenn wir über dieses offenkundige Verschweigen der Sünde Adams Vermutungen anstellen. Sollte nicht der Verfasser des Henochbuches, der unter allen jüdischen Schriftstellern am stärksten die Menschensohnvorstellung verwertet, von der wir nun wissen, daß sie auf jenen universalen Urmenschengedanken zurückgeht, noch die vielleicht unbewußte Erinnerung daran bewahrt haben, daß nach der ursprünglichen, von andern Religionen übernommenen Konzeption *der am Ende wiederkehrende „barnascha“ mit dem ersten Menschen identisch* ist? In der Tat ist dies wahrscheinlich. Trotzdem wagt er es nicht, den entscheidenden Schritt zu tun und den Menschensohn *offen* mit Adam zu identifizieren. Ebensovienig wagt er auch, den Fall Adams *ausdrücklich* zu leugnen; er verschweigt ihn einfach.

Dieser weitere Schritt blieb den gnostischen Judenchristen vorbehalten, deren Spekulationen in den Pseudoklementinen erhalten sind¹⁾. Wir können die diesbezügliche Anschauung der gnostischen Judenchristen ohne weiteres hier im Paragraphen über den Menschensohn im Judentum behandeln, denn obwohl sie Jesus als den Christus anerkannten, waren sie doch in ihrer ganzen Haltung eher Juden als Christen. Man kann sie fast als jüdische Sekte verstehen, und was ihre Theologie

¹⁾ Ihren *gnostischen* Charakter hat H.-J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, 1949, S. 305ff., gegen W. BOUSSET, und gegen meine eigene These (*Le problème littéraire et historique du roman pseudoclémentin*, 1930) zu bestreiten gesucht. Sein Versuch dürfte jedoch nicht geglückt sein. Denn wenn er so stark die rabbinische Herkunft pseudoklementinischer Gedankengänge betont, so beweist dies nichts gegen ihren Gnostizismus. Mit Recht entgegnet R. BULTMANN (*Gnomon* 26/1954, S. 177ff.), daß der Gnostizismus ja auch ins Rabbinentum eingedrungen ist. Auch G. BORNKAMM (*ZKG* 1952/53, S. 196ff.) lehnt SCHOEPS' Beweisführung ab. Siehe ferner O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte u. das Judenchristentum der Pseudoklementinen* (*Theol. Stud. f. R. BULTMANN*, 1954, S. 35ff.). — Neuerdings gibt H.-J. SCHOEPS, *Das gnostische Judentum in den Dead Sea Scrolls* (*Ztschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte*, 1954, S. 277, selbst zu: „Das bisher wichtigste Ergebnis ist für mich, daß die in meinen beiden Büchern . . . für problematisch und unwahrscheinlich erklärte Größe ‚gnostisches Judentum in vorchristlicher Zeit‘ tatsächlich existiert hat.“ Demgegenüber mutet es seltsam an, daß er in seiner neuesten Schrift: *Urkirche, Judenchristentum und Gnosis*, 1956, wieder auf jene alte, durch einen stark verengten Begriff von Gnosis gekennzeichnete Position zurückkommt und alle gnostischen Züge im Judentum für „pseudognostisch“ erklärt.

betrifft, so gehört diese zweifellos ins Judentum¹⁾. Was die Entwicklung des Menschensohngedankens angeht, sind sie jedenfalls nur in die innerjüdische Entwicklung einzureihen. Denn die Art, wie sie das Problem der Identität von göttlichem Urmenschen und erstem Menschen gelöst haben, schließt sich unmittelbar an die soeben beobachtete Einstellung des Henochbuchs an.

Wir haben früher gesehen, daß in den judenchristlichen pseudoklementinischen *Kerygmata Petrou* Jesus als der *wahre Prophet* betrachtet wird²⁾. Dieser wahre Prophet ist aber in dieser Schrift gleichzeitig identisch mit Adam. Hier ist also der entscheidende Schritt erfolgt: der Menschensohn und Adam sind eins. Wir erinnern uns, daß für diese Judenchristen der wahre Prophet sich zu verschiedenen Malen inkarniert hat; die erste Inkarnation ist die in Adam!

Wie ist jedoch diese Identifizierung für sie möglich? Wie können sie als die erste Inkarnation des wahren Propheten den Adam ansehen, von dem die Bibel berichtet, er sei der erste Sünder gewesen? Die gnostischen Judenchristen wagen es, hier weiter zu gehen als der Verfasser des Henochbuches. Sie schrecken nicht vor einer radikalen Lösung zurück: anstatt die Erzählung vom Sündenfall zu verschweigen, erklären sie geradezu, diese Erzählung sei eine Lüge. Gemäß der Syzygientheorie³⁾ stellt Adam ja das gute, Eva das böse Prinzip dar. Adam habe folglich gar nicht gesündigt. Die pseudoklementinische Quelle kann diese kühne Behauptung nur im Zusammenhang mit ihrer eigenartigen Lehre über die sogenannten „falschen Perikopen“ entwickeln, die in den fünf Büchern Mose enthalten seien. Der Teufel habe dafür gesorgt, daß sich Lügen in die Schrift einschleichen konnten. Auf Grund einer Geheimlehre aber müßten diese Lügen aus der Schrift entfernt werden. Als eine der Hauptlügen erscheint nun in diesem Zusammenhang der Bericht von der Übertretung Adams, des ersten Menschen. Auf diese Weise kann dann Adam ohne weiteres mit dem wahren Propheten Jesus gleichgesetzt werden.

So bringen denn diese Judenchristen Adam die größte Verehrung dar; sie verherrlichen ihn als den eigentlichen Gegner des Teufels. Eine ganz ähnliche Verherrlichung Adams, verbunden mit der gleichen Gegenüberstellung von Adam und Teufel, finden wir übrigens auch in der schon erwähnten apokryphen jüdischen Adamspekulation, vor allem im „Leben Adams“⁴⁾. Bei den Judenchristen ist diese ganze Theorie jedoch viel

¹⁾ Dies zeigt auch die in meinem zuletzt zitierten Aufsatz aufgewiesene Beziehung zu der Qumran-Sekte.

²⁾ Siehe oben S. 37 ff.

³⁾ Siehe oben S. 40.

⁴⁾ *Vita Adae* 12 ff.; 39. Slav. Henoch 30, 11 ff. Siehe dazu den oben S. 146, Anm. 3 erwähnten Aufsatz von B. MURMELSTEIN.

weiter entwickelt; infolge der rücksichtslosen Verwerfung der Erzählung vom Sündenfall Adams fällt hier jede Schranke.

Adam, so lehren sie, ist mit dem Öl des Lebensbaumes gesalbt worden. Er ist der ewige Priester, der sich in Jesus reinkarniert, der vollkommene Mensch, der Prototyp der Menschheit. Im Augenblick der Schöpfung hat Gott jedem seiner Geschöpfe einen Prototyp vorgesetzt: den Engeln einen Engel, den Geistern einen Geist, den Sternen einen Stern, den Dämonen einen Dämon, den Tieren ein Tier; den Menschen schließlich hat er *den* Menschen vorgesetzt, den Menschen, der in Adam erschienen ist. Hier stoßen wir tatsächlich auf die gemeinsame Wurzel der Begriffe des „Menschensohns“ und des zweiten Adam. Bei den Judenchristen handelt es sich freilich nicht um einen *zweiten* Adam, sondern um Adam schlechthin; da sie ja den Sündenfall leugnen, bedürfen sie keines *zweiten* Adam. Der erste Mensch hat nach ihnen die ihm von Gott zuge dachte Rolle wirklich erfüllt.

Nach dieser Theorie besteht dann das Heil einfach in einer vollkommenen Wiederkehr der Urzeit. Die biblische Anschauung von der fortschreitenden Zeit ist hier aufgegeben; statt dessen haben wir es eher mit der zyklischen griechischen Zeitauffassung zu tun: alle Dinge kehren wieder; es gibt keinen eigentlichen Fortschritt in der Zeit. Wir haben bereits betont¹⁾, daß die *Kerygmata Petrou* gnostische Einflüsse aufweisen. Der Zeitbegriff des Gnostizismus ist nicht der des Judentums, sondern der des Hellenismus, und setzt die Rückkehr aller Dinge voraus. Der Messias im offiziellen Judentum, wie der „Menschensohn“ in der Eschatologie des Henochbuches, beschränkt sich nicht darauf, lediglich zu wiederholen, was am Anfang der Schöpfung schon war, sondern er bringt Neues. Wir sehen schon hier, daß auch von diesem Gesichtspunkt aus der Menschensohn auf christlichem Boden nicht einfach mit dem ersten Menschen wird gleichgesetzt werden können. Denn nach biblischer Anschauung hat sich ja Adam gegen seine gottgewollte Bestimmung aufgelehnt, und das Goldene Zeitalter hat, was den Menschen betrifft, am Anfang eben nur in der *Absicht* Gottes bestanden, nicht aber in der *Verwirklichung* dieser Absicht.

Wir haben nun aber weiter zu sehen, wie PHILO, der große jüdische Philosoph aus Alexandrien, das mit der Einführung des Menschensohngedankens ins Judentum gegebene Problem bewältigt hat. Auch bei ihm spielt nämlich dieser Begriff eine große Rolle. Wir haben festgestellt, daß innerhalb des Judentums die Gleichsetzung zwischen Himmelmensch und Adam nur infolge der Verwerfung der Erzählung vom Sündenfall Adams möglich war. Bei PHILO VON ALEXANDRIEN finden

¹⁾ Siehe oben S. 148, Anm. 1. Auch S. 38.

wir eine weniger konsequente und weniger radikale Lösung des Problems. Zwar übernimmt auch er die Gleichsetzung von Himmelsmensch und erstem Menschen; er sucht aber nach einer Möglichkeit, die ihm zugleich erlaubt, diese Identität zu behaupten und doch die biblische Erzählung vom Sündenfall Adams beizubehalten. Radikale Lösungen, wie die, die wir in den Pseudoklementinen bezeugt fanden, waren nicht nach seinem Geschmack. Er hat ja sein ganzes Lebenswerk dem Bemühen gewidmet, seine ausschließlich griechisch inspirierte Philosophie mit dem Alten Testament in Einklang zu bringen. Niemals greift er zu dem verzweifeltsten Mittel, gewisse unbequeme Teile aus dem Alten Testament auszuschneiden. Wenn ihn alttestamentliche Stellen stören, sucht er ihnen durch allegorische Auslegung einen Sinn zu geben, der mit seinen philosophischen Überzeugungen übereinstimmt. So gelingt es ihm, die alttestamentlichen Erzählungen beizubehalten und durch eine Art „Entmythologisierung“ zu verharmlosen.

Auf Grund seiner exegetischen Methode bringt PHILO auch das Kunststück zustande, die Identität zwischen dem Himmelsmenschen und dem ersten Menschen zu behaupten, und dabei trotzdem an der Erzählung vom Sündenfall Adams festzuhalten. Diesmal nimmt er seine Zuflucht allerdings zu einer nicht nur allegorischen, sondern zugleich spezifisch rabbinischen Methode, die in der *Konfrontierung zweier Schriftstellen* besteht. Er unterscheidet innerhalb der biblischen Erzählung zwischen zwei verschiedenen Gestalten, die den Namen Adam tragen; die Genesis kennt also nach ihm zwei „erste Menschen“. Diese Behauptung stützt er mit einer ziemlich willkürlichen Deutung der beiden Stellen Gen. 1, 27 und 2, 7. In Gen. 1, 27 lesen wir: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, er schuf ihn zum Bilde Gottes.“ In Gen. 2, 7 dagegen: „Gott bildete den Menschen aus dem Staub der Erde, er blies einen Lebenshauch in seine Nase, und der Mensch wurde zur lebendigen Seele.“

Zweimal finden sich bei PHILO Spekulationen über diese Texte: in der „Allegorischen Auslegung der Gesetze“ (*Leg. alleg.* I, 31f.) und im Traktat „Über die Welterschöpfung“ (*De opif. mundi*, 134ff.). An diesen Stellen konfrontiert PHILO die zwei Verse der Genesis miteinander. Im ersten, Gen. 1, 27, handelt es sich nach ihm um einen andern Adam als im zweiten, Gen. 2, 7. Der Adam von Gen. 1, 27 ist identisch mit dem idealen Himmelsmenschen. Er ist nach dem Bilde Gottes geprägt, kommt vom Himmel und besitzt die Fülle des heiligen Geistes; in ihm ist nichts Vergängliches. Es ist der Mensch, wie Gott ihn wollte, als er ihn nach seinem Bilde erschuf. Frei vom Geschlechtstrieb, steht er jenseits des Unterschieds von Mann und Frau. Er ist *der* Mensch schlechthin, der himmlische Mensch. Alles, was die orientalischen Religionen über den ersten Menschen, das vollkommene Wesen, den gött-

lichen Prototyp des Menschen lehren, bezieht sich nach PHILO auf den Adam von Gen. 1,27.

Im nächsten Kapitel dagegen, in Gen. 2, 7, sei die Schöpfung eines andern Adam berichtet. Alles, was im weiteren Verlauf der Genesis-erzählung über die Sünde und die Bestrafung Adams gesagt wird, muß sich auf diesen andern Adam von Gen. 2, 7 beziehen, nicht auf den von Gen. 1, 27. Der von Gen 2, 7 ist wirklich der sündige Mensch, der Urheber der Sünde. Er ist nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen; er kommt nicht vom Himmel, sondern von der Erde. Gott hat ihn aus dem Staub der Erde geschaffen, wenn auch aus den besten Teilen. Er mußte in seine Nase den Lebenshauch blasen, und nur so konnte dieser von der Erde genommene Adam zur lebendigen Seele werden.

Auf diese Weise schließt PHILO aus der Tatsache, daß die Erschaffung des Menschen in der Genesis zweimal erzählt ist — was die heutige Wissenschaft mit der Existenz zweier Quellen zu erklären vermag —, Gott habe bei der Schöpfung zwei verschiedene Menschen, zwei Adam, ins Leben gerufen: den als ideales Urbild zu denkenden Himmelsmenschen — von ihm wäre nur in Gen. 1, 27 die Rede, während er nachher aus der Erzählung verschwindet; und den Übertreter des göttlichen Gebotes — von ihm wäre in Gen. 2 und 3 die Rede.

Daß PHILO diese Theorie mehrfach, in zwei verschiedenen Traktaten entwickelt, beweist, daß er ihr eine besondere Bedeutung beigemessen hat. Später finden wir sie auch im rabbinischen Schrifttum — allerdings in einer verhältnismäßig jungen Schicht desselben, so daß nicht behauptet werden kann, PHILO habe sie schon rabbinischen Quellen entnommen, wie es der echt rabbinische Charakter seiner Beweisführung nahelegen könnte¹). Wie dem auch sei, jedenfalls muß man diese Theorie PHILOS kennen, um die Entwicklung der Begriffe „Menschensohn“ und „zweiter Adam“ im Neuen Testament besser zu verstehen. Denn wir werden sehen, daß der Apostel Paulus höchstwahrscheinlich diese bei PHILO bezeugte Theorie gekannt hat.

Der Vorteil der philonischen Erklärung gegenüber den anderen jüdischen Lösungen des Problems, wie die Verbindung zwischen Himmelsmensch und erstem Menschen hergestellt werden kann, besteht also von dem uns hier interessierenden Standpunkt aus in der Tatsache, daß sie die Erzählung vom Sündenfall Adams beibehält. Dagegen ist sie, ganz abgesehen von der willkürlichen exegetischen Grundlage, freilich mit dem gleichen Fehler belastet wie jene judenchristlich-gnostische Theorie. Im Grunde verrät sie deutlich ihren griechischen Charakter. Der

¹) Ganz ausgeschlossen ist freilich die Verwendung älterer Tradition nicht, wenigstens für *Leg. alleg.* I, 31. Vgl. H. LIETZMANN, An die Korinther I/II (*Hdb. z. NT*), 4. Aufl. 1949, S. 85.

Himmelsmensch als Idealgestalt ist nämlich bereits von Anfang an da, und wie bei den Judenchristen gibt es keinen Platz mehr für ein *neues* Handeln dieses Menschen in der Folgezeit. Im Grunde gibt es überhaupt kein *neues* göttliches Handeln des Mittlers in der Zeit, da schon am Anfang das Absolute durch ihn, den Geistmenschen, verwirklicht ist. PHILO weiß weder von Inkarnation, noch von einer eschatologischen Rückkehr dieses Geistmenschen. Es kann für ihn letztlich keine neuen göttlichen Offenbarungen innerhalb der Zeit geben. Es kann bei ihm nicht so weit kommen, daß der Himmelsmensch sozusagen seinem Wesen nach ein in der Geschichte inkarnierter Mensch werden muß, daß es also eine Entwicklung, eine Heilsgeschichte gibt.

*

Wir kommen demnach, was den jüdischen Menschensohn betrifft, zu folgendem Schluß: der Himmelsmensch, den auch außerbiblische Religionen kennen, erscheint im Judentum in zwei Formen, die zu unterscheiden sind:

- 1) in der Form eines himmlischen Wesens, das — jetzt noch verborgen — erst *am Ende* der Zeiten auf den Wolken des Himmels erscheinen wird, um Gericht zu halten und das Volk der Heiligen zu verwirklichen. Diese ausschließlich eschatologische Gestalt finden wir bei Daniel, im Henochbuch und im 4. Esra;
- 2) in der Form eines idealen Himmelsmenschen, der mit dem ersten Menschen *am Anfang* identifiziert wird. Diese Auffassung ist bei PHILO VON ALEXANDRIEN entwickelt und findet sich ferner in den pseudoklementinischen *Kerygmata Petrou*, sowie in rabbinischen Adamspekulationen.

Die erste Form entspricht dem spezifisch jüdischen Denken, dem jüdischen Zeitbegriff. In den jüdischen Texten, die vom *zukünftigen*, himmlischen Menschen sprechen, wird über seinen Ursprung nicht nachgedacht. Immerhin ist aber vorausgesetzt, daß er im Himmel existiert und am Ende vom Himmel herabsteigt, bzw. aus dem Meer aufsteigt. Auf jeden Fall hält man ihn deutlich für präexistent. Im Henochbuch ist klar gesagt, daß er vor der Schöpfung der Welt von Gott erwählt und verborgen worden ist (Hen. 48, 3—6; 62, 7; 70, 1).

Die zweite Form dagegen findet sich eher in Texten hellenistischer Prägung. Diese interessieren sich nicht in erster Linie für die Eschatologie, sondern im Gegenteil für das, was am Anfang war, wie es der Tendenz von Philosophie und Gnostizismus entspricht. Daher wird hier die Identität von „Menschensohn“ und erstem Menschen betont.

Trotz des Unterschieds der beiden Formen handelt es sich im Grunde um ein und denselben Begriff: um den des „Menschen“, des *Himmelsmenschen*. In beiden Kategorien von Texten begegnen wir dem „barnascha“. Beide Male handelt es sich um den Menschen, der seiner göttlichen Bestimmung, Ebenbild Gottes zu sein, treu bleibt. Hier liegt die gemeinsame Wurzel der beiden von uns zu unterscheidenden Formen. Der Übergang von der einen zur andern zeigt sich darin, daß auch beim eschatologischen „Menschensohn“ Daniels, Henochs und des 4. Esra die Präexistenz im Himmel vorausgesetzt wird. Wenn er also als *vor* der Endzeit schon existierend gedacht wird, so ist damit implizit die Frage nach seinem Ursprung gestellt. In beiden Fällen liegt freilich der Gedanke einer Inkarnation des Himmelsmenschen dem Juden ganz fern. Weder für die eschatologischen, noch für die philonisch-hellenistischen Texte besteht eine Notwendigkeit, daß der Himmelsmensch selbst ein Mensch unter andern Menschen werden muß. Auch der am Ende auf den Wolken kommende Menschensohn tritt nicht in die völlige Menschheit ein. In den Pseudoklementinen erscheint zwar der wahre Prophet, der zuerst in Adam auf Erden gewesen ist, in mehreren Gestalten der biblisch-jüdischen Geschichte. Aber hier handelt es sich gerade nicht um die Inkarnation des *Himmelsmenschen*, sondern, wie wir sahen¹⁾, um die wiederholte Rückkehr des *Propheten*. Der Begriff des Menschensohns ist hier mit dem aus einem ganz andern Vorstellungskreis stammenden Begriff des Propheten verbunden worden.

Erst recht kennt der orientalische Synkretismus, wie wir ihm im außerjüdischen Gnostizismus begegnen, keine eigentliche Inkarnation des Himmelsmenschen. Wohl ist hier die Rede von seinem Abstieg. Nach dem bekannten Erlösermythus, wie er in klassischer Weise etwa im Naassener-Hymnus vorliegt (HIPPOL., Philos. V, 6—11), muß zwar der Erlöser selbst erlöst werden. Aber nicht seine Inkarnation ist hier der eigentliche Grund der Erlösung. Er tritt nicht aus dem mythologischen Bereich in den geschichtlichen ein. Er ist, wie R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. 1958, S. 166 ff., mit Recht sagt, nur als Mensch „verkleidet“. Daher sind alle Gnostiker Doketen.

§ 2. *Jesus und der Menschensohnbegriff*

Die Frage, ob und in welchem Sinne Jesus sich selbst als „Menschensohn“ bezeichnet hat, ist eines der umstrittensten und meistbehandelten Probleme der neutestamentlichen Wissenschaft. Ich habe im letzten Paragraphen bereits die Arbeit von H. LIETZMANN genannt²⁾. Wir

¹⁾ Siehe oben S. 39f.

²⁾ Siehe oben S. 140, Anm. 1.

erinnern uns an die darin vertretene Hauptthese, Jesus habe sich *nicht* als den „Menschensohn“ betrachtet; um dies zu beweisen, stützt sich LIETZMANN auf die philologisch unbestreitbare Tatsache, daß der Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου einfach „Mensch“ bedeutet. Wir wissen aber jetzt, daß diese Tatsache durchaus nicht ausschließt, daß Jesus sich mittels dieses Titels eine besondere Erlöserrolle zuschreiben wollte; denn im Judentum stellt die Bezeichnung „der Mensch“ einen Hoheitstitel dar und setzt die ganz präzise Vorstellung eines himmlischen Wesens voraus.

Nur in einer Hinsicht wird man an die These LIETZMANNs eine Konzession machen dürfen. Es gibt vielleicht ein oder zwei Jesusworte, wo die Bezeichnung υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sich jedenfalls *primär* nicht auf seine eigene Person bezieht, sondern den Menschen schlechthin in dem ganz allgemeinen Sinn von „Menschenkind“ meint. Dies könnte der Fall sein in dem bekannten Logion über den Sabbat, Mk. 2, 27. Das Wort enthält die Antwort Jesu auf die von den Pharisäern gestellte Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu arbeiten: „Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen, und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“ Hier ist das aramäische Grundwort „barnascha“ im Griechischen korrekt mit dem einfachen ἄνθρωπος wiedergegeben. Es handelt sich offensichtlich um den Menschen im allgemeinen, nicht um den göttlichen Menschen, den „Menschensohn“. Im folgenden Vers nun, Mk. 2, 28, lesen wir: „Folglich ist der Menschensohn (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) Herr auch über den Sabbat.“ Wenn wir unvoreingenommen von uns aus die Schlußfolgerung aus V. 27 zu ziehen hätten, so würden wir erwarten, daß es auch hier heißen müßte, der Mensch im allgemeinen, jeder Mensch sei Herr über den Sabbat, da der Sabbat um des Menschen willen geschaffen ist. Nun steht aber hier in V. 28 nicht wie im vorhergehenden Vers das einfache ἄνθρωπος, „Mensch“, sondern υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, „Menschensohn“. Demnach hat zumindest *Markus* die Aussage von V. 28 dahingehend verstanden, daß Jesus sich mit dem Ausdruck „Menschensohn“ selbst als den Herrn des Sabbats bezeichne; er hätte sonst auch hier wie im vorangehenden Vers das einfache „Mensch“ verwendet. Der Evangelist hat das Wort also etwa im Sinne von Joh. 5, 17 interpretiert, wo für die Nichtbefolgung des Sabbatgebots ebenfalls eine christologische Begründung durch Jesus gegeben wird. Allerdings ist dann die logische Verbindung zwischen V. 27 und V. 28 nicht ohne weiteres klar. Wir müssen indessen, ohne Rücksicht auf die Interpretation des Evangelisten, mit der Möglichkeit rechnen, daß jedenfalls Jesus selbst diesen letzten Satz nicht auf sich bezogen hat. Er hat ja aramäisch gesprochen, hat also in beiden Versen den gleichen Ausdruck „barnascha“ gebraucht, und so liegt die Annahme nahe, daß dieser in beiden Versen die gleiche

Bedeutung hat, d. h. daß er sich auch in V. 28 auf den Menschen im allgemeinen, nicht auf den „Menschensohn“ Jesus bezieht.

Ich behaupte allerdings nicht, daß die Deutung des Evangelisten (auf Jesus) unbedingt ausgeschlossen ist. T. W. MANSON hat, nachdem er früher die Ansicht teilte, daß das $\nu\acute{\omicron}\varsigma$ τοῦ ἀνθρώπου in Mk. 2, 28 auf einem Mißverständnis des generell gemeinten „barnascha“ beruht, neuerdings eine ganz andere Lösung vorgeschlagen¹). Er nimmt an, daß umgekehrt schon mit dem „barnascha“ von V. 27 nicht der Mensch im allgemeinen, sondern der „Menschensohn“ gemeint sei: „Der Sabbat ist um des Menschensohns willen geschaffen, nicht der Menschensohn um des Sabbats willen.“ Diese Interpretation läßt sich freilich nur durchführen, weil MANSON dem „Menschensohn“ einen betont kollektiven Sinn gibt: Der „Menschensohn“, für den der Sabbat geschaffen ist und der Herr über den Sabbat ist, sei Jesus zusammen mit seinen Jüngern als das „Volk der Heiligen des Höchsten“. Zweifellos liegt dieser interessanten Deutung ein wahrer Gedanke zugrunde, wenn sie auch in dieser zugespitzten Form schwer zu halten sein dürfte²). In die gleiche Richtung geht der Vorschlag von TH. PREISS, *Le Fils de l'Homme*, 1951, S. 28f., man könne von dem Doppelcharakter des Ausdrucks „barnascha“ aus, der zugleich *jeden* Menschen und *den* Menschen bezeichne, den nämlich, der die Vielheit vertritt und darstellt, eine von Jesus gewollte *Doppelbedeutung des Logions* annehmen: „Si l'homme en général est le but du sabbat, à combien plus forte raison l'Homme sera-t-il maître du sabbat, lui qui est venu pour sauver les hommes!“

Die andere Stelle, die vielleicht in Betracht kommen könnte, ist Mt. 12, 31f. (Lk. 12, 10), obwohl hier die Annahme eines Mißverständnisses des aramäischen Wortes seitens des Evangelisten weniger wahrscheinlich ist: „Deshalb sage ich euch, jede Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben werden, aber die Lästerung gegen den Geist wird nicht vergeben werden. Und wer ein Wort gegen den Menschensohn redet, dem wird vergeben werden; wer aber eines gegen den heiligen Geist redet, dem wird nicht vergeben werden, weder in dieser, noch in der zukünftigen Welt.“ Wichtig ist der V. 32 mit der Wendung $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Nach dem griechischen Text und der Meinung der Evangelisten müßte es sich hier um eine Sünde gegen Jesus handeln, so daß sich folgender Gedankengang ergäbe: Die Sünde gegen Jesus wird vergeben, die Sünde wider den heiligen Geist dagegen wird nicht vergeben³). Aber auch hier liegt die Möglichkeit vor, daß ursprünglich die Menschen im allgemeinen gemeint sind: wenn jemand etwas gegen

¹) T. W. MANSON, *Mark 2, 27f. (Coniect. Neotest. 11/1947 in honorem A. FRIDRICHSEN, S. 138ff.)*.

²) Siehe dazu auch unten S. 157, Anm. 3.

³) A. FRIDRICHSEN, *Le péché contre le Saint-Esprit (RHPR 3/1923, S. 367ff.)*, sieht das Wort als Gemeindebildung an und schreibt seine Entstehung dem missionarischen Interesse der Urgemeinde zu: denen, die Jesus zu seinen Lebzeiten verworfen haben (sc. den Juden, um deren Missionierung es geht), soll verziehen werden; denen, die ihn nach seiner Auferstehung verworfen, nicht.

Menschen sagt, so wird ihm das verziehen; wenn jemand aber etwas gegen den heiligen Geist sagt, so wird es ihm nicht verziehen. Für diese Möglichkeit spricht jedenfalls die Tatsache, daß an der parallelen Stelle Mk. 3, 28 schon im ersten Satz („alle Sünden und Lästerungen werden den Menschen vergeben“) für „Menschen“ der Ausdruck υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, Menschensöhne, gebraucht ist, wo es sich ganz offenkundig um die Menschen im allgemeinen handelt¹).

Es gibt also zwei Jesuslogien, in denen möglicherweise die Bezeichnung „Menschensohn“ sich nicht auf Jesus, sondern ganz allgemein auf die Menschen bezieht²). In den übrigen Worten Jesu ist diese Erklärung jedoch ausgeschlossen. Die Evangelisten, die ja griechisch schreiben, haben im allgemeinen terminologisch deutlich unterschieden zwischen dem „Menschensohn“ Jesus und den „Menschen“ überhaupt, indem sie das gleiche aramäische Grundwort „barnascha“ mit ἀνθρώπος wiedergeben, wenn es sich um die Menschen handelt, dagegen mit υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, wenn es sich um Jesus handelt. Im Aramäischen dagegen besteht kein Unterschied, und so ist es durchaus möglich, daß sich die Evangelisten an der einen oder der andern Stelle bei der Wiedergabe des nicht eindeutigen „barnascha“ geirrt haben.

Vielleicht müssen wir aber bei Jesus überhaupt mit einem gewollt zweideutigen Sinn des Ausdrucks „Menschensohn“ rechnen, wenn wir bedenken, daß er im Danielbuch zugleich kollektive Bedeutung hat³),

¹) J. WELHAUSEN, Das Evangelium Matthaei, 1914, S. 60f.; R. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 138, u. a. sehen die Markusvariante als ursprünglich an; die Mt- und Lk-Variante, die von einer „Lästerung gegen den Menschensohn“ spricht, sei aus einem Mißverständnis der υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων von Mk. 3, 28 entstanden. TH. PREISS, Le Fils de l'Homme, 1951, S. 31, versucht auch hier, wie in dem Wort über den Sabbat, zugleich beide Möglichkeiten als der Absicht Jesu entsprechend zu erklären; Jesus denke immer zugleich an *die* Menschen und an sich als Vertreter der Menschheit.

²) Auch Mt. 8, 20, das Wort über den „Menschensohn, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege“, ist schon so erklärt worden. R. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 27, vermutet ein altes Sprichwort, das allgemein von der Heimatlosigkeit des Menschen rede. Vgl. zur Deutung aber unten S. 165f.

³) Den aus der Danielstelle abgeleiteten *kollektiven* Sinn des Menschensohnbegriffs in vielen Jesuslogien hat besonders T. W. MANSON immer wieder hervorgehoben und mit Recht betont: The Teaching of Jesus, 2. Aufl. 1935, S. 231ff.; The Sayings of Jesus, 1949, S. 109; auch in dem oben S. 156, Anm. 1 genannten Aufsatz. Jesus bezeichne mit dem Ausdruck „Menschensohn“ sich und die Seinen zusammen als das „Volk der Heiligen des Höchsten“. MANSON mag in der Betonung dieses an sich berechtigten Anliegens vielleicht etwas zu weit gehen, so wenn er in einem scharfsinnigen Aufsatz, Realized Eschatology and the Messianic Secret (Studies in the Gospels, In memoriam R. H. LIGHTFOOT, 1955, 209 ff.) das Messiasgeheimnis vom Gedanken dieses „kollektiven“ Menschensohns her erklärt. — Vgl. zu seinem Anliegen auch A. E. J. RAWLINSON, The New Testament Doctrine

und daß der Begriff seinem Ursprung nach die Vorstellung einschließt, nach der die vollkommene Menschheit im Urmenschen personifiziert ist¹⁾. Wir werden darauf zurückkommen, müssen dies aber schon hier erwähnen, da in diesem Falle auch für die vorhin behandelten Stellen eine schroffe Alternative gar nicht besteht.

Die synoptischen Worte, in denen „Menschensohn“ sicher als Selbstbezeichnung Jesu gedacht ist, sind so zahlreich, daß wir sie nicht alle aufzuzählen brauchen. Die allzu einfache summarische Behauptung, erst die Evangelisten hätten auf Grund der Gemeintheologie Jesus diesen Titel als Selbstbezeichnung in den Mund gelegt, läßt sich schon deshalb nicht halten, weil dem Urchristentum die Benennung Jesu als „Menschensohn“ gar nicht geläufig ist. Dieses Argument, das auch für den *Ebed-Jahwe*-Titel in Betracht kam²⁾, gilt hier in noch viel höherem Maße. Die folgende Erwägung ist entscheidend: Wenn der Titel „Menschensohn“ wirklich erst von den Evangelisten eingetragen wäre, wie erklärt es sich dann, daß diese den Titel ausgerechnet nur dort gebrauchen, wo sie *Jesus selbst* sprechend einführen?³⁾ Nie nennen sie ihn selbst so, und nie lassen sie Jesus von einem seiner Gesprächspartner so angedredet werden. Das wäre doch ganz unerklärlich, wenn erst sie Jesus diese Selbstbezeichnung beigelegt hätten. In Wirklichkeit haben sie das präzise Andenken daran bewahrt, daß nur Jesus selbst sich so genannt hat.

Dies betonen u. a. auch W. MANSON, *Jesus the Messiah*, 1946, S. 160, und G. KITTEL, Art. „Menschensohn“ (*RGK*, 2. Aufl. Bd. 3, Sp. 2119). Letzterer stellt mit Recht die Frage: „Warum läßt die Überlieferung z. B. Petrus bei Cäsarea Philippi nicht aus dem Gemeindeglauben heraus sagen: ‚Daß du bist der Christus, der *Menschensohn*‘?“

Wir müssen an dieser Stelle jedoch zwei Kategorien von Jesusworten unterscheiden: einmal diejenigen, in denen er sich den Titel „Menschensohn“ im Hinblick auf das in der Zukunft zu erfüllende, *eschatologische* Werk beilegt, zum andern diejenigen, in denen er diesen Begriff auf seine *irdische* Aufgabe anwendet. Was die erste Verwendung angeht, so ent-
of the Christ, 3. Aufl. 1949, S. 247ff., und die unten S. 159, Anm. 1 genannte Literatur.

¹⁾ Bis in die letzten Konsequenzen hat dies TH. PREISS in seinem oben S. 157, Anm. 1 genannten Buch durchzuführen gesucht.

²⁾ Siehe oben S. 59.

³⁾ Daß sie dies an einzelnen Stellen, sicher Matth. 16, 13 zu Unrecht tun, vermindert die Beweiskraft dieses Arguments nicht.

Nur ein einziges Mal, nämlich in Act. 7, 56, wird die Bezeichnung „Menschensohn“ von einem andern auf Jesus angewandt: von Stephanus. — Daß es gerade ein *Hellenist* ist, der dort diesen Ausdruck gebraucht, scheint mir auf eine richtige Erinnerung des Verfassers zurückzugehen. Wir unterschätzen viel zu sehr die Rolle dieser Leute. Sie scheinen mir in dieser wie in anderer Beziehung demjenigen jüdischen Kreis anzugehören, dessen Vorstellungen Jesus selbst geteilt hat. Siehe unten S. 189.

spricht sie der jüdischen Anschauung, wie wir sie bei Daniel, im 4. Esra und bei Henoch gefunden haben: es ist eine ausgesprochene Hoheitsaussage. Wir haben ja gesehen, daß der Titel „Menschensohn“ schon in jenen besonderen Kreisen des Judentums auf die erhabenste eschatologische Funktion hinweist. Jesus schreibt sich also hier die höchste denkbare Rolle im Endgeschehen zu. Es ist fast sicher, daß im Anschluß an den kollektiven Gebrauch der Bezeichnung in Dan. 7, 13 auch bei Jesus noch der Gedanke zumindest mitklingt, daß er dabei in seiner Person den „Rest Israels“, und darüber hinaus die Menschheit, darstellt¹⁾. Denn an der Danielstelle, auf die sich Jesus vor dem Hohenpriester ausdrücklich bezieht, liegt ja diese Deutung des „Menschensohnes“ auf das Volk der Heiligen vor²⁾. Im Vordergrund steht allerdings die Vorstellung einer individuellen Erlösergestalt, wie sie auch im 4. Esra und im Henochbuch vorausgesetzt ist³⁾. Daß aber auf jüdischem Boden das eine das andere gerade *nicht ausschließt*, dürfte inzwischen klargeworden sein.

Auf den *kommenden* Menschensohn weisen die Worte über die „Tage des Menschensohns“ (Lk. 17, 22 ff.) und über die „Ankunft des Menschensohns“ (Mt. 24, 27 und 37 ff.), über sein Kommen „in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln“ (Mk. 8, 38). Wer die Echtheit dieser Worte annimmt, sie aber meint so erklären zu sollen, daß Jesus mit diesem kommenden Menschensohn nicht sich selber, sondern einen andern bezeichne, stellt mehr Probleme als er löst⁴⁾.

Besonders kommt hier das Wort vor dem Hohenpriester in Betracht

¹⁾ Sehr stark betont diesen Aspekt T. W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 2. Aufl. 1935, S. 227 ff. (von E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, 1953, S. 239, Anm. 1 allzu schnell abgetan!); ebenso V. TAYLOR, *Jesus and his Sacrifice*, 1948, S. 24 ff.; auch M. BLACK (*Expos. Times* 60/1949, S. 33 f.). Für den Kirchenbegriff Jesu hat F. KATTENBUSCH, *Der Quellort der Kirchenidee* (Festgabe f. A. HARNACK, 1921, S. 143 ff.), wichtige Schlüsse hieraus gezogen.

²⁾ Siehe oben S. 141.

³⁾ Über die unhaltbare These MESSERS, nach der im äthiopischen Henoch der Menschensohn ein Kollektivbegriff wäre, siehe oben S. 142.

⁴⁾ So ist R. BULTMANN, *Theol. d. NT*, 3. Aufl. 1958, S. 27 ff., bereit, diese Worte als echt anzusehen; auf jeden Fall verneint er jedoch die Frage, ob Jesus sich selbst mit dem verkündeten Menschensohn identifiziere. Das für ihn entscheidende Argument ist folgendes: Die Leidensweissagungen (nach BULTMANN *vaticinia ex eventu*) sagen nichts über die Zukunft, die Zukunftsausagen nichts über den Tod. Das vorherige Erleiden des Todes sei daher unvereinbar mit der Menschensohnerwartung; der von Jesus erwartete eschatologische Menschensohn könne nicht mit einem schon auf Erden erschienenen Menschen identisch sein. Erst die Gemeinde, für die Jesu Tod eine Selbstverständlichkeit war, habe die Verbindung zwischen den beiden Aussagereihen herstellen und den erwarteten Menschensohn mit dem leidenden Jesus identifizieren können. Vgl. jetzt auch H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synopt. Überlieferung*, 1959. Ganz anders E. SCHWEIZER, *Der Menschensohn* (ZNW 50/1959, S. 185 ff.).

(Mk. 14, 62 par), das wir schon im vorigen Kapitel im Zusammenhang mit dem Messiasbegriff behandelt haben¹). Wir erinnern uns, daß Jesus dort den Messiasbegriff nicht ohne weiteres annimmt, ja vielleicht sogar ablehnt, wenn wirklich die aramäischen Worte „du sagst es“ ein intendiertes „Nein“ enthalten. Auf jeden Fall — und auf diese Beobachtung haben wir besonderes Gewicht gelegt — schließt Jesus (bei Matthäus mit einem stark adversativen $\pi\lambda\acute{\eta}\nu$ = „aber“) sofort eine Aussage über den Menschensohn, also nicht über den Messias, an. Er spricht mit den Worten Daniels von dem Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommen wird, und verbindet damit die Aussage über den „Herrn“ in Ps. 110, der sich zur Rechten Gottes setzt²).

Die eigentliche eschatologische Funktion des kommenden Menschensohns ist, wie schon in den spätjüdischen Texten, vor allem im äth. Henoch, das *Richten*. In dem wichtigen Abschnitt vom letzten Gericht über die „Schafe und Böcke“ (Mt. 25, 31—46) wird das Gericht eindeutig vom Menschensohn ausgeübt; ebenso in Mk. 8, 38 par., wo er ähnlich wie die Engel im Spätjudentum gleichzeitig als Gerichtszeuge gegen die, die sich seiner geschämt haben, fungiert³). Die Übertragung des Gerichts, das im Neuen Testament auch oft Gott selbst zugeschrieben wird, auf Jesus hängt unmittelbar mit der Menschensohnavorstellung zusammen. Wir brauchen daher der Bezeichnung Jesu als „Richter“ kein besonderes Kapitel zu widmen; sie stellt einen Aspekt des Menschensohngedankens dar.

Obwohl bei Paulus, wie in andern Schriften des Neuen Testaments, auch Gott selber das Gericht übt, (1. Thess. 3, 13; Röm. 3, 5; 14, 10), ist es doch die Überzeugung des Apostels, daß wir alle „vor dem Richterstuhl *Christi* erscheinen müssen“ (2. Kor. 5, 10; vgl. auch 1. Kor. 4, 5). Als Richter erscheint Jesus ferner in den Gleichnissen Mt. 25, 1—13 und 14—30. In Act. 10, 42 trägt Jesus den Titel „Richter der Lebenden und der Toten“, und in 2. Tim 4, 8 wird er der „gerechte Richter“ genannt. Die Verbindung zwischen der alten Anschauung, nach der Gott selber das Gericht ausübt, und der sich an den Menschensohngedanken anschließenden von Christus als dem Weltenrichter ist in Act. 17, 31 hergestellt: Jesus ist *von Gott* zum Richteramt bestimmt; er richtet sozusagen in Gottes Namen. Damit mag es zusammenhängen, daß Jesus der Menschensohn bisweilen auch zugleich als

¹) Siehe oben S. 118ff.

²) E. PERCY, Die Botschaft Jesu, 1953, S. 226, eliminiert dieses Wort sehr schnell als unecht, vor allem weil es unmöglich schein, auf befriedigende Weise zu erklären, wie der Ausspruch von den Synedristen als „Lästerung“ beurteilt werden konnte. Diese Frage hängt mit dem ganzen Problem der juristischen Seite des Prozesses Jesu zusammen. Daß die Synoptiker (im Gegensatz zum Johannesevangelium) hier die juristische Lage verschoben haben, scheint mir sicher; aber die Echtheit des Logions Jesu wird dadurch nicht berührt. Siehe auch meine Arbeit: Der Staat im Neuen Testament, 2. Aufl. 1961, bes. S. 29ff.

³) Siehe dazu TH. PREISS, op. cit., S. 36f., und unten S. 188.

Zeuge beim Gericht erscheint, so etwa in Act. 7, 56, wo Stephanus den Menschensohn zur Rechten Gottes nicht wie üblich, im Anschluß an Ps. 110, *sitzen*, sondern *stehen* sieht¹⁾. Die Entscheidung beim Gericht ist auf jeden Fall ihm übergeben, wie ihm nach dem Hymnus von Phil. 2, 6ff. überhaupt alle Herrschaft übergeben ist. So kommt es dann zu der Formel, die ins alte Bekenntnis aufgenommen worden ist, daß er „kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten“ (2. Tim. 4, 1; Act. 10, 42; 1. Petr. 4, 5. Siehe auch Polyc. ep. 2, 1; 2. Clem. 1, 1).

Besonders wichtig ist die Richterfunktion Jesu im Johannesevangelium, allerdings in der speziellen johanneischen Ausprägung des Gerichtsgedankens. Daß aber der Zusammenhang mit der eschatologischen Richterfunktion nicht vergessen ist, geht nicht nur aus dem Hinweis auf den „letzten Tag“ in Joh. 12, 48 hervor, der doch wohl nicht einfach (ebenso wie in Joh. 6, 39. 40. 44. 54) mit R. BULTMANN²⁾ eliminiert werden darf, sondern vor allem, was uns hier besonders interessiert, aus Joh. 5, 27: „Er hat ihm Vollmacht verliehen, das Gericht auszuüben, *denn er ist der Menschensohn*“. Auch hier ist der christologische Gedanke des Richtens in dem des Menschensohns verankert.

Die Art, wie Jesus gerade diesen Gedanken des Richtens übernommen und umgeformt hat, zeigt das Neue an seiner Menschensohnauffassung. Daß er, der als Mensch unter Menschen erschienen ist und als solcher die *Ebed-Jahwe*-Rolle auf sich nimmt, zugleich auch der künftige Menschensohn-Weltenrichter ist, muß dem Gerichtsgedanken eine von Grund auf neue, andere Wendung geben, obwohl der eschatologische Rahmen durchaus beibehalten bleibt. Einerseits ist nun das Gericht eng verbunden mit dem sündentilgenden Sühnewerk des Gottesknechts, andererseits erscheint als Grundlage für das Gericht, das der Menschensohn vollziehen wird, das Verhalten der Menschen gegenüber ihren Mitmenschen, in denen Jesus, der Menschensohn, gegenwärtig ist. Das zeigt in eindrucksvoller Weise der synoptische Bericht über das letzte Gericht in Mt. 25, 31ff.: „Was ihr einem dieser Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan.“ Der Menschensohn schließt eben zugleich *die* Menschen ein. Eine Alternative zwischen individueller und kollektiver Bedeutung des Menschensohns gibt es von hier aus nicht³⁾. Wir sehen hier, wie der Begriff des Menschensohn-Richters dadurch vertieft wird, daß Jesus zugleich inkarnierter Mensch–stellvertretend leidender Gottesknecht ist, und künftiger „Mensch“-Richter sein wird⁴⁾. Die Verbindung zwi-

¹⁾ Ähnlich auch C. F. D. MOULE, *SNTS Bulletin* 3/1952, S. 46f.

²⁾ Siehe R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium*, 1950, *ad loc.*

³⁾ Auch für unsere Stelle hat T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus*, 1949, S. 249ff., dieses Moment stark in den Vordergrund gerückt; vgl. oben S. 157 Anm. 3. Anders deutet hier J. A. T. ROBINSON, *The 'Parable' of the Sheep and the Goats* (*NITS* 2/1956, S. 225ff.).

⁴⁾ Dem „juristischen“ Aspekt des Menschensohngedankens ist besonders der leider so früh verstorbene THEO PREISS nachgegangen. Skizzen einer Vorlesung über das Menschensohnproblem sind nach seinem Tode in der mehrfach schon erwähnten Broschüre herausgegeben worden: *Le Fils de*

schen dem zukünftigen und dem inkarnierten „Menschen“ ist hier so innig wie nur möglich.

Damit kommen wir zu der vielbehandelten Frage, ob Jesus sich schon im Rahmen seines irdischen Lebenswerkes die Menschensohnfunktion hat zuschreiben können. Gerade im Hinblick auf den Gerichtsgedanken haben wir diese Frage implizit bereits bejaht. Man hat geglaubt, Jesus habe überhaupt nur im eschatologischen Sinne von seiner Menschensohnrolle sprechen können, da er ja vom Buch Daniel ausgehe, wo die ausschließliche Beziehung auf die eschatologische Zeit vorliegt. Wir müssen uns jedoch vor dem Vorurteil hüten, als hätte Jesus dem Judentum gegenüber nichts Neues in christologischer Beziehung lehren können. Vielmehr mußte die Tatsache, daß er die Überzeugung hatte, mit seiner Person sei das Reich Gottes bereits eingeleitet, notwendig Folgen bezüglich der Anwendung des Menschensohnbegriffs auf seine Person nach sich ziehen. Auch die Begriffe, die im Judentum ausschließlich eschatologischen Charakter besitzen, mußten, wenn Jesus sie auf sich anwandte, schon in die Gegenwart übertragen werden, denn für ihn war ja in seinem Kommen die Endzeit angebrochen. Es besagt daher nichts für die Menschensohnauffassung Jesu, wenn wir feststellen, daß im Judentum der Menschensohn erst am Ende der Zeiten kommen soll. Denn das Ende der Zeiten ist nach Jesu Lehre bereits eingeleitet. Dies zeigt deutlich die Antwort Jesu an den Täufer (Mt. 11, 4ff.); „Gehet und verkündet dem Johannes, was ihr hört und seht . . .“, oder auch das Wort Mt. 12, 28 par.: „Wenn ich mit dem Geist (Lk.: Finger) Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen“, und mancher andere Spruch¹⁾.

Damit hängt es nun zusammen, daß Jesus sich schon während seiner irdischen Inkarnation als „Menschensohn“ bezeichnen kann, obwohl er nicht „auf den Wolken des Himmels“ auf die Erde herabgestiegen ist. So kommt es zu der Anschauung, die wir bisher im Judentum nirgends bezeugt gefunden haben, daß der Menschensohn sich im allgemein menschlichen Rahmen inkarniert, daß er Mensch unter Menschen wird. Das ist neu, sowohl im Hinblick auf Daniel und Henoch, wie auch im Hinblick auf PHILO.

l'Homme (Etudes Théol. et Religieuses, Montpellier) 1951 und 1953 (Forts.), wo allerdings gerade das Neue an seiner Betrachtungsweise nur im Rahmen allgemeiner Ausführungen über die neutestamentliche Christologie wiedergegeben werden konnte, und daher nicht ganz zur Geltung kommt. Es ist zu bedauern, daß er seine Arbeit nicht hat zu Ende führen können. Nach PREISS wäre gerade die Identität des Menschensohnes mit *den Menschen* das eigentliche „Mysterium“, das erst in Mt. 25, 31ff. offenbart worden wäre.

¹⁾ Siehe W. G. KÜMMEL, *Verheißung und Erfüllung*, 3. Aufl. 1956, bes. S. 98ff.

Wohl spricht Jesus nirgends von einem „zweiten“ Kommen des Menschensohns¹). In den Synoptikern sagt er an keiner Stelle: „Ich komme wieder.“ Er übernimmt aus der jüdischen Hoffnung die Rede von der „Ankunft“, der „Parusie“ des Menschensohns. Sein Erscheinen auf Erden, seine Geburt, nennt er nicht „Parusie“, denn mit diesem Ausdruck ist bereits die Vorstellung von der „Herrlichkeit“ verbunden. So wenig er über seine Präexistenz spekuliert, so fern liegt es ihm auch, von seiner Menschwerdung zu sprechen und sie in Parallele zur Parusie zu setzen, wie dies später geschehen wird. Auch hinsichtlich des Übergangs von seinem menschlich-irdischen Leben, dessen Werk in seinem Tode die Erfüllung finden wird, zur Parusie gibt er keine nähere Belehrung²). Und doch hat er sicher beide Aufgaben, seine gegenwärtige und seine zukünftige, als Einheit aufgefaßt, wenn feststeht, daß er sich als den *Ebed Jahwe* angesehen hat.

So sehen wir, daß die Menschensohnbezeichnung im Munde Jesu zugleich eine Niedrigkeitsaussage ist, sobald sie von ihm auf seinen irdischen Beruf bezogen wird; mit andern Worten: daß Jesus an entscheidenden Stellen den Titel „Menschensohn“ mit dem Leiden des „Gottesknechts“ zusammenbringen kann. In geradezu klassischer Weise verbindet er die beiden für sein Selbstbewußtsein bestimmenden Begriffe vom *Ebed Jahwe* und vom *Barnascha* in dem Wort Mk. 10, 45: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für die vielen.“ Das menschliche Leben und Sterben Jesu wird im Sinne des vom Gottesknecht auszuführenden Werkes erklärt: „Der Menschensohn muß viel leiden und von den Ältesten und den Hohenpriestern und Schriftgelehrten verworfen und getötet werden“ (Mk. 8, 31). In dieser Vorhersage gebraucht Jesus den Titel „Menschensohn“ und verbindet damit den Gedanken³) des leidenden Gottesknechts. Diese für Jesu Selbstbewußtsein ganz und gar grundlegende Verbindung kommt auch in dem Wort Mk. 2, 10 zum Ausdruck: „Der Menschensohn hat Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben⁴).“

¹) Von einem *zweiten* Erscheinen, also einem *Wiederkommen* ist die Rede in Hebr. 9, 28; siehe oben S. 103. Späterhin bei JUSTIN, Dial. c. Tryph. 14, 8; 40, 4.

²) In der Antwort an den Hohenpriester, Mk. 14, 62, ist allerdings nicht nur Dan. 7, 13, sondern auch Ps. 110 zitiert, mit dem Jesus sich ja bereits vorher auseinandergesetzt hat (siehe oben S. 132f.). Dann könnte aber das „Sitzen zur Rechten“ immerhin ein zeitliches Bindeglied zwischen dem Erdenleben Jesu und seinem Kommen am Ende bilden, obwohl freilich auch dieses „Sitzen“ erst am Ende „gesehen“ wird.

³) Also nicht nur den *Titel*, wie 4. Esra und Henoch!

⁴) Wenn wir bedenken, daß die kollektive Bedeutung des „Menschensohnes“ immer mit berücksichtigt werden muß, so fällt von hier aus auch Licht auf Mt. 18, 18ff., wo den Jüngern die Vollmacht zu binden und zu lösen „auf Erden“ übergeben wird. Siehe TH. PREISS, *Le Fils de l'Homme*, 1951, S. 27.

Man kann sich fragen, weshalb Jesus als Titel nicht einfach *Ebed Jahwe* vorgezogen und ihm umgekehrt den Menschensohnbegriff untergeordnet hat¹⁾. Dies wird jedoch durchaus verständlich, wenn wir bedenken, daß der Menschensohnbegriff der umfassendere ist, da er sich ja auch auf das zukünftige Werk Jesu bezieht, und da er andererseits, sobald er mit dem Werk des Inkarnierten in Zusammenhang gebracht wird, das Menschsein als solches visiert. Es ist daher in der Sache begründet, daß der *Ebed-Jahwe*-Gedanke dem Menschensohngedanken untergeordnet wird. Bei Jesus ist dies in der Weise geschehen, daß der *Ebed-Jahwe*-Beruf sozusagen zum Hauptinhalt des irdischen Werkes des Menschensohnes wird. Sobald der Menschensohnbegriff auf ein *irdisches* Leben angewandt wurde, was, wie gesagt, in der Entwicklung des Begriffs eine völlige Neuerung darstellte, mußten sich die beiden zentralen christologischen Titel: Menschensohn und leidender Gottesknecht, begegnen.

Beide Begriffe — der des Menschensohns und der des *Ebed Jahwe* — existierten schon im Judentum. Es ist aber nun das völlig Neue, daß Jesus gerade *diese* beiden Titel und Anschauungen vereinigt hat, von denen der eine („Menschensohn“) im Judentum die stärkste Hoheitsaussage darstellt, die sich denken läßt, der andere (*Ebed Jahwe*) Ausdruck tiefster Erniedrigung ist. Selbst wenn es wirklich im Judentum schon den Gedanken eines leidenden Messias gegeben haben sollte, läßt sich jedenfalls nicht beweisen, daß das Leiden gerade mit der Vorstellung vom himmlischen, auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn verbunden worden wäre²⁾. Dies ist vielmehr die unerhört neue Tat Jesu, daß er in seinem Bewußtsein diese beiden sich scheinbar widersprechenden Aufgaben vereinigt und diese Vereinigung in Lehre und Leben zum Ausdruck gebracht hat.

Eine wichtige Voraussetzung für ihre Verbindung ist allerdings bereits auf jüdischem Boden gegeben. Beiden, dem „*Barnascha*“ und dem *Ebed Jahwe*, ist der Gedanke der *Stellvertretung* gemeinsam. Der „Menschensohn“ vertritt nach seiner tiefsten, schon im Wortsinn gegebenen Bedeutung die Menschheit (nach Daniel das „Volk der Heiligen“), der *Ebed Jahwe* vertritt das Volk Israel. In beiden kommt eine *Vielheit* in dem *Einen* zur Darstellung. Wir haben im Kapitel über den Gottesknecht gezeigt, wie in diesem Gedanken der Sinn der ganzen Heilsgeschichte liegt. In den beiden gewichtigsten und zentralen christologischen Bezeichnungen findet er also seinen tiefsten Ausdruck.

Wir haben beobachtet, daß Jesus gerade an den beiden für die Frage seines Selbstbewußtseins *entscheidenden* Punkten seines Lebens den Menschensohnbegriff dem des Messias gegenübergestellt hat: in Caesarea

¹⁾ Siehe dazu auch W. MANSON, *Jesus the Messiah*, 1946, S. 156f.

²⁾ Die Beziehungen in 4. Esra und im äth. Henoch zwischen dem Menschensohn und dem Gottesknecht sind ja formaler Art und betreffen nicht das Leiden. Siehe oben S. 146.

Philippi, wo er den Jüngern die „christologische“ Frage stellt¹⁾, und vor dem Hohenpriester, wo ihm selbst diese Frage gestellt wird. Zwar handelt es sich in Caesarea Philippi um das *irdische* Lebenswerk, vor dem Hohenpriester hingegen um das *zukünftige*; in Caesarea Philippi ist „Menschensohn“ Ausdruck der Niedrigkeit, vor dem Hohenpriester Ausdruck der Hoheit. Daß aber Jesus beide Male dem *Messias*titel den *Menschensohntitel* in diesen zwei ganz verschiedenen Anwendungen entgegenstellt, beweist eben, daß es sich für ihn selber hier nur um zwei verschiedene Aspekte der gleichen Funktion handelt.

In der alten Dogmatik ist vielfach der *Menschensohn* dem *Gottessohn* gegenübergestellt worden. Vom Standpunkt des späteren Dogmas „wahrer Gott — wahrer Mensch“ aus hat man die Bezeichnung „Menschensohn“ nur als Ausdruck der menschlichen Natur Jesu im Gegensatz zur „göttlichen“ verstanden. Man kannte damals die jüdischen Spekulationen über die Gestalt des Menschensohnes nicht und legte sich keine Rechenschaft darüber ab, daß Jesus sich gerade mit diesem Titel himmlischen, ja göttlichen Charakter beimißt. In Reaktion gegen dieses falsche Verständnis des Titels pflegt man in der heutigen neutestamentlichen Wissenschaft mit Recht den gesteigerten Hoheitsanspruch zu betonen, den gerade Jesu Selbstbewußtsein, der „Menschensohn“ zu sein, impliziert. Aber vielleicht geschieht diese Betonung doch mit zu großer Einseitigkeit, und es könnte immerhin sein, daß jene frühere Auswertung des „Menschensohn“-Titels doch einen Wahrheitskern enthält. Gewiß liegt Jesus der Gedanke an „Naturen“ völlig fern. Wohl aber scheint mir mit der Anwendung des Menschensohntitels auf das *irdische* Leben Jesu auch eine Hervorhebung seiner *Niedrigkeit* gegeben zu sein. Sobald vom Menschensohn vorausgesetzt wird, daß er sich inkarniert, und zudem die Rede davon ist, daß er viel leiden und getötet werden müsse, drängt sich geradezu der Gedanke der Erniedrigung auf, der eine Folge der Inkarnation des Himmelsmenschen ist. Eben dieser Gedanke liegt ja auch dem Hymnus zugrunde, den wir in Phil. 2, 6ff. lesen, und von dem wir im nächsten Paragraphen zu sprechen haben. Hier kommt es mir lediglich darauf an zu betonen, daß Jesus selber den Menschensohntitel bei der Anwendung auf sein irdisches Werk *auch* im Sinne eines Hinweises auf seine *Niedrigkeit* verstanden hat. So ist es gemeint, wenn er

¹⁾ Auch diese Erzählung ist nach E. PERCY, Die Botschaft Jesu, 1953, S. 227ff. (wie nach R. BULTMANN, Gesch. d. synopt. Tradition, S. 276) nicht als historisch zu bewerten. Wohl vertritt PERCY im Gegensatz zu BULTMANN die Meinung, Jesus habe sich als den eschatologischen Heilbringer des von ihm verkündeten Gottesreiches angesehen. Aber er findet den Erweis hierfür nur in folgenden Stellen: Mt. 11, 4ff. par (Antwort an den Täufer); Mk. 2, 19f. (Wort vom Bräutigam); in zweiter Linie in Mt. 10, 35ff. und Mt. 12, 41f. par.

Mt. 8, 20 von sich sagt: „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel des Himmels Nester, der Menschensohn dagegen hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen kann“¹⁾. Auch Mt. 11, 19, das Wort vom „Menschensohn“, der „gekommen ist, essend und trinkend“, gehört wohl hierher.

Wir werden sehen, daß Jesus sich auch als „Gottessohn“ betrachtet hat. Auf dem Hintergrund dieses Bewußtseins *mußte* einfach beim Gebrauch des alten Titels „Menschensohn“ trotz des Hoheitsanspruchs, den dieser implizierte, der Gedanke an die Niedrigkeit mitklingen²⁾. Der etymologische Wortsinn: „Mensch“, im Gegensatz zu Gott, kann neben dem technischen, der eschatologischen Dogmatik entlehnten Sinn des Ausdrucks nicht völlig vergessen gewesen sein, und zwar gerade auch weil das Wissen um eine ganz besondere Beziehung zu Gott in Jesu Selbstbewußtsein hineingehört. Den im Alten Testament, besonders in den Psalmen, aber auch sonst überaus häufigen Gebrauch des parallelen hebräischen Ausdrucks „*ben adam*“, Menschenkind, der auf die menschliche Schwachheit und Ohnmacht gegenüber Gottes Allmacht hinweist, kann Jesus nicht ignoriert haben, wenn er den himmlischen „Menschensohn“ in seiner Person mit dem leidenden Gottesknecht identifiziert hat.

Im übrigen ist auch an dieser Stelle daran zu erinnern, daß der Menschensohngedanke, genau wie der *Ebed-Jahwe*-Gedanke, den Begriff der *Stellvertretung* einschließt: *der* „Mensch“ vertritt *die* Menschen und hat also gerade als Menschensohn auch an ihrer Schwachheit teil.

Wir greifen noch einmal darauf zurück, daß die jüdischen Texte zwar keine Inkarnation des „*barnascha*“ kennen, sondern nur seine Erscheinung in Hoheit am Ende der Zeiten, daß sie aber seine *Präexistenz* annehmen. Da Jesus offenbar mit den jüdischen Menschensohngedanken vertraut war, stellt sich hier die Frage, ob er über seine eigene Präexistenz nachgedacht hat. Wir werden im Kapitel über Jesus als den Gottessohn diese Frage aufwerfen müssen; sie drängt sich freilich schon im Rahmen des Menschensohntitels auf. An dieser Stelle ist sie nun allerdings schwer zu beantworten. Allenfalls könnte wenigstens indirekt die geradezu in technischem Sinn verwendete Formel: „der Menschensohn ist gekommen . . .“ in Betracht gezogen werden. Auch über seine Beziehung zu Adam spricht Jesus sich nirgends aus. Zwar scheint er an einer Stelle

¹⁾ Zu der anderen Erklärung (Beziehung auf die Menschen überhaupt) siehe oben S. 157 Anm. 2. Eine Verbindung beider Erklärungen, wie sie TH. PREISS, op. cit., S. 29, auch hier vornimmt (ferner auch für Mt. 11, 19, siehe ibd. S. 30), ist durchaus möglich; Jesus hat ja das Bewußtsein, die Menschheit zu vertreten.

²⁾ Nach W. MANSON, *Jesus the Messiah*, 1946, S. 159f., stellt Jesus den „Menschensohn“ auch dem „Gottessohn“ gegenüber, u. zw. in der Versuchungserzählung, wo der Teufel sagt: „Wenn du der *Gottessohn* bist“, Jesus aber mit Deut. 8, 3 antwortet: „Der *Mensch* lebt nicht vom Brot allein“. Der Jonathan-Targum schreibt hier für „Mensch“ *barnascha*.

die Überzeugung von einer allgemeinen Verdorbenheit der Menschen zu vertreten, wenn er sagt: „Ihr, die ihr schlecht seid . . .“ (Mt. 7, 11). Aber eine eigentliche Spekulation über den Ursprung der Sünde findet sich bei ihm nicht.

Wir können höchstens vermuten, daß er mit der Selbstbezeichnung „Menschensohn“ sein Werk doch irgendwie mit der göttlichen Schöpfung des Menschen, vielleicht sogar präziser mit Adam, in Verbindung gebracht hat. Wenn er bei der Verwendung des Titels zur Bezeichnung seiner Person und Funktion einerseits an den auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn gedacht hat, anderseits aber zugleich an sein erstes Kommen in Niedrigkeit zum Leiden und zum Sühnetod, dann darf man vielleicht doch annehmen, daß er sein Werk *auch* im Lichte der Absicht verstand, die Gott mit der Erschaffung des Menschen „zu seinem Bilde“ verfolgt hat. Dem synoptischen Bericht über die Versuchung Jesu liegt jedenfalls der Gedanke einer Gegenüberstellung des Ungehorsams *Adams* und des Gehorsams *Jesu* in der Versuchung durch den Teufel zugrunde.

Wir kommen damit zu dem Schluß, daß Jesus — abgesehen von ein oder zwei Stellen, wo der Ausdruck möglicherweise *alle* Menschen bezeichnet — mit dem Titel „Menschensohn“ sein Bewußtsein ausgedrückt hat, das Werk des Himmelsmenschen zu erfüllen, und zwar einerseits am Ende in der Herrlichkeit, so wie es gewisse jüdische Kreise vom Menschensohn erwarteten, anderseits aber auch schon in der Niedrigkeit der Fleischwerdung inmitten der sündigen Menschheit, ein Gedanke, der allen früheren Menschensohnvorstellungen noch fern lag. Über die Beziehung, die Jesus zwischen sich als dem „Menschensohn“ und dem *ersten* Menschen hergestellt hat, lassen sich lediglich Vermutungen wagen.

§ 3. Die Frage nach dem Bestimmungsort der Menschensohnchristologie innerhalb des Urchristentums

Wir haben gesehen, daß die Menschensohnchristologie nicht diejenige der synoptischen Evangelisten ist. Obwohl die Bezeichnung „Menschensohn“ in keiner andern urchristlichen Schrift so oft (69mal) vorkommt, wie in den drei ersten Evangelien, drückt sie nicht den persönlichen Glauben ihrer Verfasser an Jesus aus. Für diese ist Jesus der „Christus“; da, wo wir bei ihnen „Menschensohn“ lesen — immer im Munde Jesu —, geben sie eine Überlieferung wieder, die schon vor ihnen bestand. Dann stellt sich aber die Frage: welche Kreise des Urchristentums sahen in der für Jesus selbst so entscheidend wichtigen Menschensohnbezeich-

nung die Lösung des christologischen Problems? E. LOHMEYER sucht in seinem vielbeachteten Buch: Galiläa und Jerusalem, 1936, diese Frage geographisch zu lösen. Es habe in Palästina sozusagen zwei Urchristenheiten gegeben: die galiläische und die jerusalemische. Dem entsprechend könne man zwei Traditionsstränge nachweisen, je nach der geographischen Herkunft. Das zeige sich auch in der Christologie. Die galiläische Christologie sei die des Menschensohns (und des Kyrios), die jerusalemische die des Messias.

Gewiß hat LOHMEYER recht, wenn er verschiedene Strömungen innerhalb des palästinischen Urchristentums unterscheidet. Der von uns mehrfach schon betonten Vielfältigkeit des palästinischen *Judentums*, auf die wir neuerdings durch die Qumran-Texte besonders aufmerksam gemacht werden, entspricht in der Tat wohl auch eine Vielfalt innerhalb des palästinischen *Urchristentums*. Die übliche Unterscheidung Palästina — Diaspora ist sicher ganz unzureichend. Ich glaube nun aber doch nicht, daß die Abgrenzung der verschiedenen Gruppen innerhalb Palästinas nach dem Vorschlag LOHMEYERS geographisch bestimmt werden kann. Eine schematische Verteilung der urchristlichen Anschauungen auf Galiläa und Jerusalem ist allzu gewaltsam und findet in den Texten kaum eine Stütze. Die einzige wirklich nachweisbare Spaltung der urchristlichen Tradition, die mit der geographischen Herkunft Galiläa — Jerusalem zusammenhängt, betrifft die Erscheinungsberichte. Dagegen gibt es keinen Anhaltspunkt für eine derartige Unterscheidung auf dem Gebiet der christologischen Anschauungen.

In Jerusalem selber finden wir innerhalb der Urgemeinde die Gruppe der *Hellenisten*, der wir viel größere Bedeutung für die Erforschung der Anfänge des Christentums beimessen sollten, als dies gewöhnlich geschieht¹⁾. Hellenismus, oder besser gesagt: orientalisch-hellenistischen Synkretismus gibt es nicht nur außerhalb Palästinas. Mit der schematischen Sicht, die diesen Tatbestand unbeachtet läßt, hängt vielfach auch eine vorschnelle Lokalisierung urchristlicher Schriften zusammen; man denke etwa an das Johannesevangelium.

Schon jetzt möchte ich, gerade auch im Zusammenhang mit der Frage der Menschensohnchristologie, auf die palästinischen „Hellenisten“ hinweisen. Wir wissen, daß sie in andern Fragen, etwa der nach der Stellung

¹⁾ In meinem Aufsatz über die Bedeutung der Qumran-Texte für die Erforschung des urchristlichen Schrifttums (*JBL* 74/1955, S. 213ff.) stelle ich die Hypothese auf, daß die Beziehung zwischen der Qumran-Sekte und dem Urchristentum über diese Hellenisten geht. 'Ελληνιστάι bezeichnet nicht „griechisch sprechende“ Juden, sondern solche, die nach griechischer Art leben, wie sich ja auch für 'Εβραῖοι kein eindeutiger, nur die *Sprache* visierender Text zitieren läßt. — Über die Frage der Hellenisten in der Apostelgeschichte siehe JACKSON-LAKE, *The Beginnings of Christianity*, Vol. V, 1933, S. 59ff. Zur ganzen Frage vgl. unten S. 187ff.

zum Tempel, Jesu eigene Lehren getreuer vertraten als andere Gruppen¹). Ich stelle vorläufig nur die Frage: sollten sie nicht auch Jesu eigene Auffassung von seiner Person und seinem Werk getreuer festgehalten haben, als die Synoptiker? Ihr Verständnis des Evangeliums war in der Urgemeinde nicht vorherrschend. Damit hängt es zusammen, daß wir lediglich auf Spuren ihrer Sonderanschauungen angewiesen sind.

Wir haben gesehen, daß die Menschensohnerwartung schon im Judentum fast als Geheimlehre in gewissen esoterischen Kreisen gepflegt wurde. Jesus muß irgendwie mit diesen Kreisen Berührung gehabt haben. Sollten ihm nicht auch schon zu seinen Lebzeiten Jünger von dort zugekommen sein? Die Gruppe der „Hellenisten“ ist sicher nicht erst nach Jesu Tode gleichsam aus dem Nichts entstanden. Sie reicht sehr wahrscheinlich bis in die Zeit des Erdenlebens Jesu zurück. Dann eröffnen sich hier besondere Perspektiven, die ganz dazu angetan sind, die Verbindung gewisser urchristlicher Strömungen mit jenen jüdischen esoterischen Kreisen in ein neues Licht zu rücken²). Die Bezeichnung „Hellenisten“ erklärt sich aus der einfachen Tatsache, daß kein anderer Ausdruck für „synkretistisch-hellenistisches Judentum“ zur Verfügung stand.

Wir stellen jedoch in diesem Paragraphen zunächst nur die *Frage*. Bevor wir sie mit aller Vorsicht zu beantworten suchen, wollen wir aber zunächst sehen, in welcher besonderen Ausprägung sich die mit dem „Menschensohn“ zusammenhängenden Vorstellungen in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften, abgesehen von den Synoptikern, nachweisen lassen.

§ 4. Paulus und der Menschensohnbegriff

Wir beginnen mit Paulus, bei dem wir überhaupt die ausgeprägteste urchristliche Christologie finden, obwohl der Titel „Menschensohn“ — jedenfalls in der uns aus den Evangelien geläufigen griechischen Form — nicht vorkommt. Von den beiden jüdischen Vorstellungskreisen, die auf die gemeinsame Wurzel des Urmenschgedankens zurückgehen, scheint

¹) Siehe O. CULLMANN, La Samarie et les origines de la mission chrétienne (*Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes* Paris, 1953, S. 3ff.); dasselbe englisch im Sammelband O. CULLMANN, *The Early Church*, 1956, S. 185ff. Vgl. ferner auch den in der vorstehenden Fußnote genannten Aufsatz.

²) Siehe meinen genannten Aufsatz: JBL 74/1955, S. 213ff., und insbesondere meinen Beitrag: *Secte de Qumran, Hellénistes des Actes et l'IVe Evangile*, in dem Sammelband: *Les manuscrits de la Mer Morte; Colloque de Strasbourg 25—27 mai 1955*, Paris (P. U. F.) 1957, 61ff., in dem ich meine These ausführlicher dargelegt habe.

bei Paulus nur derjenige vorhanden zu sein, der sich auf *Adam* bezieht. In der Tat interessiert sich der Apostel hauptsächlich für diese Seite des Problems. Andererseits ist freilich die ganze paulinische Theologie und Christologie so völlig in die Eschatologie eingebettet, daß der „zweite Adam“ als der „letzte Adam“ (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ, 1. Kor. 15, 45) oder als der „kommende Adam“ (ὁ μέλλων, Röm. 5, 14) bezeichnet wird. Wenn auch im Zusammenhang mit Aussagen über den „Menschen“ bei Paulus keine direkte Anspielung auf Dan. 7 zu finden ist, so teilt doch auch er die Anschauung, daß Christus auf den Wolken des Himmels kommen wird; er schreibt in 1. Thess. 4, 17, daß wir „zusammen (mit den Entschlafenen) auf den Wolken zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft emporgerissen werden.“ Diese Erwartung muß auf Dan. 7, 13 zurückgehen, wo der Menschensohn „auf den Wolken“ kommt.

Das Schwergewicht des paulinischen Interesses liegt jedoch bei dem Gedanken des *inkarnierten* Himmelsmenschen, des „zweiten Adam“. Es entspricht der Situation, in der Paulus sich vorfindet, daß er auf den *schon erschienenen* „Menschen“ zurückblickt. Daß ihm allerdings auch am Zusammenhang zwischen dem Inkarnierten und dem am Ende kommenden „letzten Menschen“ gelegen ist, wird an der nachher zu besprechenden Stelle 1. Kor. 15, 45 ff. deutlich, die ja in einem ganz und gar eschatologischen Rahmen steht.

Paulus hat die christliche Lösung jenes jüdischen Problems der Beziehung zwischen Menschensohn und Adam ganz im Sinne des Selbstbewußtseins Jesu gegeben. Er knüpft zwar an die jüdische Spekulation an, die ja den Zweck hatte, mittels der oben dargelegten Theorien die an sich unvollziehbare Gleichsetzung von Menschensohn und Adam zu ermöglichen. Zugleich aber zeigt er auch den Weg, der allein jene Spekulation zu überwinden vermag. Zunächst einmal geschieht hier jenen Spekulationen gegenüber das radikal Neue, daß der Menschensohn mit einem *historischen* Menschen identifiziert wird, der zu einer ganz bestimmten Zeit *ein* Mal im Rahmen der Geschichte auf Erden erschienen ist und gelebt hat. Hier ist keine Rede mehr von der ewigen Rückkehr des Himmelsmenschen, wie sie etwa von den Judenchristen gelehrt wird, aber auch der Mythos vom Abstieg des nur als Mensch verkleideten Himmelswesens, wie der Gnostizismus ihn propagierte, ist überwunden; dies aber gibt nun dem Verhältnis von Menschensohn und Adam zueinander ein völlig neues Gesicht.

Um die Originalität der paulinischen Lösung des Problems ganz zu verstehen, muß man die oben dargelegte Theorie PHILOS VON ALEXANDRIEN von den „zwei Menschen“ kennen. Es ist daher notwendig, daß wir uns diese Lehre ständig gegenwärtig halten, wenn wir jetzt die einschlägigen Paulustexte im einzelnen betrachten.

Es sind vor allem drei paulinische Stellen, die im Blick auf unsere Frage besondere Aufmerksamkeit verdienen: 1. Kor. 15, 45 ff.; Röm. 5, 12—21 (die Stelle, die wir bereits im Kapitel über den Gottesknecht heranzuziehen hatten¹); schließlich Phil. 2, 5—11 (jener Hymnus, der uns ebenfalls im Zusammenhang mit dem Gottesknecht bereits beschäftigt hat)²).

Wir beginnen mit 1. Kor. 15, 45—47: „Der erste Mensch, Adam, wurde zu einer lebendigen Seele, der letzte Adam zu einem lebendig-machenden Geiste. Aber nicht das Geistige ist das erste, sondern das Natürliche; *danach* das Geistige. Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel.“ Es scheint mir klar, daß hier polemisch auf eine der philonischen sehr ähnliche Lehre angespielt ist. Auf welchem Wege konnte Paulus von ihr Kenntnis erhalten? Hat er sie selbst bei PHILO gelesen, vielleicht in einem seiner Traktate? Dies ist nicht sehr wahrscheinlich. Eher könnte man annehmen, daß er sie in rabbinischen Kreisen kennengelernt hat, obwohl sich, wie schon erwähnt³), im rabbinischen Schrifttum kein älterer Text nachweisen läßt, der sie bezeugte⁴). PHILO war sicher nicht der einzige, der sie vertrat.

Wie dem auch sei, es scheint mir sicher, daß Paulus unmittelbar an diese bei PHILO bezeugte Lehre anknüpft⁵), indem er sie freilich zugleich in allen wesentlichen Punkten bekämpft. Er spricht von einem „ersten“ und einem „letzten“ Adam: *πρῶτος* und *ἔσχατος* Ἀδάμ. Dem Ausdruck „letzter Adam“ begegnen wir sonst nirgends. Paulus hat ihn einfach in Analogie zum *πρῶτος* Ἀδάμ geschaffen. Er bedeutet in dieser Antithese wohl so viel wie „zweiter Mensch“, *δεύτερος ἄνθρωπος*, ein Ausdruck, den wir in V. 47 lesen: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ*. Die Verbindung zwischen dem inkarnierten und dem zukünftigen „Menschen“ ist hier deutlich. Das zeigt besonders auch der V. 48, um dessentwillen der ganze Abschnitt an dieser Stelle eingeführt ist: es geht um den eschatologischen Zusammenhang zwischen dem himmlischen Charakter des Menschensohns und der ihm zugehörigen Menschen.

Paulus übernimmt die Spekulation über den Himmelsmenschen, indem er diesen mit einer historischen Person, mit Jesus von Nazareth, identifiziert; soweit jedenfalls ist sein Verhältnis zu der vor ihm liegen-

¹) Siehe oben S. 76f.

²) Siehe oben S. 76.

³) Siehe oben S. 152.

⁴) Siehe STR.-BILLERBECK III, S. 478. — Zur Annahme eventueller früherer Traditionen siehe oben S. 152 Anm. 1.

⁵) So zuletzt auch J. HÉRING, *La première Epître de S. Paul aux Corinthiens (Comm. du Nouv. Test., 1949)*, ad loc.; siehe auch id., *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937, S. 153ff.

den jüdischen Tradition klar. Wie steht es nun aber mit der *Gleichsetzung von Himmelsmensch und Adam*, die ja eigentlich Gegenstand der jüdischen Problematik war? An diesem Punkt trennt sich Paulus bewußt von der philonischen Lehre, ja bekämpft sie sogar ausdrücklich. Das geht deutlich aus der Aussage von V. 46 hervor: nicht das Geistige, τὸ πνευματικόν, ist das erste, d. h. nicht der paulinische „letzte Adam“; sondern das Natürliche, τὸ ψυχικόν, d. h. der erste Adam; *danach* erst kommt das Geistige. Es ist klar, daß dieser Satz nur einen Sinn hat, wenn Paulus an eine Lehre denkt, die eben das behauptet, was er hier verneint.

Dies bedeutet aber mit anderen Worten: der *Himmelsmensch* darf nicht, wie es in der von PHILO bezugten Spekulation geschieht, mit dem *ersten Menschen bei der Schöpfung* identifiziert werden — auch nicht in der gemilderten Form, in der wir dieser Identifikation bei PHILO selbst begegnen. Das Neue bei Paulus ist also dies: er übernimmt zwar die Lehre vom Himmelsmenschen und setzt diesen Himmelsmenschen auch in Beziehung zum ersten geschaffenen Menschen, eine Beziehung, die wir noch näher bestimmen werden. Aber er verwirft auf jeden Fall die *Gleichsetzung* zwischen beiden. Der Himmelsmensch war am Anfang gerade *nicht* der erste Mensch der Schöpfung. Paulus lehnt diese Lösung des Verhältnisproblems ab. Es gibt eben keine *zwei* ersten Menschen, die am Anfang geschaffen worden sind. Es gibt nur *einen* Adam als ersten erschaffenen Menschen, und das ist der, welcher seiner göttlichen Bestimmung untreu wurde, der das göttliche Gebot übertreten hat. Der ideale Himmelsmensch dagegen, der vollkommene Prototyp des Menschen, gehört überhaupt nicht in den Genesisbericht von der Schöpfung des Menschen hinein; er ist als inkarnierter Mensch erst *später*, ἔπειτα, gekommen¹). Die Reihenfolge PHILOS erscheint gerade umgekehrt.

Freilich ist der Himmelsmensch auch bei Paulus präexistent gedacht. Wir haben ja bereits gesehen, daß überall schon im Judentum, selbst an den Stellen, die wie Daniel, 4. Esra oder Henoch dem „Menschensohn“ nur eine eschatologische Rolle zuschreiben, die Präexistenz des „Menschensohnes“ vorausgesetzt wird, und daß gerade darin die Verbindung zwischen den beiden getrennten Anschauungen liegt, der rein eschatologischen und derjenigen, die die Beziehung zum ersten Menschen betont²). Aber bei Paulus

¹) Dieser chronologischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Adam und Christus trägt K. BARTH, Christus und Adam nach Röm. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menschheit (*Theol. Stud.* 35), 1952, nicht genügend Rechnung. Im übrigen hat er aber die Bedeutung der paulinischen Christus-Adam-Spekulation für die paulinische Anthropologie richtig erkannt und herausgestellt. — Sehr gut zeigt J. HÉRING die theologischen Konsequenzen der Christus-Adam-Lehre in seiner Schrift: Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus (*AThANT* 7), 1946.

²) Siehe oben S. 154.

(wie übrigens in den eschatologischen Texten des Judentums) finden wir keinerlei *Spekulation* über diese Präexistenz; sie wird von ihm einfach als Gegebenheit angenommen. Dies geht deutlich daraus hervor, daß auch nach ihm der „zweite Adam“ vom Himmel kommt, wo er sich als Gottes „Ebenbild“ befindet.

Die Frage nach dem Wie dieser Präexistenz wird im Neuen Testament nicht vom Menschensohnbegriff, sondern von dem mit ihm verwandten *Logos*begriff aus beantwortet¹⁾, wenn es im Johannesevangelium heißt, der *Logos* sei „bei Gott“ gewesen.

Nach Paulus ist der Himmelsmensch Jesus nicht nur nicht identisch mit Adam, sondern ist geradezu gekommen, um den Fehler Adams wiedergutzumachen, d. h. um die Aufgabe zu erfüllen, die der erste Mensch *nicht* erfüllt hat. Von zwei „ersten Menschen“ in Gen. 1, 27 und Gen. 2, 7 will Paulus nichts wissen. Er setzt voraus, daß an beiden Stellen von ein und demselben Adam die Rede ist. Allerdings zitiert er nur Gen. 2, 7, wo es heißt, Adam sei von der Erde genommen, und Gott habe den Lebenshauch in seine Nase eingeblasen, um aus ihm eine lebendige Seele zu machen. Aber es kommt Paulus keinen Augenblick in den Sinn, diese Stelle gegen jene andere in Gen. 1, 27 auszuspielen, wo es heißt, der Mensch sei nach Gottes Bild geschaffen. Ein Gegensatz kann hier deshalb nicht bestehen, weil es sich auch in Gen. 1, 27 nicht etwa um den „Himmelsmenschen“ handelt, der sich nachher in Jesus inkarniert, sondern weil gerade der nach Gottes Ebenbild geschaffene Adam auch derjenige ist, der sogleich sündigt. Der Himmelsmensch Jesus ist zwar auch, wie wir gesehen haben, präexistent gedacht, aber die Genesis erzählung nimmt nach Paulus keinen Bezug auf diesen präexistenten Jesus, wie ja überhaupt im Neuen Testament (abgesehen von Joh. 1, 1 ff.) diese Präexistenz eher vorausgesetzt als beschrieben erscheint. Jedenfalls vertritt Paulus an unserer Stelle, 1. Kor. 15, 45 ff., klar und deutlich die Meinung, daß der „Menschensohn“ zum ersten Mal eben erst in Jesus auf Erden erschienen ist, in der Fülle der Zeiten, während vorher, am Anfang, nur der eine sündige Adam auf Erden war. Daß der Himmelsmensch damals nicht schon als erschaffener, inkarnierter „Mensch“ da war, geht ja auch daraus hervor, daß er bei Paulus zugleich als Schöpfungsmittler vorgestellt wird (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 15), daß also seine Präexistenz über die Schöpfung hinausreicht²⁾.

Eine Identität zwischen Adam und dem Menschensohn Jesus besteht zwar nicht im Hinblick auf ihre *Person*, wohl aber im Hinblick auf ihre *Aufgabe*³⁾. Ihnen ist die Aufgabe gemeinsam, das Bild Gottes darzu-

¹⁾ Siehe unten S. 255 ff.

²⁾ Siehe dazu das unten S. 180 f. zum Begriff des „Bildes Gottes“, εἰκών, Gesagte.

³⁾ Wenn K. BARTH in der oben S. 172 Anm. 1, genannten Schrift betont, daß in Röm. 5 alles, was über Adam gesagt ist, erst vom zweiten Adam, Christus,

stellen. Was aber die Ausführung dieser Aufgabe anlangt, so stehen sie in radikalem Gegensatz zueinander: Adam ist dieser Mission untreu geworden; er hat gesündigt, und in seinem Gefolge ist die ganze Menschheit sündig geworden, d. h. nicht mehr Ebenbild Gottes. Nur einer macht eine Ausnahme: der Himmelsmensch, der zwar am Anfang schon existierte, nicht aber auf der Erde war, sondern als inkarnierter, irdischer „Mensch“ erst viel später, ἔπειτα, gekommen ist.

Sein Kommen auf Erden geschieht freilich nicht ohne Zusammenhang mit dem „ersten Menschen“: er kommt, um dessen Sünde zu sühnen. Dieser Gedanke ist an der Stelle 1. Kor. 15, 45—47 zwar nicht unmittelbar ausgesprochen, wohl aber vorausgesetzt. Demnach steht der „Menschensohn“ zu Adam in einer doppelten Beziehung: positiv teilt er mit ihm die gemeinsame göttliche Aufgabe, Gottes Ebenbild darzustellen; negativ hat er die Sünde Adams wiedergutzumachen. Auf beides ist zu achten.

*

Die zweite dieser Beziehungen steht im Vordergrund einer anderen paulinischen Stelle, an der wir den Menschensohngedanken finden: Röm. 5, 12 ff. Hier wird besonders deutlich, wie Paulus das Adam-Menschensohn-Problem gelöst hat, das das Judentum nicht eigentlich zu lösen vermocht hatte, indem einerseits das *Henochbuch* die Sünde der Menschen nicht auf Adam, sondern auf den Fall der Engel zurückzuführen suchte, andererseits die *Judenchristen* den Sündenfall Adams überhaupt leugneten, und endlich PHILO eine Zwischenlösung durch die Verdoppelung des „ersten Menschen“ propagierte. Paulus allein konnte eine echte Lösung geben, weil nach ihm der Menschensohn Jesus eben etwas völlig Neues gebracht hat, nicht einfach eine Wiederholung dessen, was schon im Anfang war. Paulus sieht die ganze Heilsgeschichte vom Inkarnierten her, und versteht *von da aus*, was der „Menschensohn“ zu bedeuten hat. Er hat die Tragweite der *Fleischwerdung* des Himmelsmenschen begriffen. Dadurch wird es ihm möglich, die Beziehung zwischen Menschensohn und Adam zwar in dem angegebenen Sinne festzuhalten, ihre Gleichsetzung aber radikal abzulehnen. Erst in der Endzeit, die mit Jesu Kommen eingeleitet ist, wird die Gottebenbildlichkeit des Himmelsmenschen für die erschaffene Menschheit wirksam: nun zugleich aber als Sühne für die Sünde des Geschöpfes.

Die für unsere Frage entscheidenden Verse des Abschnitts Röm. 5, 12 ff. lauten folgendermaßen: „Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so

aus verständlich wird, so hat er damit insofern recht, als in der Tat der Mensch als Ebenbild Gottes nach Paulus wirklich erst in Jesus in Erscheinung getreten ist.

der Tod zu allen Menschen gelangt ist . . . (V. 12). Aber es ist mit der Gnadengabe nicht wie mit der Übertretung: denn wenn durch die Übertretung des Einen die vielen gestorben sind, um wievielmehr ist die Gnade Gottes und die Gnadengabe des einen Menschen Jesus für die vielen übergeflossen . . . (V. 15). Also wie es durch *eine* Übertretung zur Verurteilung für alle Menschen gekommen ist, so auch durch *eine* Gerechtigkeitstat zur Rechtfertigung des Lebens für alle Menschen. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen als Sünder hingestellt worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die vielen gerecht gemacht werden“ (V. 18. 19)¹).

Insofern in diesen Versen der Hauptton auf dem *Sühnewerk* liegt, das der *Mensch* Jesus vollbracht hat, sind hier die zwei Begriffe des *Menschensohns* und des *Ebed Jahwe* aufs engste miteinander verbunden. Das ist deshalb so ungemein wichtig, weil, wie wir festgestellt haben, diese gleiche Verbindung bei Jesus selbst vorliegt. *Barnascha* und *Ebed Jahwe* sind die christologischen Titel, welche auf Jesus selbst zurückgehen; ihre Verknüpfung stellt in christologischer Hinsicht bei Jesus das entscheidend Neue dar. Daß Jesus von dem auf den Wolken des Himmels in göttlicher Majestät erscheinenden Menschensohn zugleich sagt, er müsse viel leiden, darin liegt das Unerhörte.

Es gehört in die viel erörterte Problematik „Jesus und Paulus“ hinein, daß sich gerade an diesem Punkt der Christologie eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen beiden feststellen läßt, insofern wir hier an dieser wichtigen christologischen Stelle, Röm. 5, 12 ff., in gleicher Weise die beiden Grundbegriffe *Menschensohn* und *Gottesknecht* verbunden sehen wie bei Jesus. Man kann nicht sagen, wie etwa W. BOUSSET behauptete, die Übereinstimmung rühre daher, daß es sich um urchristliche Gemeintheologie handle, von der Paulus und die Synoptiker gleichmäßig abhängig seien, denn in Wirklichkeit ist weder die „Pais“-Christologie, noch die „Anthropos“-Christologie diejenige der synoptischen Evangelisten. Wenn sie trotzdem überall da, wo sie Jesus redend einführen, gerade den Titel „Menschensohn“ gebrauchen und dazu die *Ebed-Jahwe*-Gedanken in den Vordergrund rücken, so beweist dies, daß hier eben keine Gemeintheologie vorliegt, sondern Erinnerung an den geschichtlichen Tatbestand. Um so mehr ist dann aber zu beachten, daß gerade der Apostel Paulus Jesu eigene Gedanken an dieser Stelle so zutreffend interpretiert hat.

¹) Der Vorschlag J. HÉRINGS in seinem Kommentar (s. o. S. 171 Anm. 5) und vorher schon in: *Le royaume de Dieu et sa venue*, 1937, S. 155 ff., εἷς — εἷς durch „der eine — der andere“ zu übersetzen, leuchtet mir hier nicht ein, wo es sich doch um den Gegensatz „der eine — die vielen“ handelt und gezeigt werden soll, daß dieser gleiche Gegensatz in beiden Fällen, bei Adam und Jesus, vorliegt.

Es könnte zunächst willkürlich erscheinen, in unserm Text überhaupt eine Anspielung auf den Menschensohngedanken sehen zu wollen. Wir müssen deshalb auf den Hintergrund der hier vorliegenden Konfrontierung Adam-Christus achten. V. 14b sagt von Adam, er sei τύπος τοῦ μέλλοντος, also des ἔσχατος, des δευτέρου Ἀδάμ. Daß aber diese Vorstellung des „zweiten Adam“ auf die gleiche Wurzel zurückgeht wie der Menschensohngedanke, ist in unserm Text deutlich. Die Terminologie darf uns hier nicht zu falschen Schlüssen verleiten. Der Ausdruck υἱός τοῦ ἀνθρώπου findet sich zwar nicht in diesen Versen; wohl aber wird Jesus V. 15 als εἷς ἀνθρώπος Ἰησοῦς bezeichnet. Wir wissen nun aber, daß das einfache ἀνθρώπος genau wie υἱός τοῦ ἀνθρώπου bei den Evangelisten dem gleichen aramäischen Grundwort *barnascha* entspricht. Auch in dem vorhin besprochenen Text, 1. Kor. 15, 45ff., wo es um die Vorstellung vom Himmelsmenschen geht, steht ἀνθρώπος. Paulus sagt eben niemals υἱός τοῦ ἀνθρώπου. Dieser Ausdruck findet sich überhaupt nur in den Evangelien, in der Apostelgeschichte und der Johannesapokalypse¹). Der Grund ist darin zu suchen, daß die Evangelisten (auch Johannes) noch deutlich das Empfinden hatten, daß Jesus einen besonderen Sinn mit diesem Ausdruck verbunden hat. Damit „Menschensohn“ als Selbstbezeichnung Jesu nicht mit dem gleichlautenden gewöhnlichen Wort für „Mensch“ verwechselt werde, haben sie überall dort den Ausdruck υἱός τοῦ ἀνθρώπου gewählt, wo ihnen schien, daß Jesus die Wendung christologisch gebraucht. Es wäre freilich ein voreiliger Schluß, wenn wir nun auch bei Paulus meinten, er wolle also dort, wo er nur ἀνθρώπος schreibt, das christologisch-technische Verständnis von *barnascha* ausschließen. Auch in 1. Kor. 15, 21: δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις mag an den *barnascha* im christologischen Sinne zu denken sein. Die Vorstellung, mit der wir schon bei Jesus gerechnet haben, daß „der Menschensohn“ zugleich die Menschheit darstellt, ist dem Apostel so geläufig, daß er ebenso wie im Aramäischen auch im Griechischen keinen Unterschied macht zwischen „Mensch“ im spezifischen Sinn (Jesus) und „Mensch“ im allgemeinen.

Wir begreifen, wie Paulus gerade in der Verbindung von *Menschensohn*- und *Ebed-Jahwe*-Begriff die Lösung des von den Juden nicht gelösten Menschensohn-Adam-Problems sehen konnte und mußte. Beiden Begriffen ist der Gedanke der Stellvertretung gemeinsam. Die Vorstellung vom „Himmelsmenschen“ setzt ihn durchaus voraus und fußt geradezu auf ihm. Es ist ja dem Himmelsmenschen aufgetragen, die Menschen zu erlösen, indem er sie zu dem macht, was er selbst ist: Ebenbild Gottes. Darin besteht seine Mission. Nun haben aber die Menschen gesündigt; Adam, der erste Mensch, der Repräsentant aller, hat gesündigt, und Sünde verlangt im Hinblick auf die Erlösung Sühne. Der Himmelsmensch, der göttliche Prototyp der Menschheit, muß daher selbst in die sündige Menschheit eingehen, um sie von ihren Sünden befreien zu können.

Es genügt nicht, daß der Himmelsmensch wie im hellenistischen Gnostizismus auf die Erde herniedersteigt und wieder aufsteigt, um die andern Menschen zu erlösen. So ist es etwa im Naassenerhymnus (nach HIPPOLYT, Philos. V, 6—11). Auf jüdischem und christlichem Boden handelt es sich

¹) Im Hebräerbrief außerdem in einem Zitat aus Ps. 8 (Hebr. 2, 6).

nicht um Erlösung von der Materie, sondern um Erlösung von der Sünde. Dafür aber genügt nicht ein bloßes „Erscheinen“ auf der Erde. Das, worauf es ankommt, ist die *Sühne* durch den „Menschen“.

An diesem Punkte wird nun deutlich, wie auf christlichem Boden der Begriff des Menschensohns notgedrungen mit dem des *Ebed Jahwe* zusammentreffen mußte, der ja auf dem Gedanken der Stellvertretung im Hinblick auf die Sünde beruht. Paulus zeigt, wie eben auch Adam gerade durch seine Sünde sozusagen eine stellvertretende Rolle gespielt hat — allerdings im Bösen.

In diesem Zusammenhang betont der Apostel in V. 15, der logisch als Parenthese zu denken ist, freilich auch einen fundamentalen Unterschied. Ein einziger, Adam, hat genügt, um alle Menschen zu Sündern zu machen. Zwar ist auch die Gnadentat Jesu in der gleichen Weise stellvertretend, indem sie *alle* Menschen von der Wirkung der Sünde befreit: da liegt die *Entsprechung*. Aber Paulus will in diesem Vers weiter sagen, daß die Kraft der Sühnetat stärker sein muß als die Kraft der Sünde: da liegt der *Unterschied*. Um sich diesen Sachverhalt an einem Bilde klarzumachen, könnte man etwa sagen: ein einziger kleiner Funke genügt, um einen ganzen Wald in Brand zu setzen; zum Löschen des Feuers aber bedarf es einer unendlich viel größeren Kraft. Die größere Kraft wird aber im Fall des Sühnewerks des zweiten Adam auch von *einem einzigen* aufgebracht. Dieser eine, der dieses Wunder bewerkstelligt, ist eben der Menschensohn.

Auch schon im Judentum impliziert, wie wir gesehen haben, der Menschensohnbegriff den Gedanken der Stellvertretung¹⁾, obwohl der Zusammenhang zwischen der menschlichen Sünde und dem Menschensohn dort nicht in der gleichen Weise gesehen ist. In Dan. 7, 13 ff. repräsentiert ja nach der dort gegebenen Deutung des Gesichts der Menschensohn das „Volk der Heiligen“, so wie die dort genannten Tiere Könige der Weltreiche darstellen. Bei Daniel ist dabei aber nur an die *erlösende*, nicht an eine *sühnende* Rolle des Menschensohns gedacht. An unserer Römerbriefstelle dagegen ist der Gedankengang der, daß der eine Mensch Jesus in sich die ganze Gemeinschaft der von der Sünde Befreiten begreift. Im Hintergrund mag der Begriff der Kirche als des Leibes Christi stehen, der ebenfalls mit dem der Stellvertretung zusammenhängt.

Die gesamte Menschheit der Gegenwart befindet sich daher sozusagen zwischen den beiden Polen, die durch die Namen Adam und Jesus bezeichnet sind: erster Adam und zweiter Adam. Als Sünder stehen wir alle in Beziehung zu Adam, dem ersten Menschen, als Erlöste zu Christus. So wird auch an diesem Punkte beides deutlich: auf der einen Seite die Einheit, auf der andern die Verschiedenheit von erstem Menschen und Himmelsmenschen. Das Handeln beider begreift in sich die

¹⁾ Dies gilt darüber hinaus bereits für den außerjüdischen Urmenschengedanken.

vielen: beim einen durch die Sünde, beim andern durch die Sühne, deren Kraft größer sein muß als die der Sünde. Auf diese Weise hat Paulus das alte jüdische Problem des Verhältnisses zwischen erstem Menschen und Himmelsmenschen gelöst.

Hierher gehören wohl auch die paulinischen Ausführungen über den alten und den neuen Menschen. Wenn auch an den Stellen, wo dieses Begriffspaar erscheint, nur der *subjektive* anthropologische Aspekt, d. h. die Auswirkung auf die „vielen“, auf die Menschheit, im Vordergrund steht, so ist doch wohl auch dort der Gedanke von Röm. 5, 12ff. immer vorausgesetzt, daß der *alte* Mensch vom *ersten Adam*, der *neue* hingegen vom *zweiten Adam*, Jesus, abhängt. In Kol. 3, 9f. schreibt der Apostel: „Lüget nicht gegeneinander, nachdem ihr doch den *alten Menschen* mit seinen Taten ausgezogen und den *neuen* angezogen habt, der nach dem Bilde seines Schöpfers zur Erkenntnis erneuert wird.“ Daß Paulus hier auch an den *objektiven* Grund dieser Verwandlung denkt, nämlich beim alten Menschen an Adam, beim neuen an Jesus, zeigt wohl die Wendung: „den *neuen Menschen* anziehen“, die ihre deutliche Parallele in dem „*Christus* anziehen“ von Gal. 3, 27 (auch Röm. 13, 14) hat. Andererseits weist auf Adam und den Menschensohn auch die Erwähnung der Erschaffung nach dem Bilde des Schöpfers. Nur durch den, der selber das Bild des Schöpfers in seiner ganzen Reinheit und Klarheit darstellt, können wir nach dem Bilde des Schöpfers erneuert werden. Jener „Mensch“, der allein Bild des Schöpfers ist und geblieben ist, kann uns diesem Bilde gemäß gestalten, wenn wir den „neuen Menschen anziehen“. Das κατ' εἰκόνα stammt sicher aus Gen. 1, 26. Der analoge Gedanke findet sich an der Parallelstelle Eph. 4, 24: „Ihr sollt anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist“. Auch hier wieder der Ausdruck, der dem „Anziehen Christi“ entspricht; auch hier ferner die Anspielung auf die Erschaffung nach Gottes Bild, also die Erinnerung daran, daß Adam, und mit ihm die ganze sündige Menschheit, der Aufgabe, Gottes Ebenbild darzustellen, untreu geworden ist, während Jesus sie erfüllt.

*

Wir haben nun noch die dritte paulinische Stelle zu untersuchen, an der der Menschensohngedanke ins Blickfeld rückt, Phil. 2, 5—11. Dieser christologisch außerordentlich reiche Text vereinigt drei Begriffe: *Menschensohn*, *Gottesknecht* und *Kyrios*; wir werden daher noch ein drittes Mal auf ihn zurückkommen, wenn wir vom Kyriostitel sprechen.

Ich zitiere hier nur die Verse, die im besonderen für den Menschensohngedanken und seine Verbindung mit dem *Ebed-Jahwe*-Begriff in Betracht kommen. Phil. 2, 5ff.: „Diese Gesinnung hegt in euch, die

auch in Christus war, der, obwohl er in Gottes Gestalt war, nicht dafür hielt, daß er die Gottgleichheit als Raub an sich risse, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen ähnlich wurde; und der Erscheinung nach wie ein Mensch erfunden, erniedrigte er sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tode am Kreuz.“

E. LOHMEYER¹⁾ hat bekanntlich die Vermutung aufgestellt, Paulus zitiere hier einen altchristlichen aramäischen Psalm. Diese These ist in der Tat sehr wahrscheinlich, wenn sie sich auch nicht mit letzter Sicherheit beweisen läßt. Die Tatsache, daß unser Text Aramäismen aufweist, kann als erwiesen gelten.

Es wird ferner auch angenommen, Paulus habe hier einen jüdisch-agnostischen Hymnus übernommen und seiner christlichen Theologie angepaßt²⁾. In diesem Falle hätte die jüdische Vorlage die Erscheinung des Himmelsmenschen auf Erden besungen. Auch abgesehen davon aber scheint mir J. HÉRING³⁾ endgültig bewiesen zu haben, daß hier eindeutig vom *Himmelsmenschen* die Rede ist, und zwar in seiner Beziehung zu Adam. J. HÉRING nimmt mit LOHMEYER an, daß es sich um einen vorpaulinischen Psalm handelt, dessen Heimat er in Syrien sucht. Die Art und Weise, wie in diesem Hymnus — was im folgenden gezeigt werden soll — der Himmelsmensch in Parallele zum ersten Menschen Adam gesetzt und andererseits mit dem *Ebed Jahwe* identifiziert wird, entspricht jedoch so vollkommen den Ausführungen des Paulus in 1. Kor. 15, 45 ff. und Röm. 5, 12 ff., daß das Ganze eigentlich erst auf dem Hintergrund dieser paulinischen Texte verständlich ist. Wir haben diese Theorie weder im Judentum, noch in der Urgemeinde in dieser Form gefunden; dies muß auf jeden Fall betont werden, auch wenn mit LOHMEYER, HÉRING u. a. eine Vorlage anzunehmen ist.

E. KÄSEMANN, Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11 (*ZThK* 47/1950, S. 313 ff.), betont besonders stark die Verankerung unseres Textes in der Gedankenwelt des *Hellenismus*, von der aus der Hymnus überhaupt erst verständlich sei. Der hellenistische Mythos vom Urmensch-Erlöser liege

¹⁾ E. LOHMEYER, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5—11 (*SB Heidelberger Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1927/28). Alle weitere exegetische Untersuchung dieses Textes fußt auf dieser grundlegenden Arbeit. Vgl. auch die Einteilung des ganzen Hymnus in 2 Strophen mit 6 Dreizeilern. Die Worte „bis zum Kreuzestod“ in V. 8 sieht LOHMEYER als ein von Paulus eingefügtes Interpretament an.

²⁾ So P. BONNARD, L'Épître de S. Paul aux Philippiens (*Comm. du Nouv. Test.*) 1950, S. 49.

³⁾ J. HÉRING, Kyrios Anthropos (*RHPR* 16/1936, S. 196 ff.); id., Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 162 f.; id. Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus (*AThANT* 7), 1946, Anhang S. 29 ff. HÉRING hat LOHMEYERS Erklärung, zumindest was die Deutung des Begriffs *μορφή* angeht, entscheidend weitergeführt.

ihm zugrunde. Das erkläre den ausschließlich soteriologisch (nicht ethisch) orientierten Charakter des Abschnitts. Andererseits werde aber der mythische Rahmen durch die spezifisch christliche Eschatologie auch wieder gesprengt. — Freilich stehen, religionsgeschichtlich gesehen, synkretistische Urmensch-spekulationen entfernt im Hintergrund, wie wir gezeigt haben. Aber primär von hier auszugehen, um die Stelle zu erklären, scheint mir schon deshalb nicht angezeigt, weil eine *direkte* Beeinflussung durch jenen gnostischen Mythos nicht nachzuweisen ist, vor allem aber, weil die Ausführungen von Phil. 2, 5ff., wie wir sehen werden, primär ganz und gar auf der Genesisgeschichte beruhen und nur von ihr aus zu verstehen sind. Gerade der $\mu\omicron\rho\phi\eta$ -Begriff setzt Gen. 1, 26 voraus, und es ist nicht nötig, hier auf eine hellenistisch-gnostische Begrifflichkeit zurückzugehen. Alle angeführten Parallelen, etwa aus Herm. I, 13f, sind wohl religionsgeschichtlich interessant, exegetisch aber doch sehr weit hergeholt.

Der Zusammenhang mit Adam und der Schöpfungsgeschichte der Genesis ist von vornherein durch den Ausdruck $\mu\omicron\rho\phi\eta$ sichergestellt. J. HÉRING hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß dieses griechische Wort dem hebr. $\Pi\text{D}\text{I}$ von Gen. 1, 26 entspricht; die Peschitta zieht die gleiche Verbindungslinie, wenn sie $\mu\omicron\rho\phi\eta$ an unserer Stelle mit ‚*demutha*‘ übersetzt. Damit ist die $\mu\omicron\rho\phi\eta$ von Phil. 2, 6 unmittelbar an den Begriff des $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ herangerückt, denn das semitische Grundwort $\Pi\text{D}\text{I}$, oder das synonyme $\Pi\text{I}\text{I}$, kann im Griechischen beiden Wörtern entsprechen¹). Dann ist aber in V. 6 nicht etwa an die göttliche „Natur“ zu denken, sondern an Gottes *Ebenbild*, das Jesus von Anfang an dargestellt hat; und damit befinden wir uns bereits ganz im Bereich der Vorstellungen vom Himmelsmenschen, der ja als einziger die göttliche Bestimmung des Menschen erfüllt, Gottes Ebenbild zu sein. Diese Terminologie entspricht vollkommen den paulinischen Aussagen, denen wir auch sonst bei dem Apostel begegnen. So denkt man vor allem an Kol. 1, 15, wo es heißt, Christus sei der $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$ des unsichtbaren Gottes²). Ähnlich lesen wir in 2. Kor. 4, 4: „Der Gott dieser Welt hat die Gedanken der Ungläubigen verblendet, damit sie nicht schauen könnten die Erleuchtung durch das Evangelium der Herrlichkeit Christi, welcher Bild ($\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu$) Gottes ist.“ Wir sehen also, daß es ein dem Paulus ganz geläufiger Gedanke ist, der hier gleich zu Beginn des Hymnus, in Phil. 2, 6, vorliegt: Christus, das einzige wahre Bild Gottes, der himmlische „Mensch“. Von diesem Gedanken geht Paulus aus, wenn er betont, daß unsere Erneuerung nur durch eine „Umgestaltung“ nach dem Bilde Christi erfolgen könne.

Die Behauptung unseres „Umgestaltetwerdens“ ($\mu\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\rho\phi\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$) nach Christi Bilde, der ja selbst Gottes Bild ist, kehrt bei Paulus zu verschiedenen Malen wieder; sie findet sich etwa vorausgesetzt an der

¹) Vgl. die Wiedergabe von $\Pi\text{I}\text{I}$ in Gen. 1, 26f. mit der in Dan. 3, 19 (LXX).

²) Siehe CH. MASSON, L'Ep. de S. Paul aux Col. (*Comm. du NT*), 1950, S. 98.

schon früher erwähnten Stelle Kol. 3, 10, wo unser „neuer Mensch“, der nach Gottes Bild geschaffen ist, dem „alten“ gegenübergestellt wird. Ganz deutlich aber ist die Beziehung zwischen „Umgestaltung“ und „Bild“ in 2. Kor. 3, 18: „Wir alle spiegeln mit aufgedecktem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden in dasselbe Bild (εἰκῶν) umgestaltet (μεταμορφοῦσθαι) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit . . .“ Der gleiche Gedanke liegt ferner auch in Röm. 12, 2 vor, wo zwar das „Bild“ nicht besonders erwähnt, aber im Verbum μεταμορφοῦσθαι mit enthalten ist: „Nehmet eine andere Gestalt an durch Erneuerung des Sinnes¹⁾.“

Von diesen Stellen aus kommt es dann zu der weiteren Erwartung, daß unsere endgültige Verwandlung am Ende der Tage — es ist wohl an die Ausstattung mit dem Geistleib gedacht — ebenfalls durch eine Anpassung an das Bild Christi, des Himmelsmenschen, geschieht. So hören wir Röm. 8, 29: „Denn die er zum voraus ersehen hat, die hat er auch vorher bestimmt, gleichgestaltet (σύμμορφος) zu sein dem Bilde (εἰκῶν) seines Sohnes, damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern.“ Es ist interessant, daß wir auch hier den Stamm μορφή neben εἰκῶν lesen, und dies bestätigt uns, daß wir am Anfang der Philipperstelle tatsächlich an Gen. 1, 26 zu denken haben. Ganz ähnlich heißt es auch in unserm gleichen Philipperbrief, 3, 21: „Er wird unsern Leib der Niedrigkeit umformen (μετασχηματίζειν; cf. σχῆμα in unserm Text, Phil. 2, 7), so daß er gleichgestaltet (σύμμορφος) sein wird seinem Leib der Herrlichkeit.“ Schließlich auch 1. Kor. 15, 49 — und diese Stelle ist besonders wichtig, weil sie gerade auf die Ausführungen über die beiden Adam folgt und sozusagen deren Anwendung auf unsern menschlichen Leib und seine Verwandlung darstellt: „Wie wir das *Bild* des irdischen (sc. Menschen, d. h. Adams) getragen haben, so werden wir auch das *Bild* des himmlischen (sc. Menschen) tragen.“ Wiederum steht beide Male das Wort εἰκῶν, womit auf die Gottebenbildlichkeit des Himmelsmenschen hingewiesen wird.

Alle diese Texte sind in Zusammenhang mit dem Anfang unserer Philipperstelle, Phil. 2, 6, zu sehen und tragen zu deren Erklärung weit mehr bei als alle gnostischen Parallelen. Erst von da aus ist zu verstehen, daß mit der „Gestalt Gottes“, in der Jesus Christus nach diesem Vers im Uranfang war, gerade die Gestalt des *Himmelsmenschen* gemeint ist, der allein Gottes echtes Ebenbild darstellt. Wiederum wird hier deutlich, daß die Aussage, Jesus sei der Menschensohn, primär nicht eine Niedrigkeits-, sondern eine gesteigerte Hoheitsaussage ist. Weil Christus der Menschensohn ist, ist er der präexistente Himmelsmensch, das präexistente reine Bild Gottes: der *Gottmensch* schon in der Präexistenz.

¹⁾ Siehe J. HÉRING, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 164ff.

Das ist die Gestalt, die μορφή, welche der Menschensohn Christus Jesus nach Phil. 2, 6 besessen hat. Die eben zitierten Texte haben einerseits dargetan, daß der Ausdruck μορφή diese Gottebenbildlichkeit meint und im Sinne des hebr. מִדְּבַר, מִדְּצֶלֶק und des griechischen εἰκῶν zu verstehen ist. Andererseits aber setzen alle jene zitierten paulinischen Stellen die theologische Spekulation voraus, die wohl am klarsten hier in Phil. 2, 6ff. ausgeführt ist. Auch von hier aus muß noch einmal der *paulinische* Charakter dieses Psalms betont werden, insofern sein Inhalt trotz der Benutzung einer Vorlage jedenfalls ganz der paulinischen Christologie entspricht.

Die schwierige Stelle, die auf die Aussage, Jesus sei in Gottes Gestalt gewesen, folgt — „er hielt nicht dafür, daß er die Gottgleichheit als Raub an sich risse“ — erklärt sich ebenfalls einzig und allein aus der Vorstellung einer *gegensätzlichen Parallele zwischen Himmelsmensch und Adam*. Ohne diesen Hintergrund der paulinischen Lehre von den zwei Adam ist der Vers kaum verständlich, oder man verliert sich in abwegige dogmatische Spekulationen, die dem Urchristentum fernliegen¹). Es ist einfach an Gen. 3, 5 zu denken, an das Versprechen der Schlange: „Sobald ihr davon esset, werdet ihr wie Gott sein.“ Adam, vom Teufel versucht, wollte *wie Gott sein*: das war seine Sünde, und damit hat er das Höchste, was er besaß, die Gottebenbildlichkeit, verloren. Der Himmelsmensch hat diesen „Raub“ nicht begangen und ist daher seiner göttlichen Bestimmung, Gottes Ebenbild zu sein, treu geblieben; dies aber zeigt sich gerade darin, daß er sich entäußert hat, d. h. daß er sich entschlossen hat, *ein* Mensch zu werden, einzutreten in die Menschheit, die die Gottebenbildlichkeit verloren hat.

Demnach ist die Gottgleichheit hier als *res rapienda* zu fassen²). Darin besteht der eigentliche Sündenfall Adams, in dem Hochmut, sich nicht mit der höchsten Aufgabe begnügt zu haben, die Gott seinem irdischen Ebenbild aufgetragen hatte.

Die vielbehandelte Frage, ob das Verbum ἐκένωσεν ἑαυτόν, „er entäußerte sich“, auf den Präexistenten oder auf den Fleischgewordenen geht, ist dann wohl so zu beantworten, daß in unserm Text wahrscheinlich an beides gedacht ist: zunächst an die Tatsache, daß *der* Mensch *ein* Mensch wurde, dann aber auch daran, daß er — wie V. 8 betont — die *Ebed-Jahwe*-Rolle auf sich nahm. Beides gehört eben zusammen; in beidem hat der „Menschensohn“ seinen Gehorsam bewiesen (ὁπίηκος, V. 8),

¹) Eine gute Übersicht über die gesamte einschlägige Literatur gibt P. HENRY in seinem Artikel „Kénose“ im katholischen *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. Bd. 5, Sp. 7ff.

²) A. FRIDRICHSENS geistreiche Konjektur (*RHPR* 3/1923, S. 441), nach der an Stelle von ἀπραγμόν zu lesen wäre: ἀπραγμαῖον = Ruhekissen, ist dann wohl nicht zu halten.

im Gegensatz zu Adam. Auf diesen *Gehorsam* kommt es an, denn Adams Sünde bestand ja im *Ungehorsam*. Das führt uns wiederum zu Röm. 5, 19 zurück, wo gleichfalls Adam durch den Ungehorsam, der Menschensohn Jesus durch den Gehorsam charakterisiert erscheint. Die Gottebenbildlichkeit offenbart sich gerade im Gehorsam, der sich in dieser doppelten Weise äußert: darin, daß Jesus ein Mensch im Fleisch wurde und daß er sich bis zum Tode erniedrigte, d. h. das Amt des *Ebed Jahwe* übernahm. Um die μορφή δούλου annehmen zu können, mußte er Menschengestalt im Sinne des gefallen Menschen annehmen.

Die Wendung: „er wurde den Menschen ähnlich“ (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, V. 7) besagt im Anschluß daran, daß er wirklich ganz in die Art der *gefallenen* Menschen einging. Dieses Verständnis von ὁμοίωμα ist durchaus zu belegen¹). Der folgende Satz unterstreicht die völlige Annahme des *inkarnierten* Menschwesens: So ist *der* Mensch geworden. Er, der auf Grund seines Wesens der einzige Gottmensch war, dem in seiner Gottebenbildlichkeit diese Bezeichnung gebührte, ist durch den *Gehorsam*, mit dem er sich als Himmelmensch erwies, auf Grund seines Sühnewerks zum Menschen im gefallenen Fleische geworden.

Nachdem so der ἄνθρωπος-Titel in seiner doppelten Bezogenheit auf den Himmelmenschen und den inkarnierten, von Adam her verdorbenen Menschen erklärt ist, bringt nun der V. 8 die Entfaltung und Rechtfertigung der δούλος-Bezeichnung, indem jetzt die klassische *Ebed-Jahwe*-Tat als Inhalt und Krönung des Gehorsams erscheint: Gehorsam *bis zum Tod*. Dieses „bis zum Tod“ ist natürlich nicht chronologisch gemeint, als ob damit lediglich gesagt sein sollte, Jesus sei „sein ganzes Leben hindurch“ gehorsam gewesen. Der Tod ist vielmehr selbst als höchster Ausdruck des Gehorsams verstanden. Der Zusatz „bis zum Tode *am Kreuz*“ weist darauf hin, daß Jesus die *Ebed-Jahwe*-Rolle so restlos erfüllte, daß er die schmachlichste Todesart auf sich nahm. Das Kreuz ist für den antiken Menschen dasselbe, was für uns heute der Galgen ist. Gerade das größte σκάνδαλον, der größte Anstoß, der schmachliche Tod des Erhängens am Galgen bildet den Höhepunkt des Gehorsams des *Ebed Jahwe*, wie es auch den Höhepunkt des Gehorsams des *barascha* im Gegensatz zum Ungehorsam Adams (Röm. 5, 19) bildet.

Wir haben verschiedentlich betont, daß „Menschensohn“ und „leidender Gottesknecht“ ihrem Wesen nach von vornherein zwei eng verwandte Begriffe darstellen, und haben in diesem Zusammenhang auf den *Stellvertretungsgedanken* hingewiesen, der beiden gemeinsam ist. Hier nun kommen wir vom *Gedanken des Gehorsams* aus zum gleichen Ergebnis. Der Himmelmensch muß seinem Wesen nach gehorsam sein, gerade als

¹) Zu erinnern ist etwa an Röm. 5, 14: ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.

zweiter Adam, der die Sünde des ungehorsamen ersten Adam wiedergutmachen hat. Dessen Sünde hatte im Ungehorsam bestanden; er wollte sich nicht damit begnügen, Gottes Ebenbild zu sein. Gehorsam ist aber auch das innerste Wesen des stellvertretend leidenden Gottesknechts.

So bestätigt sich unsere These, daß dieser Hymnus, genau wie Röm. 5, 12ff., den *barnascha*-Gedanken mit dem des *Ebed Jahwe* zusammengebracht hat¹); eine Verbindung, wie wir sie außerhalb des Paulinismus nur bei Jesus selbst feststellen konnten, der sie freilich noch nicht in dieser Weise theologisch erklärt. Wenn wir mit LOHMEYER u. a. annehmen, daß Paulus hier einen Gemeindepсалm übernommen hat, so muß allerdings diese theologische Verknüpfung auch schon für die Urgemeinde in Anspruch genommen werden. Unmöglich ist das nicht, da sie ja an sich bereits auf Jesus zurückgeht. Auf jeden Fall aber — und darauf kommt es wesentlich an — entspricht sie gerade in dieser Form dem innersten Wesen des Paulinismus.

Wie schon bemerkt, vereinigt dieser Text mit den beiden Begriffen „Menschensohn“ und „Gottesknecht“ auch noch den des „Kyrios“, so daß diese wenigen Verse in zusammengedrängter Form wirklich eine vollständige Christologie bieten. Wir werden im Kapitel über den Kyrios von den Schlußversen 9—11 zu sprechen haben, wo davon die Rede ist, daß Gott Jesus nach seinem Tode mit dem Kyriostitel alle Herrschaft im Himmel und auf Erden und unter der Erde übertragen hat. Hier müssen wir jedoch die logische Verbindung erwähnen, die in diesem grundlegenden Text zwischen den Begriffen „Menschensohn“ und „Gottesknecht“ einerseits, und dem Kyriosbegriff andererseits hergestellt ist. Sie liegt in dem Verbum ὑπερῦψωσεν (V. 9). Gewöhnlich betrachtet man diese Verbform nur als einen rhetorischen Pleonasmus, der nicht mehr besage, als das einfache ὑψοῦν²). Schon J. HÉRING hat jedoch betont, daß das Kompositum ὑπερ-υψόω an dieser Stelle mehr bedeute als das Simplex ὑψόω³), so daß nicht einfach zu übersetzen ist: „er hat ihn sehr erhöht“, sondern vielmehr: „er hat *mehr* getan, als ihn erhöht“.

Dieses „mehr“ wird nur verständlich, wenn wir von der Erklärung ausgehen, die wir für V. 6f. gegeben haben, insbesondere von der Aussage, Christus sei ἐν μορφῇ θεοῦ gewesen, bevor er sich „entäußerte“. Wenn Jesus in seiner Präexistenz schon Gottes Ebenbild war und es

¹) Zum gleichen Ergebnis kommt auch O. MICHEL, Zur Exegese von Phil. 2, 5—11 (Theologie als Glaubenswagnis, *Festschr.* K. HEIM, 1954), S. 79ff. Er setzt allerdings zum Erweis dieser Verbindung bei der Aussage von V. 7 ein und streift nur die von mir vorgetragene Erklärung von V. 6.

²) E. LOHMEYER, Der Brief an die Philipper, 1930, S. 97 Anm. 2: ὑπερῦψοῦν identisch mit δοξάζειν (Jes. 52, 13; Test. Naphth. 5; Test. Jos. 10, 3).

³) J. HÉRING, Le royaume de Dieu et sa venue, 1937, S. 163.

nummehr heißt, Gott habe *mehr* getan, als ihn erhöht, so kann dies nur bedeuten, daß Jesus nach seinem Tode nicht einfach zu der Existenzweise zurückgekehrt ist, die er schon vor seiner Fleischwerdung als *Himmelsmensch* in der Präexistenz bei Gott besaß, sondern daß er nun auf Grund einer neuen *Funktion* in eine noch engere Verbindung mit Gott getreten ist, indem dieser ihm nun den Kyriostitel mit der ganzen Herrschaft über das All verleiht. Der *Kyriostitel* ist ja die griechische Übersetzung des hebr. *Adonaj*, der Bezeichnung für Gott den Vater selber¹⁾. Mit andern Worten bedeutet dies, daß Gott seinen eigenen Namen mit seiner ganzen Herrschaft nunmehr auf Grund des vom Menschensohn Jesus bewiesenen Gehorsams diesem überträgt. Demnach empfängt Christus hier die Gottgleichheit, die er im Gehorsam des Himmelsmenschen nicht als „Raub“ an sich gerissen hatte; sie wird ihm nun als Funktion von Gott geschenkt.

Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Jesus erst jetzt zur Göttlichkeit erhoben wird. Wir haben es hier nicht mit der Lehre des *Adoptianismus* zu tun, wie sie im Altertum, aber auch in neuerer Zeit, als neutestamentliche Christologie ausgegeben wird, so als habe Jesus erst auf Grund seiner Erhöhung göttlichen Charakter erhalten²⁾. Wenn es heißt, er habe die *μορφή* (= Bild!) Gottes besessen, so ist dies nicht viel anders zu verstehen, als wenn der Prolog des Johannesevangeliums verkündet, er sei am Anfang als „Wort“ bei Gott gewesen. Die Göttlichkeit hat er auch nach Phil. 2, 6ff. schon von Anfang an in der Präexistenz als göttlicher Himmelsmensch besessen. Er war schon damals das höchste mit Gott verbundene Wesen, das es überhaupt geben kann: völliges Ebenbild, Abglanz Gottes, wie Paulus auch an andern Stellen bezeugt. Nun aber kommt auf Grund seines Gehorsams die Gottgleichheit in der restlosen Ausübung der göttlichen Herrscherfunktion hinzu. Bei alledem haben wir es in keiner Weise mit Spekulationen über die „Naturen“, sondern mit Heilsgeschichte zu tun. Nur zu Jesu *Funktion* kommt etwas Neues hinzu. Alle Aussagen sind von der alttestamentlichen Geschichte Adams her zu verstehen. Adam war nach Gottes Ebenbild geschaffen, hat aber die Gottebenbildlichkeit verloren, weil er die Gottgleichheit an sich reißen wollte. Der Himmelsmensch, der das wahre Ebenbild Gottes in der Präexistenz darstellt, hat sich dagegen im Gehorsam erniedrigt. Er

¹⁾ Siehe unten S. 206 f.

²⁾ In seinem oben S. 182 Anm. 1 erwähnten Artikel sieht P. HENRY nur die adoptianische Möglichkeit bei der Annahme, daß *ὑπερψώσωσεν* bedeutet, Christus habe durch die Erhöhung mehr erhalten, als was er in der Präexistenz vor der Fleischwerdung besaß. Darum meint er diese Bedeutung, die doch naheliegt, ablehnen zu müssen. Aber die von ihm angenommene Konsequenz ist in Wirklichkeit gar nicht notwendig aus einer solchen Erklärung zu ziehen. Es handelt sich um eine neue heilsgeschichtliche Funktion.

verliert nicht nur nicht die Gottebenbildlichkeit, sondern empfängt nun mit der Herrschaftsfunktion die Gottgleichheit, die er nicht wie einen „Raub“ nach Art Adams an sich gerissen hatte. Er wird jetzt, wie es in Röm. 1, 4 heißt, zum υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει, während er schon vorher υἱός war. Er wird, wie es der Verfasser der Apostelgeschichte ausdrückt (Act. 2, 36), zum Kyrios „gemacht“¹⁾.

*

Wir haben gesehen, wie Paulus an den drei von uns untersuchten Stellen den Menschensohnbegriff mit seiner christologischen Gesamtaufassung aufs harmonischste verbindet, und wie er damit im Einklang steht mit dem, was wir Jesu Selbstbewußtsein heißen.

§ 5. Der Menschensohn in den übrigen Schriften des Neuen Testaments

Wir haben oben die Frage gestellt, in welchen urchristlichen Kreisen der Menschensohntitel und die mit ihm verbundenen Gedanken als Lösung des christologischen Problems angesehen wurden. So entscheidend auch des Paulus theologischer Beitrag zur Anwendung des Menschensohnbegriffs auf Jesus war, so ist doch nicht anzunehmen, daß er als der erste in dieser Weise an Jesu Selbstbezeichnung angeknüpft hat. Wir haben gesehen, daß vieles für LOHMEYERS These spricht, nach der jenem für unsere Frage so wichtigen Abschnitt Phil. 2, 6ff. ein vorpaulinischer Hymnus der Urgemeinde zugrunde liegt. Andererseits aber konnten wir uns der vom gleichen Verfasser vertretenen Behauptung, als Heimat der Menschensohn-Christologie sei Galiläa anzunehmen, nicht anschließen. Wir haben darauf hingewiesen, daß die Erwartung des Menschensohns innerhalb des Judentums eher am Rande in esoterischen Kreisen, fast als eine Art Geheimlehre, auftaucht. An sie muß Jesus angeknüpft haben. Dann haben wir wohl die ersten Vertreter des auf Jesus angewandten Menschensohngedankens unter denjenigen Jüngern Jesu zu suchen, die irgendwie aus jener jüdischen Umgebung stammten, oder zumindest in besonderer Weise mit ihr in Verbindung standen. Ich habe die Vermutung ausgesprochen, es könnte sich dabei um die in der Apostelgeschichte als „Hellenisten“ bezeichneten *palästinensischen* Glieder der Urgemeinde handeln. Haben wir Anhaltspunkte, die diese Vermutung stützen oder gar wahrscheinlich machen können?

¹⁾ Siehe unten S. 222f.

Zur Beantwortung der Frage untersuchen wir die Stellung der übrigen neutestamentlichen Schriften zum Titel „Menschensohn“.

Zu verschiedenen Malen waren wir bereits veranlaßt zu erwähnen, daß die Menschensohn-Christologie nicht die der Synoptiker ist, obgleich wir den Ausdruck in keiner anderen neutestamentlichen Schrift so häufig finden wie gerade bei ihnen; nicht weniger als 69mal erscheint er in den drei ersten Evangelien. Selbst wenn wir die Parallelstellen berücksichtigen, d. h. abziehen, bleibt immer noch die Hälfte dieser Zahl. Das Johannesevangelium dagegen gebraucht den Ausdruck nur 12mal. Wir haben jedoch gesehen, daß die Synoptiker den Titel nur dort setzen, wo sie *Jesus selbst* redend einführen. Da sie primär die Absicht verfolgen, die Worte Jesu so wiederzugeben, wie er sie gesprochen hat¹⁾, und nicht so, daß sie bewußt nach Art des Johannesevangeliums unter der Leitung des *Parakleten*, des „Geistes der Wahrheit“ (Joh. 14, 26), die Linien zum Christus der Gemeinde hin ausziehen, darf aus den ebengenannten Zahlenverhältnissen nicht der falsche Schluß gezogen werden, als wäre die Christologie des „Menschensohns“ in besonderer Weise diejenige der Synoptiker. Sie sind hier vielmehr nur Tradenten der Logienüberlieferung. Ihre eigene Christologie ist die des Christus, bzw. des Gottessohns, nicht die des Menschensohns. Wenn sie nur Jesus selbst, und keinem seiner Gesprächspartner, diese Bezeichnung in den Mund legen, so kann dies im Hinblick auf die große Zahl von Stellen kein Zufall sein: sie wußten, daß von Anfang an der von Jesus gebrauchte Titel im Munde anderer nicht geläufig war.

Die oben festgehaltene Tatsache, daß die Synoptiker in der griechischen Übersetzung einen Unterschied zwischen „*barnascha*“ im christologisch-technischen Sinn (ὁἰδς τοῦ ἀνθρώπου) und im gewöhnlichen Sinn von „Menschenkind“ machen (ἄνθρωπος), beweist nicht viel mehr, als daß die Evangelisten, obwohl ihnen selbst der Begriff vielleicht nicht mehr ganz durchsichtig gewesen sein mag, doch das Empfinden dafür hatten, daß Jesus mit dieser Bezeichnung bestimmte, als bekannt vorausgesetzte Vorstellungen verband.

Vielleicht könnte uns die Apostelgeschichte eine Spur erhalten haben, die auf den so wenig bekannten und doch so wichtigen urchristlichen

¹⁾ Damit soll die Berechtigung einer „formgeschichtlichen“ Betrachtung der synoptischen Evangelien nicht bestritten werden. Nur darf sie nicht dazu verleiten, jeden Unterschied zwischen Synoptikern und Johannesevangelium zu verwischen. Wenn auch schon bei den Synoptikern das Gemeindeinteresse oft die Tradierung der Jesuslogien beeinflußt hat, so handelt es sich doch bei ihnen nur um eine eher unbewußte, kollektive Tendenz, während der Verfasser des Johannesevangeliums ganz bewußt geradezu die Absicht verfolgt, den inkarnierten Christus und den Erhöhten in einer Zusammenschau darzustellen und sozusagen beide zugleich sprechen zu lassen.

Kreis der *Hellenisten* als Pflegestätte der Menschensohn-Christologie hinweist. In diesem Buch kommt der Ausdruck $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ nur ein Mal vor, und zwar im ersten Teil, der von der Urgemeinde handelt: Act. 7, 56. Hier sagt der Märtyrer Stephanus vor seiner Steinigung: „Siehe, ich sehe die Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen.“ Ausdrücklich bemerkt der Verfasser, daß Stephanus im Augenblick, da er diese Worte sprach, „vom Heiligen Geist erfüllt“ gewesen sei. Wie in jenem Wort Jesu vor dem Hohenpriester (Mk. 14, 62)¹⁾, so ist auch hier die Rede von der Erhöhung des Menschensohns. Während aber Jesus im Anschluß an Psalm 110 vom *Sitzen* des Menschensohns zur Rechten Gottes spricht, sieht Stephanus ihn hier aufrecht *stehen* ($\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\omega}\tau\alpha$), so daß der Menschensohn hier gegenüber jenen andern Stellen nicht als Richter²⁾, sondern eher als Zeuge, als Fürsprecher erscheint³⁾. Die Erwähnung des Menschensohns an dieser Stelle wird also wohl nicht aufs Konto des Lukas zu setzen sein; sie stammt vielmehr aus einer alten Schicht der Stephanusüberlieferung. Nach dem wenigen, was wir über die theologischen Anschauungen des Stephanus, jenes neben dem Apostel Paulus vielleicht bedeutendsten Mannes der Urkirche, wissen, hat er wie kaum ein anderer das Neue an der Lehre Jesu erfaßt. So wundert es uns nicht, daß wir gerade in seinem Munde die Bezeichnung für Jesus finden, welche dieser selbst auf sich angewandt hat. Auf jeden Fall ist bemerkenswert, daß der Verfasser der Apostelgeschichte keinem anderen als gerade dem Stephanus diese Bezeichnung in den Mund legt, und daß dieser Titel in den 28 Kapiteln seines Buches nur an dieser einen Stelle erscheint. Wir erinnern uns, daß er den Petrus „Knecht Gottes“ sagen läßt, wenn dieser von Jesus spricht⁴⁾. Wir haben angenommen, daß es sich dort um zuverlässige alte Erinnerung handelt. Dies könnte auch hier zutreffen, wo gerade nur Stephanus, der palästinensische „Hellenist“, vom erhöhten Jesus als vom „Menschensohn“ spricht.

Dieser Schluß mag gewagt erscheinen. Aber er erhält Gewicht, wenn wir daran denken, daß sich uns auch abgesehen von dieser Stelle der Apostelgeschichte bereits die Vermutung aufgedrängt hat, die palästi-

¹⁾ Lukas bringt in seiner Leidensgeschichte das Jesuswort vom Sitzen zur Rechten ohne die Verbindung mit dem Kommen auf den Wolken.

²⁾ Siehe oben S. 160f.

³⁾ Vgl. auch oben S. 161 Anm. 1. — TH. PREISS, *Le Fils de l'Homme*, 1951, zieht daraus weittragende Folgerungen für den Gedanken des Menschensohns überhaupt, den er auf diese Weise mit dem des *Parakleten* zusammenbringt. Sehr ansprechend ist seine Bemerkung zu Act. 7, 56 (op. cit., S. 23): Im Augenblick, da die menschliche Justiz Stephanus verurteilt, erhebt sich der Menschensohn als Fürsprecher vor Gott, um ihn zu rechtfertigen (siehe Mk. 8, 38).

⁴⁾ Siehe oben S. 73f.

nensischen „Hellenisten“ könnten mit jener esoterischen Gruppe des Judentums in Verbindung gestanden haben, die wir etwa in den Henochbüchern, und neuerdings auch in den Qumran-Texten kennenlernen. Diese „Hellenisten“ müssen überhaupt eine viel wichtigere Rolle für die Entstehung des Christentums gespielt haben, als die Darstellung der Apostelgeschichte erkennen läßt. Unter den neutestamentlichen Schriftstellern sind, wie ich anderwärts gezeigt habe¹⁾, Lukas und der Verfasser des Johannesevangeliums die einzigen, die uns ihre Bedeutung wenigstens ahnen lassen. Das Johannesevangelium scheint mir geradezu eine Ehrenrettung dieser „Hellenisten“ vorzunehmen, wenn es in Kap. 4, 38 durch den Mund Jesu betont, daß nicht die Zwölfe die Mission in Samarien begründet haben, sondern ἄλλοι, in deren Arbeit die Zwölfe erst „eingetreten“ sind. Wir werden damit auf Act. 8, 4ff. verwiesen, wo davon die Rede ist, daß die *Hellenisten* die Begründer der christlichen Mission sind, während die Zwölfe ihr Werk nur nachträglich sanktioniert haben. Wenn aber das Johannesevangelium sich in besonderer Weise für diese Hellenisten interessiert und einsetzt, so liegt der Schluß nicht fern, daß dieses Evangelium wahrscheinlich aus einem Kreis stammt, der den „Hellenisten“ nahesteht. Dies aber findet wiederum eine Bestätigung in der Tatsache, daß das Gedankengut gerade des Johannesevangeliums auch Verwandtschaft mit jenem esoterischen Judentum aufweist, von dem wir sprachen²⁾.

Wenn diese Verbindung: esoterisches Judentum — Jesus — die „Hellenisten“ — Johannesevangelium zu Recht besteht³⁾, dann begreifen wir, daß die Menschensohn-Christologie gerade für das Johannesevangelium besonders bedeutsam sein muß, paradoxerweise viel bedeutender als für die Synoptiker. Damit kommen wir zu der Frage: Wie verhält sich der Verfasser des Johannesevangeliums zum Menschensohnbegriff? Wir haben gesehen, daß in seinem Evangelium Jesus sich nur 12mal als „Menschensohn“ bezeichnet, also viel seltener als in den Synoptikern. Wir haben jedoch schon darauf hingewiesen, daß wir uns

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, La Samarie et les origines de la mission chrétienne. (*Annuaire de l'École prat. des Hautes Etudes*, Paris 1953, S. 3 ff.)

²⁾ Seiner Zeit gleichsam vorausseilend, hat dies bereits H. ODEBERG in seinem leider von jeher so schwer erhältlichen Buch: *The Fourth Gospel*, 1929, richtig erkannt. Seine Beobachtungen sind durch die Qumranfunde weitgehend bestätigt worden. — Siehe dazu K. G. KUHN (*ZThK* 53/1950, S. 193ff.); ferner meine oben S. 169 Anm. 2 genannten Arbeiten über Qumran und das Urchristentum. Zu ähnlichen Folgerungen, aber unter Einbeziehung des hermetischen Gedankenguts, gelangt F. M. BRAUN, *Hermétisme et Johannisme* (*Revue Thomiste* 1955, S. 22ff.; 259ff.). Vgl. auch W. F. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John* (Festschrift C. H. DODD 1956, S. 153ff.).

³⁾ Eine Bestätigung hierfür scheint mir auch das ebionitische Judenchristentum zu liefern. Siehe dazu im folgenden Paragraphen S. 194f.

hier durch die Statistik nicht irreführen lassen dürfen. Denn wie wir wissen, kommt es dem vierten Evangelisten bei der Wiedergabe der Reden Jesu nicht auf eine wortgetreue Reproduktion an, sondern auf die ihm durch das Geistverständnis erschlossene Bedeutung. So ist er mit seinen persönlichen christologischen Überzeugungen bewußt viel stärker an der Formulierung dieser Reden Jesu beteiligt als die Synoptiker. Wir dürfen daher annehmen, daß ihm die Menschensohngedanken besonders geläufig gewesen sind, da er auch unter diesen Umständen Titel und Begriff an entscheidenden Stellen verwendet¹⁾.

Daß er, wie die Synoptiker, die Übersetzung *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, und nicht das einfache *ἄνθρωπος* wählt, wie Paulus es tut, weist andererseits darauf hin, daß er an diesem Punkte wenigstens eine mit den Synoptikern gemeinsame Tradition kennt, die das im technischen Sinn gebrauchte *barnascha* auf diese besondere Weise durch die griechische Übersetzung vom allgemeinen Sinn zu unterscheiden trachtet.

An mehreren Stellen, wo der johanneische Christus sich als „Menschensohn“ bezeichnet, ist denn auch die charakteristische Menschensohnovorstellung deutlich vorausgesetzt. Das gilt besonders für Joh. 3, 13: „Niemand ist in den Himmel hinaufgestiegen außer dem, der aus dem Himmel herabgestiegen ist, dem Menschensohn.“ Es kann kein Zweifel sein, daß der Ausdruck „Menschensohn“ hier nicht gedankenlos verwendet ist; vielmehr steht dahinter klar und deutlich der Gedanke an das Herabsteigen des himmlischen, präexistenten, göttlichen Menschen, der auf Erden erscheint, in die gefallene Menschheit eintritt und wieder zum Himmel in die Herrlichkeit aufsteigt. Es ist gerade für die johanneische Verwendung des Ausdrucks charakteristisch, daß an fast allen Stellen der *Hoheitscharakter* des Menschensohns in den Vordergrund tritt, und daß dieser Titel Jesus nicht etwa nach der Seite seiner menschlichen Natur im Sinne der Schwachheit bezeichnet. Die *echt johanneische Zusammenschau des Fleischgewordenen und des Erhöhten*²⁾ ist ganz besonders geeignet, den christologischen Grundgedanken der Verbindung des göttlichen Menschensohns mit dem leidenden Gottesknecht zum Ausdruck zu bringen. So heißt es gleich im nächsten Vers (Joh. 3, 14), daß der Menschensohn „erhöht“ werden muß. Wir wissen, daß gemäß dem johanneischen Sprachgebrauch das Verbum *ὑψωθήναι* beides zugleich meint: „erhöht werden ans Kreuz“ und „erhöht werden zu Gott“³⁾.

¹⁾ Dies steht auch für S. SCHULZ, Untersuchungen zur Menschensohn-Christologie im Johannesevangelium, 1957, fest, der in der umfangreichen Verwertung der Menschensohnanschauung einen Beweis für den spätjüdisch-apokalyptischen „Mutterboden“ des Evangeliums sieht.

²⁾ Siehe dazu O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 4. Aufl. 1962, S. 39 ff. (vgl. Les sacrements dans l'Évangile johannique, 1951, S. 9 ff.).

³⁾ O. CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums (*ThZ* 4/1948, S. 360 ff.).

Auch in Joh. 12, 23 und 13, 31 bezeichnet Jesus sich wiederum gerade im Blick auf seine „Verherrlichung“ als „Menschensohn“, obwohl auch hier diese Verherrlichung mit dem Tod in eins geschaut ist: „Die Stunde ist gekommen, wo der Menschensohn verherrlicht wird ...“

Selbst an den Stellen, wo der Menschensohntitel im Zusammenhang mit Jesu *irdischem* Beruf verwendet wird, ist er ein ausgesprochener Hoheitstitel und weist dadurch auf den göttlichen Himmelsmenschen hin. So hören wir in Joh. 1, 51, daß „die Engel auf den Menschensohn auf- und niedersteigen“, während er auf Erden weilt. Es ist bezeichnend, daß dieser Hinweis auf Gen. 28, 12, wonach die Brücke zwischen Himmel und Erde von nun an nicht mehr an einen Fleck Erde, sondern an die *Person* Jesu Christi gebunden ist, gerade auf Jesus als den „Menschensohn“ bezogen wird. Der Himmel ist „geöffnet“, seitdem der Menschensohn von dort auf die Erde zu den Menschen herabgestiegen ist. Sie können jetzt in den Himmel hineinschauen dank diesem Menschen, der Gottes Ebenbild ist.

In Joh. 5, 27 wird die *richtende* Tätigkeit des Menschensohns erwähnt: „Er hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht auszuüben, denn er ist der Menschensohn.“ Die Konjekture WENDTS¹⁾, nach der der Genitiv ἀνθρώπου zu streichen wäre, so daß der Text lautete: „denn er ist der Sohn“, ist weder notwendig noch überzeugend. Vielmehr gehört ja das Richteramt gerade zum *Wesen* des Menschensohns²⁾, mag nun das Gericht ein zukünftiges oder ein gegenwärtiges, oder (wie im Johannes-evangelium) beides sein.

In Joh. 6, 27 und 53 erscheint wiederum der Menschensohn als der erhöhte Herr der Kirche, der in der Gegenwart durchs Sakrament der Eucharistie das Lebensbrot spendet. Es wäre interessant, diesem Gedanken weiter nachzugehen, daß der Erhöhte, indem er seinen Leib, d. h. den des unverdorbenen göttlichen Ebenbildes zur Nahrung hingibt, dies nach dem Johannesevangelium gerade in seiner Eigenschaft als der Himmelsmensch, als „Menschensohn“ tut.

Nachdem wir festgestellt haben, daß sich die Bezeichnung in spezifisch christologischer Verwendung tatsächlich durch das ganze Johannes-evangelium hindurch verfolgen läßt, wundert es uns nicht, wenn wir in der Erzählung von der Heilung des Blindgeborenen, Joh. 9, 35, die Frage lesen: „Glaubst du an den Menschensohn?“³⁾. Die Art der Frage setzt zweifellos voraus, daß der Leser weiß, wer mit dieser Gestalt ge-

¹⁾ H. H. WENDT, Das Johannesevangelium, 1900, S. 121.

²⁾ Siehe oben S. 160f.

³⁾ Die Lesart οὐκ θεοῦ ist, wie auch die meisten Exegeten annehmen, hier sicher sekundär; vgl. dazu die Erwägungen von J. H. BERNARD, The Gospel According to St. John (*Int. Crit. Comm.*, 3. Aufl. 1949, S. 338).

meint ist. Wir müssen also annehmen, daß der vierte Evangelist, genau wie Paulus, mit den Menschensohnavstellungen völlig vertraut ist, ja daß diese Gedanken seine christologische Grundauffassung ausmachen. Dies stimmt ganz zu dem, was wir hinsichtlich der Umgebung vermuten, in der dieses Evangelium entstanden sein muß, und wo offenbar — schon im Judentum — über den Menschensohn nachgedacht wurde.

Die Behauptung, der Menschensohngedanke sei ein christologischer Grundbegriff des Johannesevangeliums, wird wohl zunächst auf Widerspruch stoßen, da ja allgemein die Auffassung herrscht und sich vom Prolog aus auch aufdrängt, daß Jesus für dieses Evangelium in erster Linie der *Logos*, das „Wort“, sei. Die Bedeutung des Logosbegriffs für das Johannesevangelium soll hier gewiß nicht unterschätzt werden, und wir werden ihm unsererseits ein Kapitel widmen, in dem er gebührend gewürdigt werden soll. Das ändert aber nichts daran, daß im Johannesevangelium *als ganzem* der Menschensohngedanke viel wichtiger ist als der des Logos.

Im übrigen steht im Hinblick auf die Präexistenz der Begriff des Menschensohns dem des Logos gar nicht so fern. Auch der Logos ist am Anfang bei Gott, ist mit Gott gegeben, so wie das „Bild Gottes“ mit ihm gegeben ist. Man hat sogar — vielleicht nicht zu Unrecht — behauptet, das Johannesevangelium gebrauche deshalb an der berühmten Stelle im Prolog (Joh. 1, 14) das Wort *σάρξ* anstatt des eigentlich zu erwartenden *ἄνθρωπος*, weil der Verfasser sich bewußt sei, daß dieses „Wort“, das am Anfang bei Gott war, eben damals schon göttlicher *Mensch* im angegebenen Sinne gewesen ist. Er hätte deshalb nicht sagen können: „er wurde *Mensch*“, sondern habe stattdessen geschrieben: „er wurde *Fleisch*“¹⁾. Dies wäre noch wahrscheinlicher, wenn dem Johannesprolog wirklich, wie schon vermutet worden ist, ein vorchristlicher Hymnus auf den Urmenschen zugrunde läge²⁾.

Auf jeden Fall scheinen die Schlußverse des Prologs (Joh. 1, 14—18) unmittelbar auf den Menschensohngedanken hinzuweisen, wenn es da heißt: „Wir schauten seine Herrlichkeit (*δόξα*), eine Herrlichkeit, wie sie der eingeborene Sohn vom Vater hat.“ Dieser Vers erinnert ganz an die paulinischen Ausführungen über Jesus als Ebenbild Gottes. Weil Jesus Christus das Ebenbild Gottes ist, sind nun auch wir imstande, Gott selbst zu kennen; es ist Gottes eigene Herrlichkeit, die wir sehen, wenn wir Christus sehen: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn hat Kunde gebracht.“ Der gleiche Gedanke spielt auch im 1. Johannesbrief eine wichtige Rolle.

¹⁾ Siehe J. HÉRING, *Kyrios Anthropos* (RHPR 16/1936, S. 207ff.).

²⁾ R. RETZENSTEIN-H. H. SCHAEDELER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, S. 306ff.

In der Johannesapokalypse kommt die Bezeichnung „Menschensohn“ zweimal vor: „Inmitten der sieben Leuchter sah ich einen, der einem Menschensohn ähnlich war“; „Und ich schaute auf, und siehe da, eine weiße Wolke, und auf der Wolke saß einer, der einem Menschensohn ähnlich war.“ (Apk. 1, 13; 14, 14) An beiden Stellen ist deutlich auf Dan. 7, 13 Bezug genommen. Mit der Wendung „ὅμοιος . . .“ mag im Anschluß an Dan. 7, 13 der apokalyptische Geheimnischarakter des Menschensohns angedeutet sein¹). Eine indirekte Beziehung zur Vorstellung von Jesus als zweitem Adam liegt auch in Apk. 12, 3 ff. vor, wo die von der Schlange verfolgte Mutter des Messias, des Begründers der neuen Menschheit, sicher mit der von der Schlange verführten Mutter der gefallenen Menschheit in Zusammenhang steht.

Besonders verdient hier aber auch der Hebräerbrief genannt zu werden. Schon auf Grund seiner im allgemeinen nicht genügend berücksichtigten Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium steht zu erwarten, daß der Menschensohngedanke auch in ihm eine Rolle spielt. In der Tat lesen wir schon im V. 3 des ersten Kapitels, daß der Sohn „Abglanz (ἀπαύγασμα) der Herrlichkeit Gottes und Ebenbild (χαρακτήρ) seines Wesens“ ist. Weiter kommt Hebr. 2, 5 ff. in Betracht. Hier ist von der Erhabenheit des Menschensohns über die Engel die Rede, und in diesem Zusammenhang zitiert der Verfasser den bekannten Ps. 8 (V. 5): „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und der Menschensohn, daß du dich seiner annimmst?“ Dieser Psalm ist hier auf Jesus als den Menschensohn gedeutet. Das Zitat beweist mit der ihm vom Verfasser des Hebräerbriefs verliehenen Deutung, daß dieser offenbar ganz präzise Anschauungen in bezug auf die Menschensohnlehre hat.

*

Wir schließen aus dieser Übersicht, daß innerhalb des Urchristentums besonders die „Hellenisten“ und der durch das Johannesevangelium vertretene Kreis den Glauben an Jesus in engem Anschluß an dessen eigenes Selbstbewußtsein mittels des Menschensohnbegriffs ausgedrückt haben, der allerdings seine besondere Vertiefung durch Paulus erfahren hat.

¹) R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John*, 1920, S. 27, betont, daß ὡς υἱὸς ἀνθρώπου in der Apokalyptik nichts anderes besagt als das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Evangelien und der Apostelgeschichte. Ich stelle nur die Frage, ob wohl in Phil. 2, 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων mit dem ὅμοιος von Apk. 1, 13 und 14, 14 zusammenzubringen ist. O. MICHEL stellt in seinem oben S. 184 Anm. 1 erwähnten Aufsatz jedenfalls die Wendung aus Phil. 2, 7 in den Rahmen des „apokalyptischen Umschreibungsstils“ (op. cit. S. 91 f.).

§ 6. Der Menschensohn im Judenchristentum und bei Irenäus

Obwohl wir uns in dieser Arbeit im großen und ganzen auf die Schriften des 1. Jh.s, d. h. die neutestamentlichen Bücher beschränken, soll hier doch die Linie ins 2. Jh. hinein weitergezogen werden. Ohne alle Stellen anzuführen, an denen der Ausdruck „Menschensohn“ begegnet, wollen wir wenigstens von zwei frühchristlichen Autoren sprechen, die für die Entwicklung des Menschensohngedankens von Bedeutung sind. Da ist einerseits der judenchristliche Schriftsteller HEGESIPP zu nennen, andererseits der theologisch viel bedeutendere Kirchenvater IRENÄUS aus der zweiten Hälfte des 2. Jh.s.

Was den Bericht HEGESIPPS betrifft, so ist er geeignet, ein Licht auf die Frage nach den christlichen Kreisen zu werfen, in denen der Menschensohntitel als solcher weiterlebte. Der Text, der uns durch ein Zitat bei EUSEB (h. e. II, 23, 4—18) erhalten ist, enthält folgende Angaben: Man bittet Jakobus, den Bruder des Herrn, zum Volk zu sprechen. Man führt ihn auf die Zinne des Tempels und sagt zu ihm: ‚Du Gerechter, dem wir alle Gehorsam schulden, verkündige uns, da das Volk hinter Jesus, dem Gekreuzigten, her irrt, welches die Türe Jesu ist.‘ Jakobus antwortet mit lauter Stimme: ‚Was fragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Kraft und wird kommen auf den Wolken des Himmels.‘ Der Bericht erzählt dann weiter, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer Jakobus daraufhin von der Zinne des Tempels hinabstießen und steinigten; da er noch lebte, habe ihn ein Walker mit seinem Holz erschlagen.

Uns interessiert hier die Tatsache, daß nach diesem Text Jakobus Jesus in Anlehnung an dessen eigenes Wort vor dem Hohenpriester als den „Menschensohn“ bezeichnet. Auf jeden Fall ist festzuhalten, daß der Judenchrist HEGESIPP ihm diese Bezeichnung in den Mund legt. E. LOHMEYER glaubt darin eine Bestätigung für seine These zu finden, daß die Menschensohnerwartung nach Galiläa gehöre¹). Indessen ist der Grund nicht recht ersichtlich. Eher wäre zu erwägen, ob nicht auch hier judenchristliches Bestreben vorliegt, eine alte Tradition rein formal festzuhalten, ohne daß — etwa wie bei Paulus — ihr tieferer Sinn erfaßt wäre. Dazu kommt aber, daß, wie wir oben gesehen haben, Adam-Menschensohn-Spekulationen, allerdings in entstellter Form und verbunden mit dem Gedanken *des* Propheten, in der judenchristlichen Quelle der pseudoklementinischen *Kerygmata Petrou* eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Adam ist dort der vollkommene, „wahre Prophet“, der sich immer wieder inkarniert und schließlich in Jesus und im kommenden Menschensohn erscheint. Wir haben es dabei mit dem ebionitischen Judentum zu tun, das sich nach dem Fall Jerusalems jenseits des Jordans niederließ und abseits vom Strom der allgemeinen kirchlichen Entwicklung zurückbildete und verbildete, indem es einerseits in einen starren Legalismus verfiel, andererseits sich gnostischen und synkretistischen Tendenzen öffnete. Wie ich an anderer Stelle glaube nachgewiesen zu haben²), hat dieser Zweig des alten Christentums in besonderer Weise Züge aus jenem esoterischen, mehr oder weniger

¹) Siehe E. LOHMEYER, Galiläa und Jerusalem, 1936, S. 68 ff. Vgl. oben S. 168.

²) O. CULLMANN, Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen (*Neutest. Studien für R. BULTMANN*, 1954, S. 35 ff.).

gnostischen Judentum, wie wir es jetzt aus den Qumran-Texten kennen, aufgenommen und bewahrt. Sicher hängen gerade die judenchristlichen Adam-Urmensch-Spekulationen mit diesen Einflüssen zusammen, wobei freilich nochmals zu betonen ist, daß diese Judenchristen sie nicht eigentlich im *christlichen* Sinne theologisch verarbeitet haben, wie dies bei Paulus der Fall ist, obwohl bei diesem der Titel Menschensohn als solcher gar nicht im Vordergrund steht.

*

Auf einer ganz anderen Ebene dagegen befinden wir uns bei IRENÄUS. Er hat als einziger unter den kirchlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts den paulinischen Menschensohngedanken in seiner Tiefe erfaßt. Hier liegt tatsächlich der in der ganzen Dogmengeschichte einzigartige Versuch vor, eine Christologie auf dem Begriff des „Menschen“ aufzubauen. Die Gegenüberstellung Adam-Christus beherrscht alle christologischen Ausführungen. Folgendes lesen wir in seiner Schrift *Adversus Haereses* (V, 21, 1), nachdem der genaue Parallelismus zwischen den Taten Adams und den Taten Jesu aufgezeigt worden ist: „Deshalb bezeichnet sich der Herr als *Menschensohn*, weil er in seiner eigenen Person diesen ersten Menschen . . . wiederaufnimmt, damit wir durch den Sieg des Menschen wiederum zum Leben aufsteigen, so wie durch die Niederlage des Menschen unser Menschengeschlecht in den Tod hinabgestiegen war. Wie durch einen Menschen der Tod den Sieg über uns davongetragen hat, so mußten wir durch einen Menschen den Sieg über den Tod davontragen.“

Das Werk Jesu kann nach IRENÄUS nicht begriffen werden, ohne daß man auf die Schöpfungsgeschichte zurückgreift. Jesus vollendet die göttliche Schöpfung des Menschen. Er erfüllt die Rolle, die Gott dem Menschen bei der Schöpfung zugeschrieben und auf die hin er ihn erschaffen hatte. IRENÄUS hat es ja immer als seine Hauptaufgabe betrachtet, der Gnosis gegenüber den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Altem und Neuem Testament zu betonen. So verstehen wir, daß auch seine Christologie ganz in diesem Sinne ausgerichtet ist. Die christologische Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken wird aber gerade durch den Begriff des *Menschensohns* als des *zweiten Adam* hergestellt.

So zeigt denn IRENÄUS in seinem Traktat *Adversus Haereses*, und ebenfalls in seinem dogmatischen Abriß „*Zum Erweis der apostolischen Verkündigung*“, wie Jesus Punkt für Punkt das Werk Adams aufgenommen hat, aber in der Weise, daß er erfüllt, was Adam nicht erfüllt hat, und damit gleichzeitig den Fall Adams wiedergutmacht. Es ist jedoch charakteristisch für IRENÄUS, daß er fast ausschließlich die *Erfüllung* betont, und darüber das Moment der *Wiedergutmachung* in den Hintergrund treten läßt. Daher kommt es, daß er mit einer gewissen Nachsicht von Adams Sünde spricht, ja daß er sie geradezu entschuldigt. Im Gegensatz zu dem Apologeten TATIAN, der die ewige Verdammnis Adams gelehrt hatte, verkündet er die Möglichkeit seiner Rettung. Der Fluch trifft eher die Schlange als Adam. IRENÄUS sucht Adams Sünde sozusagen als Notwendigkeit hinzustellen: Adam sei wie ein Kind gewesen; nur aus Mangel an Reife habe er gesündigt. Auf diese Weise erscheint Jesus bei ihm viel mehr in der Rolle dessen, der Adams nicht vollbrachtes Werk erfüllt, als in der Rolle dessen, der Adams Sünde wiedergutmacht.

IRENÄUS betont also auch stärker die Tatsache, daß Adam nach Gottes Ebenbild geschaffen ist, als die Tatsache, daß er dieses Ebenbild durch die Sünde verloren hat. In seiner Schrift *ΕΙΣ Ἐπίδειξιν* (I, 1, 11f.) verherrlicht er die Schöpfung des Menschen durch Gott. Gott hat ihn mit eigener Hand erschaffen. Als sein eigenes Bild hat er ihn auf die Erde gesetzt. Nachdem dann der Verfasser weiter beschrieben hat, wie Gott Adam zum Herrn der ganzen Schöpfung gemacht hat, fährt er fort: aber diese Aufgabe sei zu groß für ihn gewesen; Adam war ein Kind, er bedurfte noch der Reife; darum sei er dem Versucher verfallen. Wir sehen hier, daß IRENÄUS im Gegensatz zu PHILO und den Judenchristen einen ganz und gar linearen Begriff der Zeit der Heilsgeschichte hat: alles strebt vorwärts, von Anfang an. Die Erlösung am Ende ist nicht einfach eine Rückkehr zum Anfang. Christus bringt mehr, als am Anfang da war.

Wir haben gesehen, daß es das Große an des Paulus Auffassung von Christus, dem Himmelsmenschen, ist, daß hier Jesus zwar zu Adam in Beziehung gesetzt, aber nicht mit ihm gleichgesetzt wird; daß also die Erlösung nicht einfach in einer Rückkehr zu Adam besteht, da ja Jesus im Gegenteil in seiner Inkarnation etwas völlig Neues gebracht hat. Diesen richtigen Gedanken hat IRENÄUS aufgenommen, freilich so, daß er bei ihm durch eine allzu ausschließliche Betonung der Geradlinigkeit der Heilsentwicklung sozusagen überspannt wird. Die Kritik, die IRENÄUS gegenüber bei all seiner Größe vorgebracht werden muß, ist diese: er hat nicht genügend berücksichtigt, daß Jesus eben als Menschensohn die *Ebed-Jahve*-Rolle übernommen hat. IRENÄUS hat nicht mit der gleichen Klarheit wie Paulus (Röm. 5, 12ff.) gesehen, daß die Aufgabe Jesu Adam gegenüber nicht nur in der *Erfüllung* des von diesem nicht vollbrachten Werkes besteht, sondern vor allem in der *Wiedergutmachung* seiner Sünde, ohne die eine Erfüllung seiner Aufgabe nicht möglich ist. IRENÄUS hat die Sünde Adams als Revolteakt, als Auflehnung gegen Gott nicht ernst genug genommen. Er hat die Tragweite der Tatsache nicht beachtet, daß durch Adam, durch seine Sünde, die kontinuierliche Linie gebrochen ist und deshalb nur so weitergeführt werden kann, daß ihre Geradlinigkeit durch *Sühne* wiederhergestellt wird.

Trotz dieses Vorbehalts aber ist der hohe theologische Wert der Ausführungen des IRENÄUS über Jesus als den zweiten Adam anzuerkennen. Mit besonderer Liebe betont er, wie das Leben Jesu Stück für Stück dem Leben Adams entspricht, allerdings so, daß bei Jesus in allem *Erfüllung* stattfindet. So ist Jesus von einer Jungfrau geboren, wie Adam aus jungfräulicher Erde gebildet war, da es noch nicht geregnet hatte. Der Fall Adams geschah durch den Ungehorsam einer Jungfrau, der Eva; so kommt auch das Erlösungswerk durch den Gehorsam einer Jungfrau zustande, der Maria. Eine Parallele mehr äußerer Art sieht IRENÄUS ferner darin, daß das konkrete Objekt, an dem die Sünde Adams ihren Anfang nahm, der Baum war, von dessen Frucht er gegessen hatte. Ihm entspricht ein anderer Baum, ein anderes „Holz“, in der Geschichte des zweiten Adams: das Kreuz, der Baum des Gehorsams. In *Adversus Haereses* fügt IRENÄUS noch weitere Beispiele hinzu, die alle beweisen, wie sehr ihm an diesem Gedanken: Jesus, der zweite Adam, gelegen ist.

Er zeigt z. B., wie die Versuchung, der Adam zum Opfer fiel, im verbotenen Essen bestanden hat, Jesus dagegen gerade in der Weise dem Satan widerstand, daß er sich weigerte, sein Fasten abubrechen. Theologisch wertvoller ist folgende Parallele, die IRENÄUS in *Adv. Haer.* V, 21, 2 her-

stellt: Adam wurde vom Teufel versucht — Jesus wurde vom Teufel versucht; aber auch inhaltlich handelt es sich in beiden Fällen um die gleiche Versuchung. In der Genesisgeschichte bietet der Teufel dem Adam die Gottgleichheit an, genau wie er es im Evangelium Jesus gegenüber tut. In beiden Fällen will er das von ihm ausersehene Opfer dazu veranlassen, die ihm von Gott gesteckten Grenzen zu überschreiten. Adam in seiner Unreife läßt sich verführen; Jesus aber widersteht der Versuchung menschlichen Hochmuts, die Gottgleichheit an sich zu reißen. Wir haben gesehen, daß dies der Grundgedanke des fundamentalen christologischen Textes Phil. 2, 6ff. ist. IRENÄUS hat also sehr genau diesen Grundgedanken begriffen, indem er ihn gleichsam zur Grundlage seiner eigenen Christologie gemacht hat.

*

In der Folgezeit gerät die spezifisch biblische Auffassung vom Menschensohn mehr und mehr in Vergessenheit. Zwar kommt in späteren dogmatischen Ausführungen zur Christologie der Ausdruck „Menschensohn“ oft vor, aber er wird dann nur noch verwendet, um auf die Niedrigkeit Jesu, auf seine „menschliche Natur“ hinzuweisen. Dabei ist allerdings mit „menschlicher Natur“ nur das Eingehen ins Fleisch, d. h. in die *sündige* Natur gemeint. Gerade der Gedanke, auf den es ankommt, daß nämlich Christus schon in seiner Präexistenz Menschensohn gewesen ist und auch in seiner Postexistenz bei seiner Wiederkunft als „Menschensohn“ erscheinen wird, findet überhaupt keine Berücksichtigung mehr. Daß in diesem Sinne die Menschensohnbezeichnung soviel bedeutet wie die Aussage, Jesus sei „Ebenbild Gottes“, wird gänzlich vergessen. Man findet höchstens ab und zu in der späteren Geschichte der Theologie schwache Ansätze zu dem Gedanken, daß Jesus „Urbild der Menschheit“ sei, so etwa bei SCHLEIERMACHER. Erst in neuester Zeit ist es das Verdienst KARL BARTHS, den Gedanken der *imago Dei* für die Christologie dogmatisch ganz neu auszuwerten¹). Aber es fehlt doch die volle Verwertung aller Aspekte der spezifischen Menschensohnvorstellung, wie sie im Neuen Testament vorausgesetzt ist. Es wäre übrigens aufschlußreich, wenigstens den Ansätzen zu einer Menschensohn-Christologie innerhalb der christlichen Dogmen- und Theologiegeschichte einmal nachzugehen.

Noch wichtiger wäre es, wenn ein moderner Dogmatiker es einmal unternähme, eine Christologie ganz auf dem neutestamentlichen Gedanken des Menschensohns aufzubauen. Dies hätte nicht nur den Vorteil, daß eine solche Christologie ganz am Neuen Testament orientiert wäre

¹) Vor allem in: Kirchl. Dogmatik III, 1. Siehe dazu die Ausführungen des Alttestamentlers J. J. STAMM, Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft (Antwort, *Festschr.* K. BARTH, 1956, S. 84ff.). — Auch in Bd. IV, 2 spielt der Begriff des Menschensohns im Zusammenhang mit der Erhöhung Jesu Christi eine wichtige Rolle.

und auf Jesu Selbstbezeichnung zurückginge, sondern darüber hinaus würde das im Grunde logisch unlösbare Problem des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus auf eine Ebene verlagert, wo die Lösung sichtbar wird: der präexistente Menschensohn, der im Uranfang schon bei Gott ist, mit ihm als sein Ebenbild gegeben ist, ist *seinem Wesen nach* schon göttlicher Mensch, so daß die ganze mühsame Diskussion, wie sie die frühen christologischen Kämpfe beherrschte, eigentlich überflüssig wird.

III. TEIL

DIE AUF DAS GEGENWÄRTIGE WERK JESU BEZÜGLICHEN CHRISTOLOGISCHEN TITEL

Der christologische Aspekt, von dem wir hier sprechen, wird zwar in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie gebührend gewürdigt, die protestantischen Dogmatiken dagegen vernachlässigen ihn weithin; und doch stand gerade er für die ersten Christen im Vordergrund, wenn vielleicht auch nicht ihres theologischen Denkens, so doch zumindest ihres Gemeindelebens. Allein schon aus diesem Grunde müssen wir dieser Seite des Werkes Christi besondere Beachtung schenken. Daß Christus sein Werk seit der Erhöhung fortsetzt, ist ja nicht eine „katholische“ Erfindung, sondern ein Grundgedanke des ganzen Neuen Testaments. Um seinerwillen ist etwa das Johannesevangelium überhaupt geschrieben worden. Wir haben schon bei verschiedenen der bisher behandelten Titel festgestellt, daß sie sich auch auf das gegenwärtige Werk des zur Rechten Gottes erhöhten Christus beziehen, so vor allem beim „Hohenpriester“. Besonders ist hier aber nun von einer christologischen Bezeichnung zu sprechen, die den Erhöhten in erster Linie im Auge hat und deren Bedeutung für die Urchristenheit kaum überschätzt werden kann: *Jesus als der Kyrios*.

Weniger wichtig ist der Begriff des „*Heilands*“, der als Titel mehr am Rande des neutestamentlichen Schrifttums auftaucht, aber doch auch in diesem Zusammenhang behandelt werden mag.

1. KAPITEL

JESUS DER HERR (KYRIOS)

Die Bezeichnung „Herr“ drückt wie keine andere aus, daß Christus zur Rechten des Vaters erhöht ist, und daß er als der Verherrlichte in der Gegenwart für die Menschen beim Vater eintritt. Wenn die ersten Christen Jesus „Kyrios“ nannten, so erklärten sie damit, daß er nicht nur der *Vergangenheit* der göttlichen Heilsgeschichte angehört und nicht nur Gegenstand der *Zukunftserwartung* ist, sondern eine in der *Gegenwart* lebendige Realität, so lebendig, daß er zu uns jetzt in Beziehung treten kann, daß der Gläubige zu ihm betet, und daß die Gemeinde im Gottesdienst ihn anruft, damit er ihre Gebete vor Gott den Vater bringe und sie wirksam mache. Es ist die Glaubenserfahrung sowohl des einzelnen Christen, als auch der versammelten Gemeinde, daß Jesus weiterlebt und sein Werk fortsetzt. Die Kirche, als Leib Christi verstanden, ist auf den Glauben an den erhöhten Herrn gegründet, der auch weiterhin ins irdische Geschehen eingreift. Diese tiefe Überzeugung haben die ersten Christen in ihrem Glaubensbekenntnis „*Kyrios Jesus*“, „Herr ist Jesus!“¹, ausgedrückt.

§ 1. Der Kyriostitel in den orientalisches-hellenistischen Religionen und im Kaiserkult

Da die Bezeichnung „Kyrios“ für Jesus im Laufe ihrer Entwicklung zum christologischen Titel vor allem im Umkreis des Hellenismus verwendet wird, ist es angezeigt, die Bedeutung zu untersuchen, die ihr dort außerhalb des Christentums im profanen und im religiösen Sprachgebrauch zukommt. Da sie hier mit ganz konkreten und allgemein geläufigen Vorstellungen verbunden ist, muß von vornherein angenommen werden, daß sich bei der Verpflanzung des Christenglaubens auf diesen Boden im Bewußtsein der Christen eine Beziehung zu diesen Vorstellungen herausbildete, und wir werden diese Annahme bestätigt finden. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die vieldiskutierte These, die W. BOUSSER in „*Kyrios Christos*“⁽¹⁾ vertritt, und nach der diese Bezeichnung

¹) W. BOUSSER, *Kyrios Christos*, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1921.

für Jesus überhaupt erst unter hellenistischem Einfluß und im Bereich des Hellenismus aufgekommen wäre, richtig ist. Wir werden diese Behauptung zu untersuchen haben. Jedenfalls aber ist dank der Arbeit BOUSSÈTS unser Augenmerk besonders nachdrücklich auf die Tragweite des Kyriosnamens im orientalisches-hellenistischen Heidentum gerichtet worden.

Zunächst darf allerdings die selbstverständliche Tatsache nicht vergessen werden, daß „Kyrios“ auch auf hellenistischem Boden nicht nur im Zusammenhang mit bestimmten *religiösen* Vorstellungen, sondern wie seine Äquivalente in allen Sprachen ganz allgemein im Sinne von „Gebieter, Besitzer“ gebraucht wird, sehr oft, besonders in der Anrede „Kyrie“, sogar zur bloßen Höflichkeitsformel erstarrt und dann nicht mehr bedeutet als etwa das französische „Monsieur“. BOUSSÈTS These leidet daran, daß er nun weder für das griechische Wort, noch für die semitischen Äquivalente, nach denen wir nachher zu fragen haben, die Verbindung zwischen diesem profanen und dem spezifisch religiösen Gebrauch berücksichtigt. Auf diese Weise kann er bestreiten, daß eine Brücke von dem allgemeinen Begriff der Überordnung, des Besitzes oder der Macht einer als „Kyrios“ bezeichneten Person zu dem absoluten Begriff der Herrschaft des *einen* göttlichen Kyrios führe. Diese Hypothese steht nun freilich auf etwas schwachen Füßen, denn innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums läßt sich in der Tat eine Entwicklung von jenem zu diesem Gebrauch des Ausdrucks feststellen. BOUSSÈT will jedoch hier gerade keine Entwicklung gelten lassen. Vielmehr handle es sich beim absoluten Gebrauch um etwas völlig Neues; dieser hänge einfach damit zusammen, daß wir uns hier (etwa bei Lukas und Paulus) im Bereich des *Hellenismus* befänden, und daß der absolute Sinn des einen göttlichen Herrschers für „Kyrios“ sich ausschließlich von daher erkläre. Auf palästinensischem Boden sei Jesus nur im profanen, banalen Sinn „Herr“ genannt worden.

Demgegenüber muß schon jetzt betont werden, daß diese Abgrenzung und schroffe Trennung von profanem und religiösem Sprachgebrauch auf einem völlig unberechtigten *a priori* beruht, und daß in Wirklichkeit, so sehr auch die Unterscheidung als solche geboten sein mag, eine Entwicklung vom einen zum andern anzunehmen ist.

So läßt sich zeigen, daß auch schon im Hellenismus die profane Verwendung des Kyriosbegriffs Aspekte enthält, die zum göttlichen Kyrios führen können. In dieser Hinsicht ist ein Vergleich zwischen „Kyrios“ und dem synonymen Ausdruck „δεσπότης“ lehrreich¹⁾. Ohne schon den

¹⁾ Siehe dazu TRENCH, *Synonyma des Neuen Testaments*, 1907, S. 60; ferner W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 61ff., und K. H. RENGSTORF, *Art. δεσπότης* (*ThWNT* Bd. 2, S. 43ff.).

präzisen Sinn unseres Wortes „Despot“ zu haben, schließt δεσπότης bereits ein gewisses Moment der Willkür ein, während für κύριος der Gedanke der legitimen Autorität charakteristisch ist. Nur vom κύριος, nicht vom δεσπότης aus kann man zu dem Begriff des *einen* göttlichen Herrn gelangen.

So erklärt es sich dann mühelos, daß auch die *Gottheit* nach der Seite ihrer absoluten Macht, ihrer absoluten Überordnung, mit diesem Ausdruck „Kyrios“ bezeichnet werden konnte, und daß dieser geradezu zum Namen wurde, der in einzigartiger Weise ihre *Göttlichkeit* zum Ausdruck brachte und sicherte. In diesem Sinne finden wir Kyrios in der Bedeutung von „Gott“ in den orientalisches-hellenistischen Religionen des römischen Reiches überaus häufig bezeugt. Die Belege sind verschiedenfach gesammelt worden¹⁾, so daß es genügt, hier ihre allgemeine Verbreitung hervorzuheben. In den Religionen Kleinasiens, Ägyptens und Syriens werden Götter und Göttinnen, etwa Serapis, Osiris und Isis, „Kyrios“ und „Kyria“ genannt, und zwar sowohl in den Volks- wie in den Mysterienreligionen. Wo auf hellenistischem Boden von „*dem*“ Kyrios schlechthin die Rede ist, da ist die eine jeweils verehrte Gottheit gemeint.

Sollte es einer besonderen Bestätigung der selbstverständlichen Annahme bedürfen, daß das Christentum außerhalb Palästinas diesem Gebrauch des Wortes begegnen und sich mit ihm auseinandersetzen mußte, so würde die paulinische Stelle 1. Kor. 8, 5f. genügen: „... wie es denn viele Götter und viele Kyrioi gibt, für uns gibt es nur einen Gott ... und nur einen Kyrios Jesus Christus.“ Für den Christen, der weiß, daß Jesus seit seiner Erhöhung alle Macht im Himmel und auf Erden übergeben ist, sind jene Kyrioi, die für die Heiden existieren, keine absoluten Kyrioi mehr; ihr Machtbereich ist in dem des einen Kyrios aufgegangen. Hinter dieser Aussage steht gewiß auch der Glaube, von dem wir noch zu sprechen haben²⁾, daß alle diese Kyrioi, diese „Mächte und Gewalten“, wie Paulus sie anderwärts nennt, von Christus besiegt, ihm unterworfen sind, und eben deshalb nicht mehr Kyrioi im absoluten Sinne für uns sein können. Wenn Paulus hier einerseits sagt: es *gibt* viele Kyrioi, und andererseits: es gibt sie *nicht*, so weist diese paradoxe Ausdrucksweise auf den Zusammenhang hin, der zwischen den beiden von uns unterschiedenen Verwendungen des Wortes Kyrios, der

¹⁾ Siehe F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. Aufl. 1929; deutsch in 3. Aufl. 1931; — Art. κύριος in PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie* (23. Bd.) 1924, Sp. 176ff. (WILLIGER); Art. κύριος in W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie* (Bd. 2 Abth. 1, 1890/94); W. BOUSSET, *op. cit.*; W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 69ff., und Art. κύριος (*ThWNT* Bd. 3, S. 1038ff.).

²⁾ Siehe unten S. 230ff.

profanen und der religiösen, besteht. Jene Kyrioi der Heiden mit ihrem Anspruch, Kyrioi im absoluten Sinn zu sein, sind für den Christen nur noch Kyrioi im banalen Sinn, ohne absoluten Herrschaftsanspruch auf uns.

Dies gilt nun auch für den einen Kyrios, der im römischen Reich in besonderer Weise Anerkennung seiner „Herrschaft“ fordert: den *Kaiser*¹⁾. Freilich handelt es sich primär um einen politischen, staatsrechtlichen Begriff, wenn der Kaiser „Kyrios“ genannt wird, und *zunächst* ist mit diesem Titel über die Göttlichkeit des Kaisers nichts gesagt²⁾.

Auch das Adjektivum *κυριακός*, das wir in kultischer Verwendung in neutestamentlichen Ausdrücken wie *κυριακή ημέρα* und *κυριακὸν δεῖπνον* finden, kommt in der technischen Verwaltungssprache vor und hat dort nur die staatsrechtliche Bedeutung von „kaiserlich“. So heißen die kaiserlichen Finanzen *κυριακαὶ ψῆφοι* und die kaiserliche Kasse *κυριακὸς λόγος* (W. DITTENBERGER, *Orientis Graecae Inscriptiones Selectae* 1903/05, Nr. 669).

Zugleich wissen wir aber auch, daß im Orient schon lange vor der römischen Zeit die Herrscher als Götter verehrt wurden. Die römischen Kaiser hatten von daher die göttliche Würde geerbt. Man betete sie an, weil man ihnen göttliche Abstammung und göttliche Natur zuschrieb. Zuerst wurde dieser Kult nur dem verstorbenen römischen Kaiser dargebracht, dehnte sich aber später auch auf den lebenden aus. Naturgemäß war im Römerreich weiterhin der Orient das Zentrum dieses Kults. Die Kaiser erkannten bald den Nutzen, der sich für die Einheit des Reiches daraus ziehen ließ, und förderten ihn nach Kräften. So nahm in der Person des Kaisers die Gottheit sichtbaren Charakter an: die *ἐναργής ἐπιφάνεια*.

Wenn also der Kaiser einerseits zum Zeichen seiner Staatsgewalt Kyrios genannt und andererseits göttlich verehrt wurde, so mußte automatisch der mit dem Kaisernamen verbundene Titel Kyrios von dem

¹⁾ Siehe dazu A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4. Aufl. 1923, S. 287ff.; P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2. und 3. Aufl., 1912 (*Hdb. z. NT*), S. 123ff.; K. PRÜMM, *Der Herrscherkult im Neuen Testament*, (*Biblica* 9/1928, S. 1ff.); id., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, 1943, S. 54ff., 83ff.; auch W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 99ff.; L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus. Le titre et les rois* (*Recueil L. CERFAUX*, tom. I, Louvain 1954, S. 3ff.). — Vollständige Bibliographie bei J. TONDRIAU, *Bibliographie du culte des souverains hellénistiques et romains* (*Bull. de l'Ass. G. BUDÉ*, n. s. 5/1948, S. 106ff.).

²⁾ Dies betont im Anschluß an F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol II*, 1900, S. 596ff., besonders stark W. FÖRSTER in seiner Monographie: *Herr ist Jesus*, 1924, und in seinem Artikel *κύριος* (*ThWNT* Bd. 3, S. 1038ff.). Mit der daraus abgeleiteten prinzipiellen Trennung zwischen dem (politischen) Kyriosgebrauch und dem Kaiserkult scheint er mir freilich in den Fehler der allzu schroffen Unterscheidung zwischen profanem und religiösem Sprachgebrauch zu verfallen, den er doch bei W. BOUSSÉT zu bekämpfen sucht. Siehe weiter dazu unten S. 204 und 213f.

Augenblick an einen religiösen Klang erhalten, wo er als Bezeichnung für die heidnischen Götter geläufig wurde, d. h. in der Zeit des römischen Weltreichs.

Die von W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 103ff. und *ThWNT* Bd. 3, S. 1052ff., und anderen so stark betonte Tatsache, daß die Kyriosbezeichnung für den Kaiser in den profanen Texten nur als *politischer* Terminus, nicht in direktem Zusammenhang mit dem *Kaiserkult* belegt ist, stimmt zwar, aber nach dem vorhin Gesagten darf daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß der auf den Kaiser angewandte Kyriosname nur den politischen Herrscher, nicht aber den Gott visiere. Denn die beiden anderen Tatsachen: daß der Kaiser als Gott verehrt wurde, und daß „Kyrios“ im allgemeinen religiösen Gebrauch des orientalisches-hellenistischen Heidentums Gottesbezeichnung war, stehen ebenso fest. Wie hätte da der religiös-absolute Sinn des Terminus nicht jedesmal mitklingen sollen, wenn man den Kaiser mit diesem Namen nannte?

Eine scharfe Unterscheidung zwischen der Anerkennung des politischen Untertanenverhältnisses gegenüber dem Kaiser und dem ihm als Gott dargebrachten Kult ist nicht möglich. Wenn zu jener Zeit die Formel „*Kyrios Kaisar*“ gebraucht wurde, so haben nicht nur die Christen (*Mart. Polyc.* 8, 2)¹⁾, sondern ebenso die Heiden daraus auch den absoluten religiösen Sinn des Kyriostitels herausgehört. Wie eng die profan-politische mit der religiösen Verwendung in Zusammenhang gestanden haben muß, ergibt sich schon aus der Erwägung, daß die Herrschaft über das Weltreich nach antiker Anschauung ja als Ausfluß der Herrschaft über den Kosmos angesehen wurde. Das politische Bekenntnis zum Kyrios Kaisar war notwendig religiös gefärbt und kam einem θεός Καῖσαρ nahe, das vielleicht der rätselhaften Zahl 616 (Textvariante für 666) in Apk. 13, 18 zugrunde liegt²⁾.

Ob die Juden vom eigentlichen Kaiserkult befreit waren oder nicht — eine im übrigen noch nicht eindeutig gelöste Frage —, auf jeden Fall machten sich die Folgen des allen Untertanen auferlegten Bekenntnisses zur Herrschaft des Kaisers auch für sie bemerkbar, wie die Nachrichten über die Zeloten beweisen³⁾.

Damit kommen wir zur Frage nach dem jüdischen Begriff „Herr“ in seiner aramäischen, hebräischen und griechischen Form. Denn wenn

¹⁾ W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 106, versucht, die These, wonach der Kyriosname des Kaisers nur seinen *politischen* Anspruch visiere, sogar auf die Stelle aus dem Martyrium Polykarps anzuwenden, wo Polykarp gefragt wird: „Was ist denn Schlimmes dabei, zu sagen: Kyrios Kaisar . . .?“ Der ganze Zusammenhang der Stelle beweist aber, daß FÖRSTERS Erklärung hier nicht möglich ist. Siehe auch unten S. 227.

²⁾ Siehe A. DEISSMANNs plausiblem Vorschlag in: *Licht vom Osten*, 4. Aufl. 1923, S. 238 Anm. 3. Dazu O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. 1961, S. 58ff.

³⁾ Siehe besonders JOSEPHUS, *Bell. jud.* VII, 10, 1; weitere Texte bei W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, S. 106f.

auch als sicher gelten darf, daß das christliche Bekenntnis zum „*Kyrios Jesus Christos*“ dort, wo wir ihm im Neuen Testament hauptsächlich begegnen, in nahem Zusammenhang mit der Bezeichnung der orientalischohellenistischen Gottheiten sowie des Kaisers steht, so müssen wir uns doch hüten, daraus mit W. BOUSSËT vorschnell zu folgern, daß ein Einfluß auf seine Bedeutung aus dem Bereich des Judentums unmöglich sei.

§ 2. Der *Kyrios* im Judentum¹⁾

Dem griechischen „*Kyrios*“ entspricht im Hebräischen יְיָ, im Aramäischen ܕܝܢ. Wir haben nun zu fragen, ob die beiden Wörter, ebenso wie *Kyrios*, im neutestamentlichen Zeitalter neben der allgemeinen Bedeutung von „Gebieter, Besitzer“ auch in der absoluten Bedeutung von „*der Herr*“ verwendet wurden. Dies ist hier zunächst die entscheidende Frage.

Beispiele für den allgemeinen Gebrauch von „*Adon*“ brauchen wir nicht beizubringen. Bei dieser Verwendung steht das Substantiv nicht allein, sondern ist näher bestimmt durch ein anderes Substantiv oder durch das Suffix, das angibt, um wessen Herrn es sich handelt. In dieser Form wird es auch auf Gott bezogen, von dem es dann heißt: „mein Herr“, oder „Herr aller Welt“.

Für unser Problem ist besonders wichtig, daß die Juden den Gottesnamen JHVH nicht aussprachen. Von einem gewissen Zeitpunkt an — sicher aber im ersten vor- und im ersten nachchristlichen Jahrhundert — ersetzten sie ihn bei der gottesdienstlichen Lektüre durch ein „*Adonaj*“. Wann dieser Brauch genau aufgekommen ist, läßt sich nicht mehr ausmachen. Möglicherweise ist er älter als das erste vorchristliche Jahrhundert, vielleicht älter als die griechische Übersetzung der Septuaginta. Mit Sicherheit aber ist er für die Zeit der Entstehung des Christentums anzunehmen²⁾. Allerdings ist diese absolute Verwendung von „*Adonaj*“ nicht in den alltäglichen Sprachgebrauch übergegangen, sodaß dieses Wort etwa allgemein zur Gottesbezeichnung geworden wäre. Dafür

¹⁾ Siehe dazu W. BAUDISSION, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, Bd. 1—4, 1926/29; O. GREITHER, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 1934; G. QUELL, Art. *κύριος* im AT (*ThWNT* Bd. 3, S. 1056 ff.); für das Spätjudentum W. FÖRSTER, Art. *κύριος* (*ThWNT* Bd. 3, S. 1081 ff.); für LXX und hellenistisches Judentum die beiden Studien von L. CERFAUX, *Le nom divin ‚Kyrios‘ dans la Bible grecque*, und: *‚Adonai‘ et ‚Kyrios‘* (*Recueil L. CERFAUX*, tom. I, 1954, S. 113 ff.; 137 ff.).

²⁾ So auch BAUDISSION, der im übrigen die Tendenz hat, mit seiner Datierung so weit wie möglich herunterzugehen.

wurden vielmehr andere Umschreibungen geläufig, etwa die mit קִיְיֹוֹ , der Ort, oder mit קִיֹּוֹ , der Name.

Immerhin ist jedoch erwiesen, daß bei der liturgischen Lesung im Gottesdienst *Adonaj* = „Herr“ den Gottesnamen ersetzte. Vielleicht ist diese Tatsache früher zu stark betont worden. In den neueren Arbeiten scheint sie mir eher unterschätzt. Obwohl der absolute Gebrauch auf diesen liturgischen Usus beschränkt blieb, sollte man sich doch fragen, wie die Judenschaft dazu kam, gerade „Adonaj“ an Stelle des Tetragramms zu lesen. Dies setzt doch schon voraus, daß dieser Bezeichnung für jüdische Ohren ein besonderer Klang anhaftete. Man pflegt zu sagen, es handle sich „nur“ um einen liturgischen Brauch. Sollte es nicht im Gegenteil heißen, „Adonaj“ müsse einfach als der *schlechthin nicht überbietende* Hoheitsname empfunden worden sein, wenn man ihn zu dieser denkbar höchsten Rolle auswählte, gerade *bei der feierlichen gottesdienstlichen Verlesung des Wortes Gottes* den unaussprechlichen Namen JHVH zu ersetzen ¹⁾.

Bevor wir zum aramäischen Wort „*mar*“ kommen, das dem griechischen „Kyrios“ entspricht, müssen wir gleich hier das griechisch sprechende Diasporajudentum erwähnen. Auch hier finden wir in der Übersetzung der LXX neben dem profanen Gebrauch des Wortes „Kyrios“ den absoluten, wo $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ geradezu Gottesname wird und als Übersetzung für „Adonaj“ und JHVH erscheint. Die Frage, wie die Übersetzer dazu kamen, Kyrios in diesem Sinne zu verwenden, ist bisher nicht eindeutig gelöst.

Es gibt dafür in der Hauptsache zwei Erklärungen. Nach der einen wäre dies unter dem Einfluß der hellenistischen Kyriosbezeichnung für die heidnischen Götter geschehen, nach der andern eben unter dem Einfluß der liturgischen Verwendung des hebr. „Adonaj“ für JHVH. Die erste Erklärung muß wohl ausscheiden, da „Kyrios“ als Gottesbezeichnung im Hellenismus für die Zeit *vor* LXX nicht bezeugt ist. Aber auch für die zweite stellt sich die Datumsfrage. Sie ist nur möglich, wenn schon in so früher Zeit „Adonaj“ anstelle von JHVH gelesen wurde. Dies ist freilich unstritten²⁾. Wie dem auch sei, „Adonaj“ muß, wie wir vorhin sahen, schon lange vorher einen besonders erhabenen Klang besessen haben, wenn es zu einem bestimmten Zeitpunkt für jene höchste liturgische Rolle ausersehen wurde. Auch die Übersetzer der LXX müssen dies so empfunden haben. Deshalb bot sich ihnen das griechische Wort $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ ganz selbstverständlich an.

Allerdings war auch im Bereich des griechisch sprechenden Judentums die absolute Verwendung von „Kyrios“ für Gott zunächst nicht in die

¹⁾ Dies kommt sehr stark in Betracht für die Erklärung von Phil. 2, 9, wo gerade der Kyriosname als der Name bezeichnet wird, der „über alle Namen“ ist. Siehe unten S. 224.

²⁾ So vor allem BAUDISSIN, *op. cit.* — Siehe aber W. FÖRSTER im *ThWNT* Bd. 3, S. 1082; auch die oben S. 205, A. 1 genannten Studien von L. CERFAUX.

alltägliche Sprache eingedrungen, sondern wurde als sakral betrachtet und respektiert. So begegnet sie etwa bei JOSEPHUS nur im alttestamentlichen Zitat und im Gebet, während er sonst von Gott in der Regel nicht ὁ κύριος zu sagen pflegt¹⁾. Häufiger ist dagegen dieser Gebrauch in den griechischen Apokryphen und Pseudepigraphen.

Wir halten also fest, daß für das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters, das palästinische wie das der Diaspora, Adon-Kyrios *liturgische Gottesbezeichnung* ist.

Wie verhält es sich nun mit dem entsprechenden aramäischen Wort „mar“, das uns hier besonders interessieren muß, da die ersten Jünger ja wie Jesus selber aramäisch sprachen, und da uns ferner aus der Urgemeinde der liturgische aramäische Ruf „Maranatha“ erhalten ist, auf den wir näher eingehen müssen? Zunächst ist hier zu fragen, ob auch für das aramäische „mar“ neben dem allgemeinen Sinn von „Gebiet, Besitzer“ und neben der allgemeinen Verwendung in der Höflichkeitsanrede ein absoluter Gebrauch im Sinne von „der Herr“ = Gott bezeugt ist, wie wir dies für „Adonaj“ und Kyrios festgestellt haben. Gerade diese Frage kann nun aber für die vorchristliche Zeit nicht bejaht werden²⁾. Als Gottestitel in diesem Sinne kommt „mar“ nirgends vor, auch nicht in Dan. 2, 47 und 5, 23. Wohl aber muß jedem Juden ohnehin bekannt gewesen sein, daß im Hebräischen Gott „der Herr“, *Adonaj*, heißt. Dies darf auf keinen Fall vergessen werden. In der Umgangssprache ist „mari“ besonders respektvolle Höflichkeitsanrede, vergleichbar dem ganz ähnlich gebrauchten „rabbi“. Die Anrede „Rabbi“ bedeutet schon etwas mehr als nur „Lehrer“ und kann im Griechischen mit „Kyrie“ wiedergegeben werden. „Mari“ drückt eine noch größere Hochachtung aus und wird für Könige und Kaiser, aber auch für geehrte Lehrer verwendet, wobei ein doppeltes „Herr, Herr“ („mari, mari“), wie auch ein doppeltes „rabbi, rabbi“ als besonders ehrerbietig gilt³⁾. Immerhin sind wir aber noch weit entfernt von der absoluten Verwendung.

Wir haben im vorigen Abschnitt festgestellt, daß auf hellenistischem Gebiet „Kyrios“ sich von der allgemeinen Bedeutung „Herr“ zu der absoluten „der Herr“ weiterentwickelt hat. Das Gleiche hat sich für *Adon* ergeben. Wenn hier eine derartige Entwicklung erwiesen ist, so daß die eine Bedeutung aus der anderen hervorgegangen ist, dann darf eine solche nicht *a priori* ausgeschlossen werden für den Übergang von der aramäischen Bezeichnung „mari“, die ursprünglich nur das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern während seines irdischen Lebens aus-

¹⁾ Siehe A. SCHLATTER, *Wie sprach Josephus von Gott?*, 1910.

²⁾ G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, 2. Aufl. 1930, S. 146ff.

³⁾ Ein Beispiel bei G. DALMAN, *op. cit.*, S. 268. Dies kommt für das Verständnis von Mt. 7, 21, dem Wort über das „Herr-Herr-Sagen“, in Betracht.

drückte, zu dem einen „Kyrios Jesus“, wie er dann besonders für den Christusglauben der hellenistischen Gemeinden charakteristisch ist. Man darf dann also nicht mit W. BOUSSET, dem sich R. BULTMANN restlos anschließt, vorschnell behaupten, es handle sich hier nicht um Entwicklung, sondern um den unvermittelten Übergang zu etwas völlig Neuem unter hellenistischem Einfluß; es führe keine Brücke von jenem „Herrn“, als den die Jünger ihren Rabbi auf aramäisch anredeten, zu dem einen Kyrios Christos. Dieser sei vielmehr erst auf dem Boden des Hellenismus kultisch verehrt worden.

Den Nachweis, daß eine solche Brücke besteht, können wir erst im nächsten Paragraphen im Rahmen unserer Ausführungen über den nachösterlichen Glauben der Urgemeinde an den Erhöhten führen. Wenn die gleichen Jünger, die zu Jesu Lebzeiten mit der Anrede „mein Herr“ einfach ihr Jüngerverhältnis zum Ausdruck gebracht hatten, nach seinem Tode den Erhöhten als den im Gottesdienst Gegenwärtigen erlebten, der von den Seinen letzte Hingabe forderte, dann ist die *sachliche* Grundlage für eine sprachliche Verbindung zwischen dem aramäischen „mari“ und dem griechischen κύριος auf christlichem Boden gegeben. Mit andern Worten: die Übertragung des hellenistischen Gebrauchs von Kyrios auf Jesus und die Anwendung der Kyriosstellen der LXX auf ihn bedeutet dann philologisch und theologisch nicht einen Neuanfang, sondern knüpft an den aramäischen Gebrauch an.

W. BOUSSET behauptet, jene sachliche Grundlage der *kultischen Verehrung* sei erst im Bereich des Hellenismus, und zwar zunächst in Antiochien, gegeben, nicht aber in der palästinensischen Urgemeinde. Auf dieser Behauptung, deren Richtigkeit wir prüfen werden, beruht seine prinzipielle Ablehnung einer sprachlichen Ableitung des griechischen Κύριος Χριστός aus dem aramäischen „mari“. Deshalb können wir endgültig erst im nächsten Paragraphen zu seiner folgenschweren These Stellung nehmen, wenn wir vom Glauben der Urgemeinde an den Erhöhten sprechen. Hier sollte nur gezeigt werden, daß nach Analogie der Begriffsentwicklung des hellenistischen κύριος und des hebräischen *Adon* philologisch auch eine Entwicklung vom naiven Gebrauch des aramäischen „mar“ zum theologischen des griechischen κύριος sehr nahe liegt, unter der Voraussetzung allerdings, daß jene *theologische* Entwicklung zum kultischen und individuellen Erleben und zur Verehrung des gegenwärtigen erhöhten Herrn schon für die aramäisch sprechenden palästinensischen Jünger gegeben ist. Wir werden sehen, daß dies tatsächlich angenommen werden muß. Das sachliche *und* philologische Bindeglied zwischen „mari“ und κύριος bildet der kultische aramäische Gebetsruf „*Maranatha*“, den wir eingehend werden behandeln müssen.

Vorher haben wir aber hier noch eine letzte Frage zu stellen, was den „Herrn“ im Judentum betrifft: ist der *Messias* als „Herr“ bezeichnet worden? Die wenigen rabbinischen Stellen, an denen der *Messias* den Jahwennamen erhält¹⁾, können wohl kaum als Belege angesehen werden. Wichtiger scheint mir die Auslegung, die Jesus in Mk. 12, 35ff. par. von Ps. 110 gibt. Wir haben schon davon gesprochen²⁾ und werden noch darauf zurückkommen. Die ganze Argumentation Jesu beruht dort darauf, daß David den *Messias* als seinen „Herrn“ bezeichnet. Man darf daraus wohl sicher nicht schließen, daß schon im Judentum der *Messias* diesen Titel als solchen getragen habe. Wohl aber scheint mir diese Stelle nochmals zu bestätigen, daß bereits im Judentum das Wort „Herr“ je nach den Umständen seiner Verwendung mit einem besonderen Hochtone ausgezeichnet werden konnte, der eine Entwicklung von der banalen Bedeutung bis hin zum „Namen, der über alle Namen ist“, möglich macht.

§ 3. *Kyrios Jesus und das Urchristentum*

Der Frage, ob und in welchem Sinne Jesus sich selbst als *Kyrios* bezeichnet hat, brauchen wir keinen besonderen Paragraphen zu widmen. Wir behandeln sie vielmehr im Zusammenhang mit dem urchristlichen Glauben an den *Kyrios*. Denn es steht ja fest, daß der *Kyriostitel*, insofern er auf Jesus angewandt wird, seinen Vollsinn erst nach Jesu Tod, nach seiner „Erhöhung“ erhalten hat. Es ist geradezu charakteristisch für die Wortverbindung „*Kyrios Jesus*“, daß sie sich auf seine nachösterliche, gegenwärtige, im Stand der Erhöhung erfüllte Funktion bezieht. So ist es nur natürlich, daß diese Beziehung sich gleichsam mit dem Heilsgeschehen selbst entfaltet hat. Die ersten Christen haben dies empfunden, wenn sie betonen, daß Gott Jesus zum „*Kyrios* und *Christus*“ gemacht hat (Act. 2, 36), daß er ihn erst auf Grund des *Ebed-Jahwe*-Gehorsams „mehr als erhöht“ und ihm gerade diesen *Kyriosnamen* verliehen hat, der „über alle Namen“ ist (Phil. 2, 9).

Wir erwarten also nicht, die *Kyriosbezeichnung* in diesem Vollsinn etwa im Munde des irdischen Jesus selbst zu finden. Freilich taucht sie gelegentlich bereits auf: indirekt an der oben erwähnten Stelle, Mk. 12, 35ff. par., wo Jesus den Psalm 110 zitiert, um zu beweisen, daß die Davidsohnschaft für den *Messias* nicht maßgebend sei; direkt in Mk. 11, 3: „Saget: der Herr braucht es (sc. das Eselsfüllen)“; auch an Mt. 7, 21 ist zu erinnern: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr ...“. Keine dieser Stellen zeigt aber den *absoluten* Gebrauch von *Kyrios*, wie wir ihn im Urchristentum auf Jesus angewandt feststellen. Andererseits sehen wir aber schon an diesen drei Beispielen, daß das Wort je nach dem

¹⁾ W. HEITMÜLLER, Im Namen Jesu, 1903, S. 273.

²⁾ Siehe oben S. 132f.

Zusammenhang mit verschiedenem Inhalt gefüllt sein kann. Es geht nicht an, einfach zu erklären, Kyrios bedeute in all diesen Fällen „Lehrer“.

Gewiß liegt auch in Mk. 12, 35 ff. par. noch nicht der absolute Gebrauch vor. Es handelt sich um den Kyrios Davids. Trotzdem kommt dieser Bezeichnung hier doch eine ganz besondere Würde zu, wenn auf ihr *die gesamte Argumentation beruht*, mit der die Erhabenheit des Messias über den König David bewiesen werden soll. Zugleich steht hier jedenfalls im Hintergrund der Gedanke, daß eine menschliche Abstammung für den Christus, den David „Kyrios“ nennt, überhaupt nicht von Belang sein kann.

Anders ist Mk. 11, 3 zu beurteilen. Hier steht zwar ὁ κύριος mit dem Artikel, und dem Sprachgebrauch des Markus selber entspricht es nicht, Jesus als „den Herrn“ zu bezeichnen; vielmehr ist dies die einzige Stelle, wo „Kyrios“ in dieser Verwendung bei Markus erscheint. Man könnte also sagen, es liege an unserer Stelle die präzise Erinnerung vor, daß Jesus selber das Wort so gesprochen hat. Aber auch dann darf daraus nicht geschlossen werden, daß Jesus sich hier als *den* göttlichen Kyrios bezeichne. Denn einerseits könnte im Aramäischen sehr wohl „unser Herr“ oder „sein Herr“ gestanden haben, andererseits kann das aramäische „mar“ hier einfach als Ausdruck des Jünger-Rabbi-Verhältnisses gebraucht sein; das letztere scheint mir in der Tat das Wahrscheinlichste.

Dies gilt wohl auch für das dritte der genannten Beispiele, Mt. 7, 21. Das Logion als solches kann nicht als unecht bezeichnet werden. Wir haben gesehen, die Verdoppelung „Herr, Herr“ entspricht ganz der semitischen Höflichkeitsform¹⁾. Wie in dem oben angeführten Beispiel wird es also wohl auch hier als Anrede des Jüngers an den verehrten Meister gedacht sein.

Gerade dieses letzte Beispiel, zu dem als Parallele Joh. 13, 13: „ihr nennt mich Lehrer und Herr“ zu vergleichen wäre, beweist aber, daß das Jünger-Rabbi-Verhältnis der Bezeichnung *Kyrios* je nach der Situation doch bereits einen ganz besonderen Klang zu verleihen vermag, der weit über die Würde eines bloßen Lehrers hinausweist. Wenn dieser Rabbi mit einem besonderen Anspruch auf die ganze Person des Jüngers auftritt, wenn er ihn wirklich zu seinem δοῦλος macht und ihn zu restlosem freiwilligen Gehorsam auf Grund besonderer Vollmacht zwingt, so ist klar, daß dann auch die Bezeichnung *Kyrios* über die Bedeutung der Höflichkeitsanrede hinausgeht und gerade diesen *absoluten*, diesen *totalen Anspruch* zum Ausdruck bringt. Dann drängt sich beim Gebrauch des Wortes κύριος, Herr, unwillkürlich der Gedanke an das ihm

¹⁾ Siehe oben S. 207.

entsprechende δοῦλος, Knecht, auf — und zwar im gleichen, absoluten, totalen Sinne. Wo der Rabbi, wie im Falle Jesu, sich die Vollmacht zuschreibt, Sünden zu vergeben, da hat das auf ihn angewandte „rabbi“ und „mari“ mehr zu bedeuten als nur „Lehrer“. Gewiß sind wir damit noch weit entfernt von dem späteren absoluten Gebrauch, nach dem die Christen geradezu als „Anrufer des Namens unseres Kyrios Jesus Christus“ bezeichnet werden¹). Aber hier zeichnet sich die gleiche Entwicklungsmöglichkeit zum absoluten Gebrauch hin ab, wie wir sie für das hellenistische „Kyrios“ und das hebräische „Adon“ festgestellt haben: wenn einmal der Rabbi Jesus *Gegenstand kultischer Verehrung* wird, so muß der mit Vollmacht redende und handelnde Lehrer und Herr zu dem *einen* Herrn werden.

Ist eine solche kultische Verehrung nun wirklich, wie W. BOUSSET behauptet, erst auf dem Boden des Hellenismus, frühestens, wie er meint, in Antiochien, möglich gewesen? Liegt sie wirklich der palästinensischen Urgemeinde noch fern? Ist für diese wirklich *nur* der kommende Menschensohn von Bedeutung, nicht der Erhöhte, und der als solcher Gegenwärtige? Wenn dem so wäre, dann würde in der Tat das unentbehrliche Mittelglied für eine Entwicklung des aramäischen „mar“ zu dem Kyrios fehlen. Darum stellt sich die Frage nunmehr in dieser Form.

Wir müssen uns hier mit W. BOUSSET auseinandersetzen, nicht nur, weil sein allerdings nun schon weit zurückliegendes Buch: *Kyrios Christos*, mit Recht geradezu als das klassische Werk über die hier behandelte Frage gilt²), sondern vor allem auch, weil R. BULTMANN der These BOUSSETs eine neue Aktualität verliehen hat, indem er ihr in seiner Theologie des Neuen Testaments (1958, S. 54f.; 123ff.) restlos und ohne jeden Vorbehalt zustimmt.

W. BOUSSET glaubt eine Bestätigung seiner Behauptung, daß jeglicher Zusammenhang zwischen der aramäischen Anrede an Jesus und dem „Kyrios“ fehle, in der Tatsache zu finden, daß innerhalb der urchristlichen Literatur der absolute Gebrauch des auf Jesus angewandten Kyriostitels sich erst dort nachweisen läßt, wo wir uns von Palästina entfernen. So stellen wir in der Tat schon bei den Synoptikern fest, daß im Markusevangelium Jesus nur einmal, Mk. 11, 3, „der Herr“ genannt wird. Während Markus und Matthäus ihn sonst nirgends so bezeichnen, ist dies im Lukasevangelium, und zwar in seinem Sondergut, öfter der Fall. Dem entspricht es, wenn wir auch in den andern urchristlichen Schriften, die in den Bereich des Hellenismus gehören, mehr und mehr die absolute Verwendung feststellen. Diese Beobachtungen sind zutreffend. Sie beweisen jedoch nicht, daß der absolute Gebrauch überhaupt erst auf hellenistischem Boden möglich gewesen sei, weil erst hier

¹) 1. Kor. 1, 2; 2. Tim. 2, 22; vgl. Act. 9, 14, 21.

²) Vgl. oben S. 200 Anm. 1. — Über die von ihm aufgeworfene Frage auch E. v. DOBNSCHÜTZ, κύριος Ἰησοῦς (ZNW 30/1931, S. 97ff.).

ein Christuskult eingesetzt habe. Zweifellos hat der hellenistische Glaube an göttliche Kyrioi, ferner für die Juden der Diaspora auch die Septuaginta-Übertragung des Gottesnamens durch „Kyrios“ stark eingewirkt und den absoluten Gebrauch von *Kyrios* in der christlichen Anwendung auf Jesus gewaltig gefördert. Daraus erklärt sich die immer häufigere Bezeichnung Jesu als *Kyrios* im hellenistischen Christentum. *Sie setzt aber schon voraus, daß Jesus bereits vorher Gegenstand göttlicher Verehrung war.*

Daß dies erst in den hellenistischen Gemeinden möglich geworden sein soll, ist keineswegs bewiesen und folgt weder aus jenen philologischen Beobachtungen, noch aus der religionsgeschichtlichen Feststellung, daß „*Kyrios*“ Kultbezeichnung für die hellenistischen Götter ist. Ja, wir werden sehen, daß gerade eine philologische Tatsache der These BOUSSÈTS klar widerspricht. Zunächst aber wollen wir versuchen, die uns zur Verfügung stehenden Quellen über die Geschichte des urchristlichen Gottesdienstes zu befragen, um zu sehen, ob wirklich Jesus in der Urgemeinde noch nicht kultisch verehrt wurde. Dabei gilt es jedoch, ohne eine vorgefaßte Meinung an die Texte heranzugehen.

So dürfen wir nicht ohne triftige Gründe Aussagen der Apostelgeschichte über die Urgemeinde als Anachronismen ansehen, und Anschauungen und Erfahrungen, die der Jerusalemer Kirche zugeschrieben werden, von vornherein als hellenistisch betrachten. Die Art und Weise, wie zwischen dem Kerygma der Urgemeinde und demjenigen der hellenistischen Gemeinde unterschieden wird, beruht oft auf einem geradezu naiven Vertrauen in rein subjektive, konstruierte Annahmen und Vereinfachungen. So macht man aus der Urgemeinde kurzerhand eine jüdisch-eschatologische Sekte. Alles, was in Wirklichkeit das Christentum überhaupt vom Judentum unterscheidet, wird als „hellenistisch“ betrachtet. Die sogenannte „konsequente Eschatologie“ hat mit ihren massiv vorgetragenen Vorurteilen diese wissenschaftlich recht fragwürdige Methode stark gefördert. Die neugefundenen Qumran-Texte dürften besonders geeignet sein, solchen Vereinfachungen ein Ende zu setzen, da schon das palästinensische Judentum selber nunmehr weniger denn je als die einheitliche Größe erscheint, die man gern dem Hellenismus gegenübergestellt hat.

Vor allen Dingen sollten wir uns zunächst fragen, wieso es überhaupt nach Christi Tode zu einer besonderen Gemeindegründung gekommen ist. Wenn wirklich die Urgemeinde *alles* erst von der Zukunft erwartet hätte, wenn auch christologisch nur der *kommende* Menschensohn etwas für sie bedeutet hätte, so wäre nicht einzusehen, woher der Impuls zur Entstehung einer Urgemeinde gekommen wäre, in der Enthusiasmus herrschte und Geisteswirkungen das ganze Leben bestimmten.

Wohl war die Hoffnung aufs Ende besonders intensiv, intensiver als sie jemals im Judentum gewesen war, aber *dies gilt es gerade zu erklären*: der Grund ist darin zu suchen, daß die Jüngergemeinde die feste Über-

zeugung besaß, mit Christi Auferstehung sei die Endzeit schon eingeleitet. Der bereits verwirklichte Besitz gab ihrer Hoffnung erst jene sichere Zuversicht auf die Vollendung, die ihre Haltung kennzeichnet. Dies ist aber wichtig für ihre christologischen Anschauungen. Von der Überzeugung aus, daß mit Christi Auferstehung das Ende begonnen hat, konnte Christus für sie nicht mehr *nur* der kommende Menschensohn sein. Er mußte nun auch für die Gegenwart, die ja schon als *erfüllte* Zeit galt, etwas bedeuten. Die intensive Naherwartung ist nicht der *Grund*, sondern umgekehrt die *Folge* des Osterglaubens. Im Zentrum des christlichen Glaubens steht die *Auferstehung Jesu*, und wer wollte behaupten, daß dieser Glaube erst außerhalb Palästinas aufgekommen sei? Wenn aber Jesus von den Toten auferstanden ist, so ist der Tod schon besiegt: die Äonenwende ist da.

Mögen die ersten Christen auch nur mit einer kurzen Zwischenzeit zwischen Christi Auferstehung und seiner Wiederkehr gerechnet haben, so müssen sie doch auch schon für die Gegenwart eine bestimmte Vorstellung von der dem Christus während dieser kurzen Zwischenzeit übertragenen Funktion gehabt haben. Er ist gestorben und auferstanden, er wird wiederkommen. Er muß aber auch zwischen diesen beiden Heilsereignissen eine bestimmte Aufgabe erfüllen. Sein Werk kann zwischen-durch nicht einfach stillstehen.

Es ist W. BOUSSET recht zu geben, wenn er den Glauben an Christi gegenwärtige Herrschaft mit dem *Gottesdienst* der Gemeinde in Zusammenhang bringt. Hier ist in der Tat der Ort, wo der Gemeinde Christi die Offenbarung zuteil wurde, daß Gott Christus nicht nur auferweckt, sondern ihm die Herrschaft übertragen, ihn „zum Kyrios gemacht“ hat (Röm. 1, 3f.; Act. 2, 36). Aber diesen Gottesdienst hat es schon in der Urgemeinde gegeben, und nicht erst in Antiochien.

W. FÖRSTER, dessen grundlegendes Buch und dessen Wörterbuchartikel wir hier öfters zitiert haben¹⁾, hat gewiß recht, wenn er BOUSSET gegenüber den erst hellenistischen Ursprung des christlichen Kyriosnamens entschieden bestreitet. Er betont auch mit Recht die Rolle, die dem wichtigen theologischen Gedanken des totalen Anspruchs Christi auf die Jünger zukommt. Die Entstehung des Kyriosglaubens scheint mir jedoch mit diesem Gedanken nicht hinreichend erklärt, und FÖRSTER dürfte wohl das Kind mit dem Bade ausgeschüttet haben, wenn er überhaupt der *gottesdienstlichen* Verankerung des Begriffs nicht die Beachtung schenkt, die sie verdient. BOUSSET ist nicht darin unrecht zu geben, daß er im Gottesdienst den Ort der Entstehung des Kyriosglaubens sucht, sondern in dem Vorurteil, als hätte es

¹⁾ Neben seiner und W. BOUSSETS Arbeit sind zum gesamten Komplex des Kyriosnamens die verschiedenen Arbeiten L. CERFAUX'S zu nennen, die jetzt gesammelt vorliegen in dem 1. Band des *Recueil* L. CERFAUX (*Bibl. Ephem. Theol. Lovaniensium*, vol. 6—7), 1954; vgl. ferner seinen Artikel „Kyrios“ (*Dict. de la Bible*, Suppl. V, S. 200ff.).

solchen Gottesdienst, wo Christus als Kyrios erlebt wurde, erst in hellenistischen Gemeinden geben können.

Christi gegenwärtige Herrschaft mußte nicht nur als ein individuelles Angesprochensein, sondern als *christologische* Offenbarung über seine gegenwärtige Seinsweise erlebt werden, und das geschah bereits in den ersten gottesdienstlichen Versammlungen der Urgemeinde.

Im Verlauf dieser Gemeindegottesdienste, wo man das Brot brach „unter Jubel“, wie der Verfasser der Apostelgeschichte schreibt (Act. 2, 46), wurde die Gegenwart des auferstandenen Christus als eine Realität immer wieder aufs neue erlebt. Ihr Ziel war gerade die Verwirklichung der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, der seinen versammelten Jüngern bei einer am Ostersonntag eingenommenen Mahlzeit erschienen war. Darin lag der Sinn des Gottesdienstes in der ersten Zeit, wie ich mich in meinen verschiedenen Arbeiten über den urchristlichen Gottesdienst zu zeigen bemüht habe¹); die „Erscheinungsmahlzeiten“, wenn wir sie so nennen dürfen, mußten ja die Urgemeinde dazu anspornen, immer wieder neu die Gegenwart des Herrn zu erleben, wenn auch nicht auf so handgreifliche Weise, wie es während jener „vierzig Tage“ nach Ostern geschehen war.

Dann besteht aber keinerlei Grund zu bestreiten, daß schon die Urgemeinde Jesus die Bezeichnung „Herr“ verliehen hat. Er wurde als der unsichtbare Herr angesehen, der seine Kirche regiert und der im Gottesdienst, „wo zwei oder drei in seinem Namen zusammen sind“, inmitten der versammelten Brüder erscheint, obwohl er gleichzeitig zur Rechten Gottes sitzt und über die Welt herrscht.

BOUSSETS These erweist sich aber, wie schon angedeutet, noch von einer andern Erwägung aus als unhaltbar, die philologischer Art ist. Die älteste liturgische Formel, die wir kennen, enthält nämlich den Titel „Kyrios“ in seiner aramäischen Form. Es handelt sich um das uralte Gemeindegebet „*Maranatha*“. Im Neuen Testament finden wir diese Formel am Ende des 1. Korintherbriefs (1. Kor. 16, 22). Die Tatsache, daß der Apostel in einem griechisch geschriebenen Brief, der an eine griechisch sprechende Gemeinde geht, diese Formel in ihrer aramäischen Urform bewahrt hat, beweist ihr hohes Alter. Sie muß Paulus von der ältesten Urgemeinde her überkommen sein. Es sind gerade die ganz alten charakteristischen Gebete der ersten Gemeinde, die der Apostel in seinen griechischen Briefen auf Aramäisch erhalten hat. Das andere Gebet, das er sogar zweimal ebenfalls aramäisch zitiert, und zwar in einem theologischen Abschnitt über das Beten, ist das Vatergebet „*Abba*“

¹) Siehe besonders O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst*, 4. Aufl. 1962, S. 11 ff.

(Röm. 8, 15; Gal. 4, 6). Wahrscheinlich ist damit der Anfang des Vaterunsers gemeint¹⁾.

Die Formel „Maranatha“ steht am Schluß des 1. Korintherbriefs in einem auch sonst ganz liturgischen Zusammenhang. Sie ist hier in griechische Buchstaben umgeschrieben. In hebräischer Schrift stellt sie sich folgendermaßen dar: מרננתה. Was bedeutet sie? Zunächst einmal ist soviel sicher, daß sie das aramäische „mar“ enthält, und dieses bedeutet „Herr“. Wir hatten bisher nur festgestellt, daß es als Höflichkeitsanrede Verwendung findet. Daß dies aber hier nicht der Fall sein kann, zeigt der Rahmen, in dem dieser Ruf gebraucht wird. Bevor wir also feststellen können, welcher Sinn hier dem Wort „Herr“ zukommt, müssen wir zuerst untersuchen, in welchem Rahmen die aramäische Formel gesprochen wurde. Vorher aber fragen wir noch nach dem zweiten Element, das in dem Ausdruck enthalten ist.

Es handelt sich um eine Verbalform des aramäischen Verbuns מרנ, das „kommen“ bedeutet. Eine Schwierigkeit liegt aber hier deshalb vor, weil sich zwei verschiedene Bedeutungen ergeben, je nachdem man die Formel zerlegt. Auf zweierlei Weise kann man die Trennung vornehmen:

Entweder: „maran atha“: מרנ תנה
oder „marana tha“: מרנ תנה

Im ersten Fall haben wir es mit der 3. Person im Indikativ zu tun, und es ist zu übersetzen: „Unser Herr kommt“²⁾. Im zweiten Fall dagegen handelt es sich um den Imperativ, und es ist zu übersetzen: „Unser Herr, komm!“ Im ersten Fall hätten wir ein *Bekennntnis* vor uns, im zweiten ein *Gebet*. Grammatikalisch und sachlich bestehen beide Möglichkeiten³⁾. In beiden Fällen gehört der Ruf jedenfalls in einen liturgischen Rahmen.

Immerhin erscheint mir die zweite Möglichkeit als die wahrscheinlichere. Schon *a priori* ist es eher verständlich, daß sich eine *Gebetsformel* in der Urform erhalten hat, als eine liturgische *Aussage*; bei einer solchen hätte die Übersetzung näher gelegen. In der Tat stellen wir im Neuen Testament fest, daß die verhältnismäßig zahlreichen Bekenntnisformeln ausnahmslos ins Griechische übersetzt worden sind. Dagegen haben wir vorhin erwähnt, daß, abgesehen von unserer Formel, gerade eine charakteristische *Gebetsanrede* von Paulus ebenfalls aramäisch beibehalten worden ist: die Anrede „abba“, Vater.

¹⁾ u. zw. mit der einfachen Anrede, die wir in der Lukasfassung finden (Lk. 11, 2).

²⁾ Siehe E. HOMMEL, Maran atha (ZNW 15/1914, S. 317ff.); E. PETERSON, Εἰς θεός, 1926, S. 130f.

³⁾ Auf diesen Schluß beschränkt sich vorsichtig K. G. KUHN in seinem Artikel Μαριανθά (ThWNT Bd. 4, S. 470ff.).

Dazu kommt aber nun ein weiteres Argument, das ausschlaggebend sein dürfte. In der Johannesapokalypse, die ja überhaupt sehr viel altes liturgisches Gut enthält, findet sich ganz am Ende, im vorletzten Vers des letzten Kapitels, wohl sicher die griechische Übersetzung dieser alten Formel, aus der wir entnehmen können, wie der Verfasser dieses Buches sie aufgefaßt hat¹). Sie lautet hier (Apk. 22, 20): ἔρχου κύριε. Der Verfasser hat sie also eindeutig als Imperativ, als Gebet, verstanden.

Ein weiteres Argument ist dem noch hinzuzufügen. In ihrer aramäischen Form findet sich die Formel auch in der ältesten Liturgiensammlung, die wir besitzen: in der *Didache* (Kap. 10, 6). Sie beschließt hier ein eucharistisches Gebet²). Offenbar ist sie also auch vom Sammler dieser liturgischen Stücke als Gebet aufgefaßt worden. Obwohl er das voranstehende Gebet in griechischer Form wiedergibt, hat er doch auch hier für diesen Gebetsruf die aramäische Form beibehalten. Anscheinend ist lange noch die Erinnerung daran wach geblieben, daß diesem Gebet eine besondere Würde zukommt, weil es wohl von den ersten Christen in der Muttergemeinde zu Jerusalem gesprochen worden ist, von derselben Jüngergemeinde also, der der Herr erschienen war. Man sprach es daher nur mit der größten Ehrfurcht und vermied, ihm eine andere Form zu geben als die, welche es bei jenen Urchristen besessen hatte. Jedenfalls weist auch dieser Zusammenhang darauf hin, daß es sich eher um ein *Gebet* handelt.

H. LIETZMANN hat wohl recht, wenn er in Did. 10, 6 die Formel „Maranatha“ in eine Abendmahlsliturgie in *Dialogform* eingebettet sieht:

Der Vorsteher: Es komme die Gnade und vergehe diese Welt!

Die Gemeinde: Hosanna dem Sohne Davids!

Der Vorsteher: Ist jemand heilig, so komme er herzu; ist er es nicht, so tue er Buße!

Maranatha!

Die Gemeinde: Amen³).

Gewiß hat LIETZMANN auch recht, wenn er in den Grußformeln der paulinischen Briefe Stücke aus der ältesten Abendmahlsliturgie verwertet sieht, da der Apostel weiß, daß seine Briefe in gottesdienstlicher Versammlung beim Brotbrechen verlesen werden. So ist wohl gerade auch der kurze Abschnitt am Ende des 1. Korintherbriefs, wo uns „Maranatha“ begegnet, als Teil einer Did. 10, 6 analogen Abendmahlsliturgie zu verstehen:

¹) Er hat sie vielleicht deshalb geglaubt übersetzen zu müssen, weil sein ganzes Buch mehr oder weniger eine Übersetzung aus dem Aramäischen darstellt. Wenn man alles übersetzt, so vergißt man gewöhnlich, daß es einzelne Stücke gibt, die besser in der Originalsprache beibehalten werden sollten, wie dies beim Apostel Paulus in der Tat geschehen ist.

²) „ἔλθέτω χάρις (die koptische Übersetzung liest hier ὁ κύριος, was vielleicht ursprünglich ist), καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος / ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαυὶδ / εἰ τις ἄγιός ἐστιν / ἔρχέσθω / εἰ τις οὐκ ἔστι / μετανοεῖτω / μαρανάθα ἀμήν.

³) Siehe H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 1926, S. 237.

Wenn jemand den Herrn nicht liebt, sei er verflucht!
Maranatha!
Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch!

Was dabei besonders wichtig ist: „Maranatha“ scheint ein *eucharistisches* Gebet zu sein, und das erlaubt uns, seiner Bedeutung, und zugleich der Bedeutung des Kyriostitels für die Urgemeinde, noch einen Schritt näher zu kommen. Wenn wir diesen Gebetsruf hören, so denken wir dabei zunächst wohl an eine *eschatologische* Bitte, an die Bitte um das Kommen des Herrn am Ende der Tage. Besonders vom ersten Teil des Vaterunsers aus drängt sich dieser Sinn auf. Nun wissen wir aber, daß aller Gottesdienst im Urchristentum als eine Vorwegnahme des Reiches Gottes angesehen wurde. In der versammelten Gemeinde geschieht schon, was am Ende bleibende Wirklichkeit sein wird. Das ist das Charakteristische und Großartige am urchristlichen Gottesdienst; eine Beziehung, die allerdings in der Folgezeit verlorengehen wird. Sie betrifft in erster Linie das „Brotbrechen“, die Eucharistiefeyer. Hier erfolgt in besonders eindrücklicher Weise die Vorwegnahme des „Kommens“ Christi, oder besser gesagt: seiner Wiederkunft, wie er sie verheißen hat. Wohl wird er erst am Ende auf die Erde zurückkehren; aber er kommt auch schon jetzt in seine zum Brotbrechen versammelte Gemeinde. Er hat ja verheißen: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.“ Die Beziehung der Eucharistie der Urgemeinde zur Eschatologie entspricht übrigens vollkommen dem Sinn, den Jesus selbst bei seinem letzten Mahle mit den Jüngern dem dort vorgenommenen Akt des Austeilens von Brot und Wein beigelegt hat. Die Bezogenheit auf das Ende ist schon hier völlig deutlich, wenn er nach allen drei synoptischen Berichten bei dieser Gelegenheit auf das messianische Mahl anspielt, wo er „die Frucht des Weinstocks neu trinken wird im Reiche Gottes“. Im Abendmahlsbericht des Paulus, 1. Kor. 11, 23ff., steht zwar dieses Wort nicht; wohl aber verweist auch der Apostel auf den eschatologischen Aspekt, wenn er in V. 26 schreibt: „Denn sooft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, *bis er kommt*.“ Endlich ist hier an ein Wort der Johannesapokalypse zu erinnern, von der wir bereits gesagt haben, daß sie das für die Zukunft Verheißene teilweise schon im Gottesdienst vorweggenommen sieht und sich daher zur Beschreibung des im Grunde unbeschreibbaren Enddramas mit Vorliebe liturgischer Bilder und liturgischer Formeln bedient. Daher auch die vielen altchristlichen Hymnen in der Apokalypse. In Apk. 3, 20 ist demnach wohl zugleich an das messianische Mahl im Gottesreich und an das gottesdienstliche Mahl der Gemeinde gedacht: „Siehe, ich stehe an der Tür und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, werde ich zu ihm

hineingehen und das Mahl mit ihm halten, und er mit mir.“ Daß diese Verbindung erst auf dem Boden des Hellenismus möglich sein soll, ist eine unbewiesene Theorie. In Wirklichkeit erklärt sich das kultische Erleben der Gegenwart des Auferstandenen vollkommen aus der jüdischen Hoffnung auf die Gegenwart des Messias beim messianischen Mahle und aus der Ostererfahrung der zum Mahl versammelten palästinensischen Urgemeinde.

Wir begreifen jetzt besser, welch hohe und starke Erwartung die Urgemeinde nicht nur für die Zukunft, sondern für die unmittelbare Gegenwart in diesen inbrünstigen Ruf: „Maranatha!“, „Herr, komm!“ gelegt hat. Der Auferstandene soll wieder wie am Ostersonntag bei Tische erscheinen und die Gemeinde auf diese Weise seiner baldigen Wiederkehr versichern. Für alle, die unter dem Brotbrechen sein Kommen zu den Seinen in diesem Augenblick erfahren haben, wird die Erwartung der endgültigen Wiederkehr Christi kein leeres Wort mehr bleiben, kein Dogma, an das sie nur traditionshalber glauben; sie haben es ja alle selbst erlebt, daß der Herr auf die Erde herniedersteigen kann, und sie erleben es weiter, jedesmal wenn sie sich versammeln und miteinander inbrünstig um das Kommen des Auferstandenen bitten. Sie wissen, daß in gleicher Weise der Herr auf Erden erscheinen wird, wenn er einst zur Vollendung aller Dinge kommt.

So verstehen wir durchaus, daß dieses älteste Gebet „Maranatha“ für die, die es sprachen, zugleich beides bedeutet hat: „Herr, komme am Ende, zur Aufrichtung deines Reiches!“, und „Komme schon jetzt, während wir hier zum Mahl versammelt sind!“ Die Unterscheidung zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Vorwegnahme und endgültigem Kommen, die wir hier theologisch-theoretisch durchführen, mag den zum Gottesdienst Versammelten kaum zum Bewußtsein gekommen sein. Vielmehr war für sie wohl beides so eng miteinander verbunden, daß sie wirklich im Erlebnis der kultischen Gegenwart Christi zugleich seine endgültige Wiederkehr sozusagen im voraus erlebten. Wenn wir von der urchristlichen Eschatologie sprechen, sollten wir viel mehr, als dies zu geschehen pflegt, daran denken, daß die Urgemeinde die „Eschatologie“ nicht nur *erwartete*, sondern schon *erlebte*, und zwar in ihren eucharistischen Mahlzeiten. Christlicher Gottesdienst ist ja Gottesdienst im $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (Joh. 4, 23), diesem endzeitlichen Element. Daher die Geisteswirkung der *Glossolalie*, die ja schon „Sprache der Engel“ ist (1. Kor. 13, 1)!

Im Lichte dieses Erlebens des Kommens Christi in seine Gemeinde wird es auch besser verständlich, daß Christus zugleich als *Herr seiner Kirche* und als *Herr über die Welt* aufgefaßt werden konnte. Wir werden nachher von dieser merkwürdigen, für die Kyriosvorstellung des Ur-

christentums so charakteristischen Paradoxie zu sprechen haben, daß Christus zugleich der Herr dieser kleinen Gemeinde ist, die seinen Leib auf Erden darstellt, und anderseits gerade von hier aus seine Herrschaft über die ganze Welt ausübt. Wir begreifen dies, wenn wir bedenken, daß eben die Herrschaft Christi bereits jetzt bei jeder Mahlfeier der kleinen Gemeinde erlebt wird. So erscheint wirklich die Gemeinde als das *Zentrum der Weltherrschaft Christi*. Das typische Nebeneinander von Gottesdienst und zukünftigem Reich Gottes im gesamten Denken des Urchristentums beweist, daß das alte Gebet „Maranatha“ tatsächlich auch beides zugleich meint: die jetzige Gegenwart Christi, und seine Wiederkunft.

Damit sind aber nun Folgen für die Auffassung des Begriffs „mar“, Herr, in dieser Formel verbunden. Wir haben gesehen, daß das Wort im Neuen Testament in der Übersetzung „Kyrios“ mehr oder weniger farblos gebraucht sein kann, oder daß es den Rabbi in der Anrede bezeichnet. Nach allem, was wir inzwischen über „Maranatha“ und seinen „Sitz im Leben der Urgemeinde“ festgestellt haben, ist jedoch eine solche Verwendung in diesem Gebet ausgeschlossen. Hier muß „mar“ jenem Sinn schon ganz nahekommen, der in der Formel „Kyrios Christos“ vorliegt; es muß soviel bedeuten wie „göttlicher Herrscher“. *Er* ist es, der beim Brotbrechen in die versammelte Gemeinde kommt, der gleiche Herr, der am Ende zur Vollendung aller Dinge wiederkehren wird, und der schon jetzt — allerdings unsichtbar — herrscht.

Wir hatten gesehen, daß die Bedeutung von „mar“ wie die von „Adon“ und „Kyrios“ entwicklungsfähig ist und immer nur im Zusammenhang mit dem Kontext bestimmt werden kann, in dem das Wort jeweils erscheint. Deshalb mußten wir zunächst den Umweg über die Feststellung des Gebrauchs von „Maranatha“ im urchristlichen Gottesdienst wählen. Es ist ganz und gar unmöglich, daß in dieser Formel das Wort „mar“ bloße Höflichkeitsanrede sei oder nichts weiter bedeuten solle als „rabbi“. Mit Recht weist A. E. RAWLINSON¹⁾ auf die Unmöglichkeit der Übersetzung von „Maranatha“ durch „Lehrer, komm!“ hin. Daß Christus von der Urgemeinde noch nicht im Gottesdienst angerufen worden sei, ist eine Behauptung, die nicht nur durch nichts bewiesen wird, sondern gegen die alles spricht, *vor allem aber die aramäische Form des liturgischen Rufes „Maranatha“ selber*.

Mit Recht hat man diese daher die „Achillesferse“ der ganzen BOUSSETschen These genannt²⁾. BOUSSET und BULTMANN, der ihm bis in die Einzelheiten folgt, können schlechterdings nicht befriedigend erklären,

¹⁾ The New Testament Doctrine of the Christ, 1926 (Neudr. 1949), S. 239f.

²⁾ A. E. RAWLINSON, op. cit. S. 235.

wieso dieses Gebet in aramäischer Form sogar auf hellenistischem Boden verwendet wird. Die gleiche Verlegenheit, in der sich hier schon BOUSSET befindet, spürt man auch in BULTMANN'S Theologie des Neuen Testaments. Wie unbequem der aramäische Wortlaut dieser Formel für BOUSSET'S These ist, zeigt sich schon an der Tatsache, daß er anfangs in der ersten Auflage seines „Kyrios Christos“ (1913) eine reichlich gekünstelte Erklärung für ihre aramäische Form zu geben versucht hat, die im Einklang zu seiner These vom rein hellenistischen Ursprung des Christuskultes stehen konnte, daß er sie dann aber, wahrscheinlich selbst nicht ganz von ihrer Richtigkeit überzeugt, in seiner späteren Schrift „Jesus der Herr“ (1916) fallen ließ und durch eine andere, noch unwahrscheinlichere ersetzte, und daß er schließlich in der 2. Aufl. des „Kyrios Christos“ doch wieder zu jener ersten zurückgekehrt ist. BULTMANN dagegen, offenbar seinerseits unbefriedigt von dieser Lösung, adoptiert in seiner Theologie des Neuen Testaments jenen anderen, im Jahre 1916 von BOUSSET gemachten Vorschlag, den dieser selbst später nicht mehr hatte geglaubt aufrechterhalten zu können! Dieses Schwanken ist vielsagend und zeigt von vornherein, daß es nicht gelungen ist, die aramäische Formel „Maranatha“ anders aufzufassen, als sich dies natürlicherweise nahelegt, wenn man nicht von einer vorgefaßten Meinung ausgeht: sie ist Ausdruck der kultischen Verehrung Christi *durch die aramäisch sprechende Urgemeinde*.

In jener ersten Erklärung BOUSSET'S von 1913, zu der er 1921 zurückgekehrt ist, versucht er dieser unausweichlichen Folgerung folgendermaßen zu entgehen: es sei nicht bewiesen, daß die Formel wegen ihrer aramäischen Form palästinensischen Ursprungs sein müsse. Man könne vielmehr mit der Möglichkeit rechnen, daß sie in dem zweisprachigen Gebiet von Antiochien, Damaskus und Tarsus, also letzten Endes doch in der hellenistischen Sphäre, entstanden sei¹⁾. Nicht ohne Grund hatte BOUSSET diese Erklärung zwischen- durch wieder aufgegeben, und nicht ohne Grund kann BULTMANN sich ihr nicht anschließen; denn sie ist wirklich nicht stichhaltig. Eine aramäische Formel, die aus dem zweisprachigen Gebiet stammen würde, hätte sich doch wohl kaum in der Weise behauptet, daß sie, ohne übersetzt zu werden, sogar innerhalb *griechischer* Texte auf aramäisch erhalten geblieben ist. Wenn sie mit solcher Pietät behandelt wurde, so erklärt sich dies doch wohl nur aus der Erinnerung daran, daß sie ihren Ursprung in der Urgemeinde von Jerusalem hat, so wie man etwa die aramäische Form der Worte „abba“, „talita kumi“, „eli, eli, lama sabachtani“ respektiert hat, weil man wußte, daß sie so von Jesus gesprochen worden sind.

Wie wenig überzeugt BOUSSET selber auch noch 1921 von der Richtigkeit dieser seiner wiederaufgenommenen Erklärung war, beweist seine an dieser Stelle befindliche Bemerkung: da alle anderen Argumente gegen den palästinensischen Ursprung des Kyriostitels sprächen, müsse man auch den Ursprung des „Maranatha“ außerhalb Palästinas suchen. Das ist nun freilich eine klare *petitio principii*.

¹⁾ Kyrios Christos, 2. Aufl. 1921, S. 84.

Jener andere Erklärungsversuch BOUSSETS, an dem er selbst wegen seiner Unwahrscheinlichkeit nicht festgehalten hat und den BULTMANN nun merkwürdigerweise (übrigens ohne ihn zu begründen) wieder aufnimmt¹⁾, schwebt völlig in der Luft: „Maranatha“ sei eine Schwurformel, die sich an Gott richte. Von Christus sei hier ursprünglich gar nicht die Rede!

In Wirklichkeit bildet „Maranatha“ den Übergang vom palästinensischen zum hellenistischen Glauben an Christus den Herrn. Die Behauptung BOUSSETS und BULTMANNS, es bestehe hier ein völliger Bruch zwischen der palästinensischen Urgemeinde und dem hellenistischen Christentum, ist eine bloße Konstruktion, die weder den aus der Urgemeinde überlieferten Elementen gerecht wird, noch die Entstehung des hellenistischen Glaubens an den Kyrios Christos erklären kann. Denn es ist doch deutlich, daß Paulus überall, wo er das Bekenntnis „Kyrios Christos“ erwähnt, auf eine *alte Überlieferung* zurückgreift und deren Kenntnis als Grundlage aller Christusverkündigung voraussetzt.

Freilich hat nun auf dem Boden des Hellenismus der heidnische Gebrauch des Kyriosnamens, seine Beziehung zum Herrscherkult und vor allem auch seine Verwendung als Gottesname in der LXX dazu beigetragen, daß die Bezeichnung „Kyrios“ geradezu zum *Titel* für Christus wurde. Aber diese Entwicklung wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die Urgemeinde schon Christus als den *Herrn* angerufen hätte. Der Kyriostitel geht auf das gottesdienstliche Erleben zurück — darin hat BOUSSET recht —, aber auf das gottesdienstliche Erleben der *Urgemeinde*.

Mit E. LOHMEYER speziell nur an Galiläa als Ort der Entstehung des Kyriosnamens für Jesus zu denken (vgl. Galiläa und Jerusalem, 1936, S. 17. 24), liegt keinerlei Anlaß vor.

Aus der gottesdienstlichen Anrufung des Herrn hat sich das *persönliche* Gebet an Christus entwickelt. Wir begegnen ihm bei Paulus, der in entscheidenden Momenten den Herrn Christus direkt anruft (2. Kor. 12, 8; 1. Thess. 3, 12; 2. Thess. 3, 2 ff.). Daneben steht die „Anrufung“ seines Namens bei an Gott gerichteten Gebeten, die „durch Christus“ vor den Vater gebracht werden. Das stellen wir besonders im Johannes-evangelium fest (Joh. 14, 13; 15, 16; 16, 24 ff.), aber auch Paulus betet zu Gott „durch Christus“ (Röm. 1, 8; 7, 25; 2. Kor. 1, 20; Kol. 3, 17), und gerade dieses Nebeneinander ist christologisch wichtig. Die theologische Vorstellung des Betens „durch Christus“ setzt doch voraus, daß man schon vorher auch direkt *zu* Christus gebetet hat.

*

¹⁾ R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, S. 54.

Wir haben gesehen, daß „Maranatha“ wohl als Gebet, nicht als Bekenntnis zu interpretieren ist. Das *Bekenntnis* „Kyrios Christos“ ist demnach erst aus dem Gebet entstanden, und zwar in engstem Zusammenhang mit ihm. Im Urchristentum besteht noch kein scharfer Unterschied zwischen Gebet und Bekenntnis; jedes Bekenntnis ist ja zugleich ein Gebet, und das „Anrufen“ des Kyrios (ἐπικαλεῖσθαι) schließt gewiß auch das Beten zum Kyrios mit ein. Da das Gebet „Maranatha“ auf die palästinensische Gemeinde zurückgeht, darf das gleiche vom Bekenntnis angenommen werden, obwohl auch hier zuzugeben ist, daß erst auf hellenistischem Boden dieses Bekenntnis seine ganze Bedeutung als Gegenstück zum Bekenntnis zu den heidnischen Kyrioi, und besonders zum *Kyrios Kaisar*, erlangt hat. Wenn für den Christushymnus Phil. 2, 6 ff. mit LOHMEYER und anderen eine aramäische Grundlage anzunehmen ist, so haben wir dort eine Bestätigung für den aramäischen Ursprung auch des Bekenntnisses, da ja dieser ganze Hymnus in dem Bekenntnis zum „Kyrios Jesus“ gipfelt.

Die Tatsache, daß die Bekenntnisformel nicht wie die Gebetsformel aramäisch erhalten geblieben, sondern ins Griechische übersetzt worden ist, hängt zunächst wohl damit zusammen, daß dem Gebet eine höhere Würde zuerkannt wird als dem Bekenntnis. Ferner aber kommt besonders der Gegensatz zu den heidnischen Kyrioi und dem Kyrios Kaisar in Betracht. Gerade um diesen Gegensatz möglichst scharf hervortreten zu lassen, war hier die Übersetzung ins Griechische durchaus angezeigt, und es lag kein Grund vor, die aramäische Urform beizubehalten, da diese den für dieses Bekenntnis so wichtigen Gegensatz nicht in Erscheinung hätte treten lassen.

Das Bekenntnis „Kyrios Jesus“ gehört wohl zu den ältesten Bekenntnissen, die wir überhaupt besitzen. In seiner kurzen Form drückt es den gesamten Christenglauben der Urgemeinde in dem einen Wort „Kyrios“ aus. Freilich wird mit dieser Bezeichnung primär nur auf die *gegenwärtige* Funktion Jesu hingewiesen. Aber von hier aus kann doch sowohl nach rückwärts wie nach vorwärts das *ganze* Werk Christi als miteingeschlossen betrachtet werden: sein Sühnewerk, wie auch seine Wiederkunft in der Herrlichkeit. Alles jedoch ist hier im Lichte der triumphierenden Gewißheit gesehen, daß schon *jetzt*, in der Gegenwart, Christus die Herrschaft ausübt — wenn auch unsichtbar, und so, daß nur die Glaubenden es wissen, während die Heiden noch meinen, es gäbe einen anderen Kyrios, der die Welt beherrsche.

In Act. 2, 36 lesen wir: „Gott hat ihn zum Herrn und Christus gemacht, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt“¹⁾. Hier ist deutlich ge-

¹⁾ So wird er auch Phil. 2, 9 ff. (siehe unten S. 224) zum Kyrios *gemacht*.

sagt, daß die Kyriowswürde Jesus nach seiner Auferstehung zusammen mit der Messiaswürde verliehen worden ist. *Jetzt erst* kann Jesus auch als „Messias“ bezeichnet werden. Denn jetzt ist ihm ja tatsächlich eine *Herrschaft* übertragen. Der Kyriostitel steht hier wohl nicht ohne Absicht *vor* dem Christustitel. Denn nur im Sinne der unsichtbaren Kyrioherrschaft Jesu können nun auch die Messiaskönig-Vorstellungen Anwendung auf ihn finden.

Die eigentliche theologische Begründung der gegenwärtigen Herrschaft Christi hat *Paulus* gegeben. Was zunächst die Bekenntnisformel selbst betrifft, so kommen vor allem drei Stellen in Betracht: Röm. 10, 9; Phil. 2, 9 und 1. Kor. 12, 3. Der *Sache* nach werden aber weiterhin alle Stellen heranzuziehen sein, die von Jesu Erhöhung oder von der Besiegung und Beherrschung der Mächte durch ihn sprechen. Wir beginnen jedoch mit den drei Stellen, die das Bekenntnis zum „Kyrios Jesus“ selbst zum Gegenstand haben.

Sie beweisen zunächst, daß Paulus nicht etwa der Schöpfer dieses Gedankens ist, sondern daß er die Bekenntnisformel samt den daran geknüpften Vorstellungen schon von der Urgemeinde übernommen hat, daß mithin auch *sein* Kyriosglaube letzten Endes im gottesdienstlichen Erleben des Herrn seine Wurzel hat. Dies wird besonders deutlich an der ersten der genannten Stellen, Röm. 10, 9: „Wenn du mit deinem Munde bekennt, Jesus ist der Herr, und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden.“ Hier sind „Bekennen mit dem Munde“ und „Glauben mit dem Herzen“ ausdrücklich miteinander verbunden. Es ist besonders aufschlußreich, daß als das „Bekenntnis mit dem Munde“ ganz selbstverständlich dieses eine Bekenntnis zitiert wird: „Jesus ist Kyrios“. Es kann kein Zweifel sein, daß es an dieser Stelle *das* Bekenntnis schlechthin, das „Urbekenntnis“ ist, welches alle anderen in sich schließt. Wo vom „Bekennen“ im weitesten Sinne die Rede ist, drängt sich dem Paulus diese Formel auf. Sie muß demnach fraglos schon vor ihm in allgemeinem liturgischen Gebrauch gestanden haben.

Von dem Text Phil. 2, 6ff. haben wir im Kapitel über den Menschensohn eingehend gesprochen. Wir haben dort auch bereits darauf hingewiesen, daß der ganze Hymnus in dem einen Bekenntnis gipfelt, das von allen Wesen im Himmel, auf der Erde und unter der Erde gesprochen wird: „Jesus Christus ist der Kyrios.“ Die kurze Urformel wird also in diesen Versen sozusagen christologisch entfaltet, indem der Verfasser das gesamte Christusgeschehen rückschauend in diesem Lichte der *κυριότης* Jesu überblickt — vom Uranfang an, da Jesus noch „in Gestalt Gottes“ in der Präexistenz war. Das ganze Stück ist im Hinblick auf den Kyriostitel verfaßt worden, obwohl, wie wir gesehen haben,

die beiden anderen fundamentalen Titel „Menschensohn“ und „Gottesknecht“ mit hineinverarbeitet sind. Das, worauf es vor allem ankommt, ist die Tatsache, daß Gott Jesus „mehr als erhöht“ hat.

Wir haben festgestellt, daß dieses ὑπερῦψωσεν nicht nur eine rhetorische Formel darstellt, sondern daß die Vorsilbe ὑπέρ, „über“, hier in ihrem Vollsinn zu verstehen ist. Christus war schon im Uranfang „in Gottes Gestalt“; weil er aber die Gottgleichheit nicht im Ungehorsam an sich gerissen hat, darum wird sie ihm nun als Funktion auf Grund seines Gehorsams bis zum Kreuzestod von Gott verliehen. Er wird *zum Kyrios gemacht* (Act. 2, 36). Diese Erhöhung zur Gottgleichheit äußert sich darin, daß Gott ihm nunmehr den Namen schenkt, der über alle Namen ist, und das ist eben der des *Kyrios*. Warum ist die Bezeichnung „Kyrios“ ein Name, der nicht überboten werden kann? Es ist der Name Gottes selber, denn *Kyrios* stellt ja die griechische Übersetzung des hebräischen „Adonaj“ dar. Hier ist ganz eindeutig an das hebräische Äquivalent des Kyriostitels zu denken, und ich verstehe nicht, wie BOUSSET und mit ihm viele andere, vor allem auch W. FÖRSTER¹⁾, der im übrigen BOUSSETS These bekämpft, diese Ableitung einfach beiseite schieben können. Die Verleihung des Gottesnamens betrifft jedoch nicht nur den Namen als solchen, sondern wir müssen hier daran denken, daß im Judentum wie in allen antiken Religionen der Name gleichzeitig eine *Macht* bedeutet. Wenn nun gesagt wird, daß Gott auf Jesus seinen eigenen Namen überträgt, so heißt dies, daß er ihm seine ganze Herrschaft übergibt. Daß dieser Gedanke mit der allgemeinen urchristlichen Vorstellung von der Erhöhung Jesu gegeben ist, werden wir nachher sehen, wenn wir den Begriff der Herrschaft Christi im Zusammenhang mit den Stellen erörtern werden, die nicht direkt den Titel *Kyrios*, wohl aber in irgendeiner Form den Gedanken der Herrschaft Christi enthalten.

Insbesondere zeigt sich die Herrschaft, die dem nunmehr gottgleichen *Kyrios Jesus* verliehen ist, in der Tatsache, daß auch alle unsichtbaren Mächte der Schöpfung ihm untertan sind, daß wirklich „jedes Knie derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, sich vor ihm beugt, und jede Zunge bekennt: Jesus Christus ist der Herr.“ Wo im Neuen Testament Christus mit Gott geradezu gleichgesetzt wird, da geschieht es von diesem Gedanken aus.

Unter dem Gesichtswinkel dieser Überzeugung, daß Christus jetzt schlechthin „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ gegeben ist, wird nun rückblickend auch das ganze bisherige Christusgeschehen betrachtet. In Phil. 2, 6ff. geschieht dies in der Weise, daß gezeigt wird, wie sich diese endgültige *Kyriosherrschaft* Jesu von Anfang an durch den Ge-

¹⁾ Herr ist Jesus, 1924, S. 122; sehr entschieden auch L. CERFAUX, La théologie de St. Paul, 1951, S. 347 und 358.

horsam des Ebenbildes Gottes vorbereitet hat. Wir werden sehen, daß an andern Stellen des Neuen Testaments vom Glauben an die gegenwärtige Herrschaft Christi aus aber noch eine andere Linie in die Präexistenz Jesu zurück gezogen wird. Dafür kommen alle die Stellen in Betracht, die von Christi Beteiligung an der Schöpfung, oder besser gesagt: von ihm als dem *Schöpfungsmittler* sprechen. Wir werden dies in unserm letzten Teil zu behandeln haben, wenn wir zu den Titeln kommen, die sich auf Jesu Präexistenz beziehen. Hier soll nur darauf hingewiesen werden, daß die Rückschau vom Glauben an den gegenwärtigen Herrn hier notgedrungen zur Annahme führt, daß Jesus schon von Anfang an zu dieser Herrschaft über die ganze Schöpfung bestimmt ist, und daß er daher von vornherein zur ganzen Schöpfung in engster Beziehung steht. An dieser Stelle liegt eine weitere Verbindung zur Genesiserzählung vor, die über den Menschensohngedanken hinausgeht.

Bevor wir jedoch von diesen Konsequenzen sprechen, die sich aus der *Kyrios*anschauung ergeben, und die sogar dazu führen, daß Jesus ausnahmsweise auch als „Gott“ schlechthin bezeichnet werden kann, haben wir noch die dritte paulinische Stelle zu untersuchen, an der die Bekenntnisformel „*Kyrios* ist Jesus“ vorkommt.

Hier denkt Paulus nun an die besondere Situation der hellenistischen Gemeinden, und hier hat zweifellos der Gedanke an jene anderen hellenistischen *Kyrioi*, und besonders an den *einen* andern *Kyrios*, den Gebrauch der christlichen Bekenntnisformel beeinflußt. In 1. Kor. 12, 3 lesen wir: „Daher tue ich euch kund, daß niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: verflucht ist Jesus, und daß niemand sagen kann: Herr ist Jesus, außer im heiligen Geist.“ Dieses Wort steht am Beginn von Ausführungen über die Geistesgaben; gewöhnlich bezieht man es auf die *Glossolie*. In der Tat könnte der Vers vom Zusammenhang aus so interpretiert werden. Nun ist aber das Zungenreden ein unartikuliertes Sprechen, während es sich hier um durchaus verständliche Worte handelt, sowohl beim Verfluchen, als auch beim Bekennen Christi. Die Situation gleicht der von Röm. 8. Dort soll bewiesen werden, daß in allem Beten der Geist selber spricht. Dabei ist zwar *auch* an jene extreme Form des Redens im heiligen Geist gedacht, in der es zum Zungenreden kommt; aber darüber hinaus wird an jener Stelle doch gerade *alles* Beten, auch das in verständlichen Worten formulierte, als geistgewirkt erwiesen. In 1. Kor. 12, 3 ist nicht vom Beten, sondern vom Bekennen die Rede. In ganz analoger Weise wird das Bekennen hier als eine unmittelbare Wirkung des Geistes hingestellt. Obgleich auch wieder der Gedanke an jene direkte Geistesprache, die *Glossolie*, im Hintergrund stehen mag, so ist doch an *alles* Bekennen gedacht, vor allem offenbar an das in sehr verständlichen Worten formulierte Ur-

bekenntnis „Kyrios ist Jesus“ und an sein negatives Gegenstück „Verflucht sei Jesus“. Beides wird hier mit dem Geist in Verbindung gebracht; das erste als Beweis der Geisteswirkung, das zweite als Beweis für ihr Fehlen.

Ich glaube nun, daß hier nicht in erster Linie an Glossolie, sondern an den *Kaiserkult* und die *Verfolgung* um des Kyrios-Christos-Bekenntnisses willen gedacht ist. Es liegt nämlich sehr wahrscheinlich der Hinweis auf ein Jesuswort vor, in welchem den Jüngern die Inspiration durch den heiligen Geist gerade für den Augenblick verheißen wird, wo sie in Verfolgungszeiten vor ihren Richtern stehen werden, und wo es zu bekennen gilt (Mt. 10, 17 ff.): „Sie werden euch an die Gerichte ausliefern, und in ihren Synagogen werden sie euch geißeln. Und auch vor Statthalter und Könige werdet ihr um meinetwillen geführt werden, ihnen und den Heiden zum Zeugnis. Wenn sie euch aber überliefern, so sorget euch nicht darum, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die reden, sondern der Geist eures Vaters ist's, der in euch redet.“

Mit dieser Stelle müssen wir ferner die Beschreibung zusammennehmen, die der Brief des Statthalters PLINIUS an den Kaiser TRAJAN von der Prozedur gibt, die man den angeklagten Christen gegenüber anwandte. Wir erfahren dort, daß es zum Abschwören nicht genügte, „Kyrios Kaiser“ zu sagen und dem Kaiserbild Opfer darzubringen, sondern daß die angeklagten Christen außerdem Christus verfluchen mußten, um den Beweis zu liefern, daß die Darbringung des Opfers für den Kaiser aufrichtig war. Eben dies ist auch im *Martyrium Polykarp's* vorausgesetzt, wenn dort der römische Beamte zu Polykarp sagt: „Was ist denn Schlimmes dabei, zu sagen ‚Kyrios Kaiser‘ und das damit Zusammenhängende zu tun?“ Mit letzterem ist wohl gerade die verlangte Verfluchung Christi gemeint. Obwohl es sich in beiden Dokumenten um Zeugnisse aus dem 2. Jh. handelt, haben wir keinen Grund zu der Annahme, daß die Prozedur im 1. Jh., wo der Kaiserkult ebenso blühte, eine wesentlich andere gewesen sei. In der Tat verklagen die Juden in Thessalonich den Apostel Paulus und seine Anhänger folgendermaßen (Act. 17, 7): „Diese alle handeln gegen die Verordnungen des Kaisers, indem sie sagen, ein anderer sei König, nämlich Jesus.“

Wenn wir an diese Situation denken, so fällt von der Verheißung Jesu aus ein besonderes Licht auf die Stelle 1. Kor. 12, 3. Die Christen, die vor den heidnischen Gerichten schwach geworden waren, die dem Kaiser geopfert und Christus verflucht hatten, mochten wohl nachher sich ihren Brüdern gegenüber mit der Berufung auf jenes Jesuswort (Mt. 10, 17 ff.) entschuldigt haben, indem sie behaupteten, der heilige Geist, der ja

nach der Verheißung im Augenblick des Verhörs durch sie gesprochen habe, habe sie veranlaßt zu sagen: „Verflucht sei Jesus!“. Solche Leute wird Paulus im Auge gehabt haben, als er die Korinther daran erinnerte, daß in Wirklichkeit der heilige Geist, der den Verfolgten beisteht, nur dort am Werke ist, wo das Bekenntnis „Kyrios Jesus“ gesprochen werde. Wer in jener Situation Christus verfluche, der beweiße damit, daß er den verheißenen Geist eben nicht habe.

Wir sehen also, wie offenbar schon recht früh das Bekenntnis „Kyrios Jesus“ für die Christen außerhalb Palästinas besondere Bedeutung vor allem *in der Verfolgung* erlangt hat. Obwohl der Gedanke der „Herrschaft“ Jesu schon vorher im Zusammenhang mit dem Glauben an die Erhöhung Christi und sein Erscheinen in der Gemeinde gegeben war, hat er sich doch in besonderer Weise konkretisiert durch den Gegensatz zum *Kaiserkult*. Hier sollte ein Wesen als Kyrios angebetet werden, dessen Herrschaft über die damalige Welt allen sichtbar war und sozusagen mit Händen gegriffen werden konnte¹). Dies mußte naturgemäß dazu beitragen, daß auch der Gedanke der gegenwärtigen Herrschaft Jesu, des einzigen wahren Herrschers, lebendigere Formen annahm. Der Staat konnte einfach nicht verstehen, warum die Christen an diesem Punkt so starrköpfig waren — „was ist denn schon Schlimmes dabei, zu sagen: Kyrios Kaiser?“ (*Mart. Polyc.* 8, 2); die Christen aber gingen lieber in den Tod, als daß sie hierin nachgaben. Denn das Bekenntnis „Kyrios Christos“ hätte ja keine Geltung mehr, wenn es noch einen andern Kyrios neben ihm gäbe. In der Johannesapokalypse, die ja voller Anspielungen auf den Kaiserkult ist, wird Christus ausdrücklich als κύριος κυρίων und „König der Könige“ bezeichnet: *Jesus* ist Kyrios, nicht der Kaiser (Apk. 17, 14)!

Daher ist der Titel βασιλεύς, „König“, eine Variante des Kyrios-titels, und es ist nicht nötig, daß wir ihm ein besonderes Kapitel widmen. Schon früher haben wir gesehen, daß der Gedanke des Messias Königs nur auf diejenige Herrschaft Anwendung finden kann, die Jesus nach seiner Auferstehung ausübt. Allerdings handelt es sich auch dabei nicht um das irdische Reich des von den Juden erwarteten Messias, sondern um ein Reich, das „nicht von dieser Welt“ ist.

Die Bezeichnung Jesu als „König der Juden“ begegnet uns in Mt. 2, 2; 27, 11. 29. 37; Mk. 15, 2. 9. 12. 18. 26; Lk. 23, 3. 37. 38; Joh. 18, 33.

¹) Über die Beziehung zwischen dem Kaiserkult und der zunächst freilich nur politischen Bezeichnung *Kyrios* für den römischen Kaiser siehe oben S. 203f. — Schon die Erinnerung daran, daß Jesus selbst von den Römern als Zelot, als Prätendent auf den Königsthron verurteilt worden ist, wie der Titulus oben am Kreuz beweist, muß im Bewußtsein der Christen die Gegenüberstellung des Κύριος Χριστός und des Κύριος Καίσαρ nahegelegt haben. Siehe O. CULLMANN, *Der Staat im NT.*, 2. Aufl. 1961, S. 31.

39; 19, 3. 14. 19ff. Als „König Israels“ erscheint Jesus Mt. 27, 42; Mk. 15, 32; Joh. 1, 49; 12, 13. Die meisten dieser Stellen beziehen sich auf die römische Anklage gegen Jesus. Die Kreuzesinschrift gibt ja im sog. „Titulus“ als Motiv seiner Verurteilung an, daß er nach dem Königtum gestrebt habe. Der Ausdruck ist also hier im politischen Sinne der Zeloten gebraucht, während die ersten Christen ihm eine dem Kyriostitel verwandte unpolitische Bedeutung beigelegt haben.

Wenn wir einen Unterschied zwischen βασιλεύς und *Kyrios* machen wollen, so könnten wir allenfalls sagen, der Königstitel betone stärker die Herrschaft Christi über seine *Kirche*, insofern diese die Nachfolge Israels antritt, und Christus das Königtum Israels zu seiner Erfüllung bringt; der Kyriostitel dagegen betone stärker die Herrschaft Jesu über das *Weltall*, über die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung.

Trotz dieses Nuancenunterschieds, den man im Prinzip zwischen der Anwendung von „Kyrios“ und der von βασιλεύς auf Jesus finden kann, stellen wir aber doch fest, daß die Ausdrücke auswechselbar sind. Denn einerseits bezieht sich auch die Herrschaft des *Kyrios* gleichzeitig auf das Königtum Jesu über Israel, und damit über seine Kirche, andererseits visiert der Königstitel zugleich seine Herrschaft über die ganze Schöpfung. So ist κύριος gleichbedeutend mit βασιλεύς an all den Stellen, wo der Gegensatz zum Anspruch des römischen Kaisers besonders hervortritt. Wenn umgekehrt Jesus in 1. Tim. 6, 15 (ähnlich wie in Apk. 17, 14) als der „König der Könige“ bezeichnet wird und als „Herr der Herren“ (βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων und κύριος τῶν κυριευόντων), so ist hier auch an die Herrschaft über das All gedacht; das gleiche gilt, wenn in 1. Kor. 15, 25 von Jesu *Königsherrschaft* die Rede ist: „Er muß als König herrschen (βασιλεύειν), bis er seine Feinde unter seine Füße gelegt hat“; auch hier denkt der Apostel an die Herrschaft Jesu über die ganze Schöpfung, über alle unsichtbaren Gewalten, mit denen die „Feinde“ identifiziert sind, die er „unter seine Füße“ legt. Endlich können wir zum Beweis der Bedeutungsgleichheit von βασιλεύς und κύριος auch darauf hinweisen, daß gerade das Matthäusevangelium, das unter den Evangelien vom ersten Kapitel an am stärksten die Würde Jesu als „König Israels“ betont, in einer Aussage über die absolute Herrschaft des auferstandenen Jesus *im Himmel und auf Erden* gipfelt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt. 28, 18). Wir werden übrigens sehen, daß das Nebeneinander von „Herrschaft über die Kirche“ und „Herrschaft über die Welt“ charakteristisch ist für den neutestamentlichen Begriff der κυριότης Jesu. Wir haben die Erklärung bereits darin gefunden, daß die ersten Christen die Herrschaft Jesu eben primär innerhalb der kleinen Gemeinde während der gottesdienstlichen Versammlungen erlebten.

W. FÖRSTER, Herr ist Jesus, 1924, S. 142, glaubt die kosmische Bedeutung der κυριότης Jesu aus dem Glauben des Urchristentums ganz ausschalten zu sollen. Es stimmt, daß in Röm. 10, 12 und Aet. 10, 36 der Ausdruck κύριος πάντων sich auf die Herrschaft über die Menschen bezieht, und daß in dem alttestamentlichen Zitat von 1. Kor. 10, 26 („Des Herrn ist die Erde“) mit dem „Herrn“ Gott gemeint sein könnte. Aber wir dürfen hier nicht nur die Stellen berücksichtigen, die den Ausdruck Kyrios enthalten, sondern müssen unsere Untersuchung auf alle jene ausdehnen, die überhaupt von der Herrschaft Jesu reden. Daß für FÖRSTER die Herrschaft Jesu über die Welt gar nicht in Betracht kommt, hängt mit seiner These zusammen, nach der im Glauben der Urgemeinde Jesus primär nur insofern der Herr ist, als er einen absoluten Herrschaftsanspruch auf uns erhebt.

*

Wir haben nun von den Stellen zu sprechen, die, ohne den Titel „Herr“ oder „König“ unmittelbar zu enthalten, den theologischen Gedanken der Herrschaft des einen Herrn zum Ausdruck bringen¹). Nur indem wir so den Rahmen erweitern, werden wir die ganze Tragweite der Kyriosbezeichnung für die neutestamentliche Christologie erfassen. Es wird sich bestätigen, daß sie sich in erster Linie auf die Funktion Jesu bezieht. Da an diesem Punkte eine weitgehende Übereinstimmung unter den Schriftstellern des Urchristentums herrscht²), können wir hier, entgegen unserem üblichen Vorgehen, für jeden Aspekt des Problems aus verschiedenen neutestamentlichen Verfassern Belegstellen heranziehen und verbinden. Dabei nimmt naturgemäß Paulus eine gewisse Vorrangstellung ein. Nur dem Johannesevangelium werden wir einen unabhängigen Abschnitt widmen, obwohl auch seine Auffassung nicht von der allgemein urchristlichen abweicht. Dieser Konsensus zeigt schon von vornherein die zentrale Bedeutung, die dem Glauben an Christi Herrschaft im Urchristentum zukommt. Unsere besondere Frage wird hier lauten: Worin besteht die genaue Funktion des erhöhten Christus, auf die der Kyriosname hinweist?

Für den Begriff der „Herrschaft Jesu“ kommen alle die zahlreichen neutestamentlichen Stellen in Betracht, die erwähnen, daß Jesus „zur Rechten Gottes sitzt“ und daß „alle Feinde ihm untertan sind“. Wie wir bereits im Kapitel über Jesus als den Hohenpriester gesehen haben, handelt es sich dabei um eine Anwendung des Psalms 110 in seiner messianischen Deutung. Man denkt gewöhnlich nicht genug daran, daß die Aussage über die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes, die schon früh ins Credo Aufnahme fand, formal auf diesen Königpsalm zurückgeht.

¹) Siehe O. CULLMANN, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, 3. Aufl. 1950.

²) Bei Lukas besteht nach H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 3. Aufl. 1959, S. 146ff., ein Unterschied. Siehe unten S. 244, Anm. 2.

Nichts zeigt besser, wie sehr der Gedanke der gegenwärtigen Herrschaft Christi im Vordergrund des urchristlichen Denkens steht, als die überaus häufigen Zitate gerade dieses Psalms, nicht nur in einzelnen Schriften, sondern im ganzen Neuen Testament. Es gibt wohl kaum eine alttestamentliche Stelle, die von allen neutestamentlichen Verfassern so oft zitiert wird wie gerade diese. Wir finden sie: Röm. 8, 34; 1. Kor. 15, 25; Kol. 3, 1; Eph. 1, 20; Hebr. 1, 3; 8, 1; 10, 13; 1. Petr. 3, 22; Act. 2, 34; 5, 31; 7, 55; Apk. 3, 21; Mt. 22, 44; 26, 64; Mk. 12, 36; 14, 62; 16, 19; Lk. 20, 42; 22, 69. Auch in den apostolischen Vätern begegnen wir ihr: 1. Klem. 36, 5 und Barn. 12, 10.

Die Aussage, Jesus habe sich in Erfüllung dieses Psalmworts „zur Rechten Gottes gesetzt“, ist nur ein anderer Ausdruck für das Urbekenntnis „Kyrios Christos“. Sie ist so geläufig geworden, daß sie auch ohne direkte Bezugnahme auf den alttestamentlichen Psalm wiederholt wird. Ja, wir finden sie in einer entwickelteren *Bekenntnisformel* sogar schon im Neuen Testament, in jenem alten Bekenntnis, das sich an der Stelle 1. Petr. 3, 22 deutlich als Formel vom Kontext abhebt: „Er ist zur Rechten Gottes, nachdem er gen Himmel gefahren ist, und die Engel, die Gewalten und Mächte ihm unterworfen worden sind¹⁾.“ Mit den „Engeln, Gewalten und Mächten“ wird implizit auf die „Feinde“ hingewiesen, von denen im Ps. 110 gesagt ist, daß sie unter die Füße des Herrn gelegt werden. Während der Psalm hier an irdische Feinde Israels denkt, haben die ersten Christen sie mit den unsichtbaren Mächten identifiziert. Gerade in *ihrer* Unterwerfung zeigt es sich, daß Christus jetzt der *einzig*e Herrscher ist, neben dem es keinen anderen mehr im Himmel und auf Erden gibt. Wenn auch diese Mächte noch existieren, so ist ihnen doch alle Macht genommen.

Die Wichtigkeit dieses Glaubens für die ersten Christen geht daraus hervor, daß gerade in den ältesten Glaubensformeln, wie wir sie schon im Neuen Testament, und dann bei den apostolischen Vätern finden, regelmäßig die Aussage wiederkehrt, daß Christus zur Rechten Gottes sitzt, und alle Mächte ihm untertan sind. Ohne die Herrschaft über diese unsichtbaren Mächte wäre Christus nicht der Kyrios, neben dem es schlechterdings keinen anderen geben kann. So lesen wir etwa in dem Bekenntnis, das in 1. Tim. 3, 16 enthalten ist: „... gesehen von den Engeln.“ Außer der oben genannten Stelle, 1. Petr. 3, 22, steht auch in dem mehrfach schon behandelten Philippertext (Phil. 2, 9f.) dieser Glaube an die Beherrschung der ἐπουράνια, ἐπίγεια und κατὰχθόνια im Hintergrund. Sie sind es hier, die das Bekenntnis zum „Kyrios“ sprechen, und deren Knie sich vor ihm beugen. Außerhalb

¹⁾ Dazu B. REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 1946, S. 198ff.

des Neuen Testaments wird die Unterwerfung der Mächte ausdrücklich in den von Ignatius von Antiochien und Polykarp zitierten Bekenntnisformeln erwähnt: Ign. Trall. 9, 1; Polyc. ep. 2, 1; bei JUSTIN, Apol. 1, 42, und noch bei IRENÄUS (Adv. haer. 1, 10, 1) stellen wir fest, daß das Bekenntnis zu Christus dem „Herrn“ ein Bekenntnis zu seiner Herrschaft über alle Gewalten der gesamten Schöpfung, der sichtbaren und der unsichtbaren, ist. Ich betone diesen Punkt, um die Bedeutung aufzuzeigen, die dieser Aussage im Glauben der ersten Christen zukommt. Alle diese ursprünglichen Bekenntnisformeln halten ja nur das Allerwichtigste von den urchristlichen Glaubensüberzeugungen fest. Wenn also in diesen kurzen Zusammenfassungen regelmäßig die Herrschaft Christi über die Mächte und Gewalten zitiert wird, so muß dies ein *ganz zentraler Glaubensartikel* sein.

Dies hängt eben mit der ständigen Glaubenserfahrung zusammen, die die ersten Christen bei ihren Gemeindeversammlungen machten, von denen wir gesprochen haben. Hier erlebten sie seine Gegenwart, seine „Herrschaft“, und es ist verständlich, daß sie nunmehr alle Dinge im Lichte dieser Herrschaft beurteilten. Alle Geschehnisse, die sich in der Welt um sie herum ereigneten, brachten sie mit dieser unsichtbaren Herrschaft zusammen, die Christus der Herr schon jetzt ausübt.

Mehrfach haben wir auf das merkwürdige Nebeneinander der Aussagen in bezug auf Christi Herrschaft über seine kleine irdische Gemeinde und über das ganze Weltall hingewiesen. Wir haben vorhin gesagt, daß die ersten Christen von der Erfahrung der Gegenwart Christi in der Gemeindeversammlung aus natürlicherweise den Glauben an seine Herrschaft über diese kleine Gemeinde mit dem Glauben an seine Herrschaft über das Weltall verbunden haben. Es handelt sich jedoch nun darum, zu sehen, wie sie *gedanklich-theologisch* diese Verbindung begründeten.

Da haben wir zunächst festzustellen, was diesen beiden „Herrschaften“ Christi, der über die Kirche und der über die Welt, gemeinsam ist. In erster Linie beziehen sie sich beide auf die gleiche *begrenzte zeitliche Periode*, und das unterscheidet sie vom „Reich Gottes“. ¹⁾ Dieses wird erst am Ende der Zeiten kommen, die Herrschaft Christi dagegen, ebenso wie die Kirche als solche, gehören der Zeit zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi an. Die Herrschaft Christi hat also, im Unterschied zum Reich Gottes, bereits begonnen: „(Gott hat uns) in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt“ (Kol. 1, 13). Alle die zitierten Texte, die vom „Sitzen Christi zur Rechten Gottes“ und von der „Unterwerfung“ seiner Feinde reden, setzen als chronologischen Ausgangspunkt die *Himmelfahrt Jesu* voraus, mit Ausnahme von Hebr. 10, 13 und 1. Kor.

¹⁾ Über die nur heilsgeschichtliche Bedeutung der Unterscheidung zwischen Vater und Sohn siehe S. 300, 336 f.

15, 25. Diese beiden Stellen nehmen die Unterwerfung der Mächte erst für das noch ausstehende Ende der Zeiten an. Dies hängt wiederum mit der allgemeinen Zeitauffassung des Neuen Testaments zusammen, nach der einerseits die Endphase schon eingeleitet ist, andererseits das Ende noch aussteht. So ist es möglich, daß nach einer Reihe von Aussagen die Besiegung der Mächte schon erfolgt ist, während sie nach diesen beiden Stellen noch erwartet wird. Um ein Bild der Johannesapokalypse zu gebrauchen, könnten wir sagen, daß jene Mächte vorläufig nur „gebunden“ sind, während sie erst am Ende definitiv besiegt werden.

Die Spannung, die mit dem Nebeneinander des „schon erfüllt“ und des „noch nicht vollendet“ gegeben ist, eine Spannung, die das ganze Neue Testament durchzieht und die neutestamentliche Situation in allem kennzeichnet, hat also zur Folge, daß etwa nach 1. Petr. 3, 22 die Unterwerfung der feindlichen Mächte bereits stattgefunden hat, während nach dem Hebräerbrief der zur Rechten Gottes sitzende Christus diese Unterwerfung noch „erwartet“ (Hebr. 10, 13). Daher kommt auch jene typische Beziehung zwischen „Unterwerfung“ und „Vernichtung“ im Hinblick auf die Mächte. Das Verbum *καταργεῖν*, das das Neue Testament mit Vorliebe an all diesen Stellen gebraucht, hat zwei Bedeutungen: „unterwerfen“ und „vernichten“. Wir finden es 2. Tim. 1, 10, wo es um den vom Gekreuzigten bereits davongetragenen Sieg über den Tod geht, andererseits in 1. Kor. 15, 26, wo gesagt ist, daß der Sieg über den Tod erst nach der Wiederkehr Christi stattfinden wird, wie auch Apk. 20, 14 erst im Zusammenhang mit den Endereignissen davon spricht, daß der Tod in den Feuerpfuhl geworfen wird. Beide Male handelt es sich um den Sieg; aber das erste Mal ist dem Tode nur „die Macht genommen“ (2. Tim. 1, 10), das zweite Mal wird er endgültig vernichtet (1. Kor. 15, 26; Apk. 20, 14); das gleiche gilt auch von den andern Mächten. Zwischen den beiden Siegen sind die Mächte der Herrschaft Christi unterworfen, aber sozusagen nur gebunden an einer Leine, die sich bald verkürzen, bald verlängern kann, so daß sie die Illusion haben können, sie seien in der Lage, sich selbst zu befreien; eine Illusion: denn in Wirklichkeit sind sie ja schon besiegt. Es bleibt dabei, daß die Entscheidung bereits gefallen ist, und daß daher der Anfang der Herrschaft Christi als schon eingeleitet vorausgesetzt wird. Christus ist Kyrios *schon jetzt*, heute, in der Gegenwart¹⁾.

Wie diese Herrschaft einen Anfang hat, so hat sie auch ein Ende. Dieses läßt sich zwar nach dem Neuen Testament nicht mit einem Datum angeben, wohl aber kann es nach einem Ereignis näher bestimmt werden, mit dem es zusammenfällt: Christi Wiederkunft. Die Herrschaft Christi hat also mit seiner Himmelfahrt begonnen und wird mit seiner Rückkehr enden. Darum betonen die zwei „weißgekleideten Männer“ in Act. 1, 10 die äußere Entsprechung der beiden Ereignisse, die die Herrschaft Christi einrahmen: „Dieser Jesus wird auf die gleiche Weise

¹⁾ Siehe zur ganzen Frage O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949; id., Der Staat im Neuen Testament, 2. Aufl. 1961, S. 68ff.

(sc. auf den Wolken) wiederkommen, wie ihr ihn habt zum Himmel fahren sehen.“

In der Apokalypse und in 1. Kor. 15, 24 erscheinen die Wiederkunft Christi und die unmittelbar darauffolgenden Ereignisse als Endpunkt der Herrschaft Christi. Nach dem letzten Kampf, den der Sohn siegreich besteht, „übergibt er die Regierung dem Vater“. In konzentrierter und endgültiger Form vereinigt hier der Schlußakt noch einmal alles, was sich schon vorher ereignet hat, auch was sich in der Gegenwart abspielt: in erster Linie den Sieg über Satan und die „Mächte“.

Die Behauptung, die Herrschaft Christi nehme bei seiner Wiederkehr ein Ende, bedarf allerdings einer leichten Korrektur, insofern diese Herrschaft, jedenfalls nach der Apokalypse, schon ein wenig in die Endzeit selbst, in den neuen Äon hineinreicht. Das wird am Begriff des „tausendjährigen Reiches“ deutlich¹⁾, das nur in der Apokalypse vorkommt, und das dort die zur Zeit jenes Endaktes vorhandene Kirche darstellt. Ich glaube nicht, daß nach der Meinung der Apokalypse dieses tausendjährige Reich mit der ganzen zwischen Himmelfahrt und Wiederkehr Christi liegenden Zeit der Kirche zu identifizieren ist, wie AUGUSTIN annimmt, der seinerseits in diesem Punkt der Interpretation des Donatisten TYCONIUS folgt. Es handelt sich vielmehr nach der Apokalypse um ein eschatologisches Reich im spezifischen Sinne, das erst in der Zukunft verwirklicht wird. Es ist sozusagen der allerletzte Abschnitt der Herrschaft Christi, der gleichzeitig schon in den neuen Äon hineinreicht. Infolgedessen darf dieses tausendjährige Reich weder mit der ganzen chronologischen Ausdehnung der Herrschaft Christi, noch mit der Kirche der Gegenwart identifiziert werden. Vielmehr ist die Herrschaft Christi der Oberbegriff, denn sie hat bereits begonnen und setzt sich in diesem Äon auf unbestimmte Zeit hinaus fort. Das tausendjährige Reich dagegen gehört zeitlich in den *Endakt* dieser Herrschaft Christi, der mit seiner Wiederkehr beginnt und so schon in den neuen Äon hineinragt. Daß diese Herrschaft Christi schon lange vorher begonnen hat, zeigt sich gleich am Anfang der Apokalypse, wo wir lesen, Christus habe die Macht über den Tod und den Aufenthalt der Toten (Apk. 1, 18), er sei der Herrscher der irdischen Könige (Apk. 1, 5). Aber auch weiter: er regiere die Völker mit eiserner Rute (Apk. 12, 5; 19, 5), und sein Name sei „König der Könige“ und „Herr der Herren“ (Apk. 19, 6).

Die *Zeit der Kirche* fällt vollkommen mit dieser *Zeit der Herrschaft Christi* zusammen, und zwar auch was die erwähnte charakteristische Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft und das Hineinragen in den neuen Äon betrifft. Auch die Kirche hat einen Anfang und ein Ende. Auch sie setzt Tod und Auferstehung Christi als Ausgangspunkt voraus. Gewiß weiß schon das Alte Testament von einer „Kirche“: dem auserwählten Gottesvolk, dann dem Rest Israels, der sich bekehrt. Aber dabei handelt es sich doch nur um eine Vorwegnahme. Denn im erfüllten Sinne gibt es Kirche erst, seitdem der heilige Geist Gemeingut aller, die

¹⁾ Zur Frage des tausendjährigen Reiches siehe neuerdings H. BIETENHARD, Das tausendjährige Reich, 2. Aufl. 1955.

zu ihr gehören, geworden ist, d. h. seit Ostern und Pfingsten. Die Zeit der Herrschaft Christi und der Kirche ist ja die Zeit des heiligen Geistes, und diesen gibt es als Gemeingut erst, seitdem Christus verherrlicht ist (Joh. 7, 39). Auch in Mt. 16, 18, wo der inkarnierte Jesus spricht, heißt es im *Futurum*: „Ich werde meine Kirche bauen (οἰκοδομήσω)“, d. h. nach Tod und Auferstehung.

Ebenso ist das *Ende der Kirche* identisch mit dem der Herrschaft Christi: es fällt wie jenes mit Christi Wiederkunft zusammen, ragt aber ebenfalls in charakteristischer Weise noch in die Endzeit hinein. So wird beim Schlußakt Christus umgeben sein von denen, die auf Erden seine Urkirche gebildet haben: die Apostel werden auf zwölf Thronen sitzen (Mt. 19, 28) und werden mit ihm regieren (Apk. 5, 10; 20, 4; 2. Tim. 2, 12). Die „Heiligen“, d. h. alle Glieder der Kirche, werden die Engelmächte richten (1. Kor. 6, 2f.). Das „tausendjährige Reich“ der Apokalypse wird daher die Kirche jener Zeit, die Kirche der Endzeit sein.

Was die genannte Spannung zwischen „schon erfüllt“ und „noch nicht vollendet“ betrifft, so ist sie mit der Existenz des heiligen Geistes gegeben, der das konstituierende Element der Kirche darstellt. Der heilige Geist ist ja selber nur Vorwegnahme (ἀπαρχή Röm. 8, 23; ἀρραβών 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 14) des Endes.

Trotz dieser fundamentalen Identität zwischen Herrschaft Christi und Kirche, die temporaler Natur ist, besteht nun doch ein entscheidender Unterschied. Er betrifft nicht die *Zeit*, sondern den *Raum*. Das Gebiet, auf das sich die Herrschaft Christi erstreckt, ist nicht das gleiche wie das der Kirche, und diese räumliche Unterscheidung erlaubt uns, die Herrschaft Christi über seine Gemeinde von derjenigen über das All abzugrenzen. Um den Charakter der κυριότης Christi recht zu verstehen, müssen wir uns genaue Rechenschaft über diese Beziehung ablegen.

Der Bereich der Herrschaft Christi ist viel weiter als der Bereich der Kirche. Von der Herrschaft Christi ist schlechterdings kein Element der Schöpfung ausgeschlossen: „Alle Macht im Himmel und auf Erden ist mir übergeben“ (Mt. 28, 19). In Phil. 2, 10 heißt es, daß „alle Kreatur im Himmel, auf Erden und unter der Erde“ Christus als den Herrn bekennt, und nach Kol. 1, 14ff. wird „alles, was auf Erden und im Himmel ist“, mit Gott versöhnt.

Der Ort der gegenwärtigen Herrschaft Christi ist also nicht auf den sichtbaren Himmel und die sichtbare Erde beschränkt, sondern Christus regiert auch über die unsichtbaren Gewalten, die hinter empirischen Gegebenheiten stehen, vor allem etwa über die Mächte, die hinter dem *Staat* stehen.

Obwohl es zur Mode geworden ist, die von andern und mir vertretene Zurückführung der neutestamentlichen Staatsauffassung auf die von Paulus besonders als ἐξουσίαι bezeichneten unsichtbaren Engelmächte als mehr oder weniger „phantastisch“ zu bekämpfen, halte ich mehr denn je daran fest, daß in Röm. 13, 1 sehr wahrscheinlich mit ἐξουσίαι *beides* gemeint ist: die empirische Staatsgewalt und eben die hinter ihr stehenden unsichtbaren Mächte. Das legt auch die spätjüdische Anschauung von den „Völkerengeln“ nahe. Ferner ist zu betonen, daß der Ausdruck ἐξουσίαι bei Paulus sonst nie einen anderen Sinn hat, und daß das gleiche Nebeneinander von unsichtbaren Mächten und ausführenden Organen dem Neuen Testament überhaupt geläufig ist, was sich vor allem in den „Archonten“ von 1. Kor. 2, 8f. zeigt. Siehe zur ganzen Diskussion O. CULLMANN, *Der Staat im NT.*, 2. Aufl. 1961, S. 68ff. Den Bedenken gegenüber, die auch zu diesen meinen neuesten Äußerungen laut geworden sind, möchte ich noch mit besonderem Nachdruck darauf hinweisen, daß bei der urchristlichen Verwertung des Psalms 110 die dort genannten ἑχθροί, d. h. gerade die *politischen* Feinde Israels, regelmäßig als unsichtbare „Mächte und Gewalten“ interpretiert werden, ferner auf die Versuchungsgeschichte bei Lukas, die R. MORGENTHAUER neuerdings unter diesem Aspekt behandelt hat: siehe seinen Aufsatz „Roma — Sedes Satanae. Röm. 13, 1ff. im Lichte von Lk. 4, 5—8“ (*ThZ* 12/1956, S. 289ff.; Festgabe f. KARL BARTH, 2. Teil).

Die Herrschaft Christi muß sich über alle Gebiete der Schöpfung erstrecken. Gäbe es ein einziges Gebiet, von dem sie ausgeschlossen bliebe, so wäre sie nicht vollständig, und Christus wäre der Kyrios nicht mehr. Darum muß auch der Bereich des Staates, und gerade er, unter sein Herrschaftsgebiet fallen. Gerade vom Bekenntnis „Kyrios Christos“ aus, dem das „Kyrios Kaiser“ entgegensteht, gehört dieser Gedanke mit Notwendigkeit in den Glauben an Christi Herrschaft hinein.

Nur in *einer* Beziehung ist eine Einschränkung zu machen. Obwohl die Herrschaft Christi keine Grenzen kennt, so fällt ihr Gebiet doch nicht einfach mit der Schöpfung zusammen, wie dies für das Reich Gottes nach dem Ende der Fall sein wird. Im ganzen Gebiet der Herrschaft Christi ist die zwar besiegte, aber noch nicht vernichtete Herrschaft des „Fleisches“, des Todes, der der „letzte Feind“ ist, noch vorhanden. Der heilige Geist, der zwar schon am Werke ist, kann die irdischen Leiber noch nicht verwandeln in „Geistleiber“. Dies bleibt vielmehr der Zukunft vorbehalten (Röm. 8, 11; 8, 23; 1. Kor. 15, 35ff.¹⁾). Wenn wir hier von „Einschränkung“ hinsichtlich des Bereichs der Christusherrschaft sprechen, so ist dies also nicht in dem Sinne zu verstehen, als ob ein Teil der Schöpfung von ihr ausgeschlossen wäre; die Meinung ist vielmehr die: einerseits sind „Fleisch“ und „Tod“, obschon besiegt, noch am Werke innerhalb der Herrschaft Christi; andererseits kann *jeder Teil* des Herrschaftsgebietes sich scheinbar noch aus ihr lösen und Christus verwerfen — so wie dies etwa für den Staat zutrifft, der in der Tat „dämonisch“ werden und, allerdings eben nur scheinbar, aus der Bindung herausfallen kann²⁾.

¹⁾ Vgl. O. CULLMANN, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* 1962.

²⁾ Siehe O. CULLMANN, *Der Staat im NT.*, 2. Aufl. 1961, S. 57.

Im Kolosser- und im Epheserbrief wird Christi Herrschaft über die sichtbare und unsichtbare Schöpfung mit dem Bild vom „Haupt“ beschrieben: „Christus ist *das Haupt* aller Herrschaft und aller Gewalt“ (Kol. 2, 10). „Gott hat beschlossen, in der Fülle der Zeiten alle Dinge in Christus zu vereinigen (= „unter einem Haupt zusammenzufassen“: ἀνακεφαλαιώσασθαι), die, welche im Himmel, und die, welche auf Erden sind“ (Eph. 1, 10). Gleichzeitig wird Christus aber in diesen beiden Briefen auch als Haupt der *Kirche* bezeichnet (Kol. 1, 18 und Eph. 1, 22). Das ist charakteristisch für das Problem, das uns hier besonders beschäftigt: die Beziehung zwischen der Herrschaft Christi über die Kirche und seiner Herrschaft über das All. Christus ist Herr über die gesamte Schöpfung, er ist aber andererseits Herr über diese kleine irdische Kirche.

Nachdem wir so die räumliche *Verschiedenheit* zwischen den beiden Herrschaftsbereichen, dem kleinen Bereich der Kirche und dem großen der Schöpfung, festgestellt haben, geht es nun darum, im Rahmen dieser Verschiedenheit das *Band* zwischen ihnen zu finden. Zweifellos wäre die positive Beziehung der beiden Bereiche nicht richtig bestimmt, wenn wir einfach sagten, Christus sei deshalb Herr der Kirche, weil die Kirche ein Teil des gesamten Herrschaftsgebiets Christi ist, weil sie zur Schöpfung gehört. In Wirklichkeit ist die Bedeutung der Kirche für die Gesamtherrschaft Christi viel größer: sie ist in räumlicher Beziehung das *Zentrum*, der Mittelpunkt, von dem aus Christus seine unsichtbare Herrschaft über das All ausübt. Sie ist nicht nur ein Teil wie andere, sondern der *Herzpunkt*. In „Christus und die Zeit“¹⁾ habe ich diese Beziehungen graphisch durch das Bild zweier konzentrischer Kreise zu verdeutlichen versucht: der innere Kreis stellt die Kirche, der äußere Kreis das ganze Herrschaftsgebiet dar.

Das Neue Testament drückt die zentrale Stellung, welche die Kirche in der Herrschaft Christi einnimmt, dadurch aus, daß es diese als „Leib Christi“ bezeichnet. Die Kirche ist der irdische Leib des auferstandenen Christus, der seit der Himmelfahrt in der Fülle der Herrlichkeit des Vaters zur Rechten Gottes sitzt. Aber gleichzeitig heißt dieser Christus auch „Haupt“ der ganzen Schöpfung und „Haupt“ der Kirche. Es ergibt sich daraus eine gewisse Inkongruenz, was das Bild angeht, da er zugleich Haupt und Leib der Kirche ist, und da außerdem der Leib, wie es in Eph. 4, 15 heißt, zu dem hinwächst, der das Haupt ist. Aber diese scheinbare Inkongruenz charakterisiert gerade die besondere Beziehung, die zwischen Kirche und Herrschaft Christi besteht: einerseits ist die Kirche ein Teil des ganzen Herrschaftsgebietes Christi, dessen Haupt er ist; andererseits ist er auf besondere Weise in diesem einen begrenzten Teil seiner Herrschaft gegenwärtig, anders als in allen übrigen

¹⁾ O. CULLMANN, Christus und die Zeit, 3. Aufl. 1962, S. 171.

Teilen. So erscheint hier eine Spannung besonderer Art: einerseits ist die Kirche der Leib Christi selber, das Höchste, was es auf Erden geben kann; andererseits ist sie Christus, ihrem Haupt, unterworfen wie alle anderen Teile der Schöpfung, über die sich seine Herrschaft erstreckt.

Um die Beziehungen zwischen den beiden Herrschaftsgebieten wirklich ganz zu erfassen, müssen wir noch von einem Unterschied sprechen, der die *Glieder* der Kirche und der Herrschaft Christi betrifft: die Glieder der Kirche wissen um die Herrschaft Christi; die übrigen Glieder der Herrschaft Christi dagegen gehören ihr *unbewußt* an. Wenn Christus unter allen Gegebenheiten der Schöpfung, über die ihm jede Gewalt verliehen ist, als Zentrum gerade den eng begrenzten Raum, die Gemeinschaft der Kirche erwählt hat, so muß diese äußerste Konzentration einen besonderen Sinn auch für seine Herrschaft insgesamt haben. Die Glieder der Kirche müssen in besonderer Weise an dieser seiner Herrschaft teilhaben. Glied einer „Herrschaft“ sein, heißt ja immer beides: beherrscht werden, aber zugleich auch teilhaben an der Herrschaft, trotz der Unterordnung unter das Haupt. Hier stoßen wir auf den wichtigsten Unterschied zwischen Herrschaft Christi und Kirche. Wir haben gesehen, daß *alle* Geschöpfe im Himmel, auf der Erde und unter der Erde der Herrschaft Christi angehören. Auch alle unsichtbaren Mächte und Gewalten samt ihren ausführenden Organen, z. B. den irdischen Staaten, sind also Glieder seiner Herrschaft. Sie sind vollkommen in diese Herrschaft eingereiht, und so erklärt es sich, daß gerade die, welche um das Wesen der Christusherrschaft wissen, also die Glieder der Kirche, ihnen Gehorsam schulden (Röm. 13, 1 ff.).

Trotzdem aber sind alle jene Mächte außerhalb der Kirche nur auf eine sehr indirekte Weise Glieder der Herrschaft Christi, denn sie kennen nicht unbedingt die Rolle, die ihnen innerhalb dieser Herrschaft zugewiesen ist. Alles, was Paulus und vor ihm Jesus von der Unterwerfung unter Kaiser und Staat gesagt haben, bezieht sich ja auf einen heidnischen Staat, der weder Christus und sein Reich, noch Gott, den Vater Jesu Christi, kennt. Auch ein heidnischer Staat wie der Römerstaat kann also durchaus die Aufgabe in der Herrschaft Christi erfüllen, die Gott ihm zugeschrieben hat, wenn er sich auf das beschränkt, was seines Amtes ist, und wenn er auf diese Weise der Kirche, die eine so wichtige Stelle in der Herrschaft Christi einnimmt, erlaubt, „ein friedliches und geruhiges Leben zu führen“ (1. Tim. 2, 2). So kann ein heidnischer Staat an dem ihm bestimmten Platz in der Herrschaft Christi seine Rolle spielen, obwohl er selbst nichts davon weiß, daß er überhaupt zu einer solchen Herrschaft gehört.

Nach dem Neuen Testament kann der christliche Widerstand gegen einen Staat daher niemals bloß damit gerechtfertigt werden, daß dieser

als ein *heidnischer* Staat bezeichnet wird. Vielmehr ist ein Widerstand nur dann legitim, wenn der Staat aus seiner Rolle herausfällt und sich selbst vergöttlicht. Derjenige Staat hingegen — auch der heidnische —, der in seinen Grenzen bleibt, gehört zur Herrschaft Christi; nur ist er sich dessen nicht ohne weiteres bewußt¹⁾.

Weil nur der Christ um diese Unterordnung des Staates unter die Herrschaft Christi weiß, hat der Staat, was paradox scheinen könnte, in diesem Sinne gerade für ihn eine höhere Bedeutung als für irgendeinen anderen Bürger. Wenn umgekehrt ein Staat seine Grenzen überschreitet, so empfindet der Christ dies viel stärker als alle anderen, obwohl auch Nichtchristen die Tatsache als solche feststellen können. Für den Christen liegt hier das Besondere vor, daß er den Staat aus der Herrschaft Christi herausfallen, daß er die dämonische Macht sich befreien, das „Tier“ erscheinen sieht.

Der fundamentale Unterschied zwischen Gliedern der Herrschaft Christi insgesamt und Gliedern der Kirche besteht also darin: die übrigen Glieder der Herrschaft Christi wissen nicht, daß sie zu dieser Herrschaft gehören, die Glieder der Kirche dagegen wissen es. Das erlaubt uns nun, die Beziehung zwischen der Herrschaft Christi über das All und seiner Herrschaft über die Kirche noch präziser zu bestimmen. Die Glieder der Kirche, die wissen, daß Christus der Kyrios ist, gehören *bewußt* seiner Herrschaft an, und damit unterscheiden sie sich von allen andern Gliedern dieser Herrschaft, da diese ja nur unbewußt in ihrem Dienst stehen. Von daher begreifen wir, inwiefern theologisch diese kleine Gemeinschaft das Zentrum der gesamten Herrschaft Christi über das All, über die sichtbaren und unsichtbaren Mächte sein kann. Das scheinbare Mißverhältnis zwischen dieser kleinen Schar und ihrer ungeheuren Bedeutung für die ganze Welt entspricht dem Prinzip der *Stellvertretung*, nach dem sich die ganze Heilsgeschichte abwickelt, und dessen Entfaltung wir oben dargelegt haben²⁾.

Die Glieder der Kirche kennen nicht nur die Stellung der anderen Glieder der Herrschaft Christi, sondern sie wissen vor allem auch, welche Aufgabe ihnen selbst zufällt als denen, die an die Herrschaft Christi glauben. Deshalb werden sie mit Christus beim Schlußakt seiner Herrschaft, von dem Apk. 20, 1 ff. spricht, mitregieren und an dem Gericht teilnehmen, das über die andern Glieder der Herrschaft Christi ergeht (1. Kor. 6, 3). Im engeren Sinne werden sie mit Christus herrschen, wie es 2. Tim. 2, 12 heißt: *συμβασιλεύσουσιν*. Dieser Schlußakt rekapituliert aber nur, wie wir sahen, was bereits die gegenwärtige Königsherrschaft Christi charakterisiert. So ist schon jetzt wörtlich zu nehmen, was Paulus 1. Kor. 4, 8 vom „Regieren“ der Christen sagt, und was wir in Apk. 1, 6 lesen: wir bilden schon eine *βασιλεία*, ein Reich.

¹⁾ Vgl. O. CULLMANN, *Der Staat im NT.*, 2. Aufl. 1961, bes. S. 42.

²⁾ Siehe oben S. 53f.

Aber über alledem ist freilich auch die andere Seite zu betonen¹⁾, daß diese hohe Bestimmung mit einschließt, daß ein jeder sich ständig bewußt bleibe, er sei der Sklave, der Diener des „Herrn“ Jesus Christus (2. Kor. 4, 5). Das Wissen um die Herrschaft Christi bezieht sich auch auf den absoluten Anspruch, den der „Herr“ auf unsere ganze Person hat. Christus ist nicht nur der Herr der Welt, der Herr der Gemeinde, er ist auch *mein* Herr. Weil er als Herr der Gemeinde erlebt wird, ist er auch der Herr jedes einzelnen.

*

Diesen zuletzt genannten Aspekt finden wir in besonders ausgeprägter Form im *Johannesevangelium*, dem wir noch einen besonderen Abschnitt widmen wollen, obwohl es, wie schon bemerkt, keine grundsätzlich verschiedene Auffassung von Christus als dem Kyrios vertritt. Alles, was wir bisher als Kyriosglauben des gesamten Urchristentums in seiner besonderen theologischen Ausprägung im Paulinismus festgestellt haben, trifft auch für das Johannesevangelium zu. Nur sind einige Punkte besonders hervorzuheben. Am Ende des Evangeliums finden wir im Munde des Thomas das Bekenntnis, in dem sozusagen das ganze Evangelium gipfelt: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, „mein Herr und mein Gott“ (Joh. 20, 28). Thomas, der nach anfänglichem Unglauben zu der in diesem Bekenntnis ausgesprochenen Überzeugung gelangt war, ist hier zugleich der letzte von denen, die den auferstandenen Christus leiblich gesehen haben. Im Anschluß an die Worte, die Jesus darauf an ihn richtet: „Weil du gesehen hast, glaubst du; selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, bietet sein Verhalten gleichzeitig den Anlaß, alle zukünftigen Leser zum Glauben an diesen Kyrios zu ermahnen. Es muß dabei beachtet werden, daß die Thomasgeschichte am Ende des Evangeliums steht, da ja das Kapitel 21 einen Nachtrag darstellt. Das Kyriosbekenntnis ist also die Krönung des Evangeliums²⁾.

An diesem Bekenntnis aber ist noch eins zu betonen: der Genitiv μου. Die Herrschaft Christi wird überhaupt im ganzen Johannesevangelium stärker als sonst unter dem Gesichtspunkt der individuellen Beziehung des Erhöhten zu *jedem* der Seinen betrachtet. So sagt etwa auch Maria Magdalena in Joh. 20, 13: „Sie haben *meinen* Herrn fortgeschafft.“

¹⁾ W. FÖRSTER, op. cit., sieht sie im Unterschied zu der hier gegebenen Darstellung als das Zentrale und Primäre an.

²⁾ Daher scheint mir die Bedeutung des Kyriostitels für das Johannesevangelium doch viel größer, als R. BULTMANN, Theologie des NT., 3. Aufl. 1958, S. 388f., annimmt, wenn er darauf hinweist, daß er erst in den Ostergeschichten gebraucht wird. Diese Tatsache hängt doch wohl damit zusammen, daß auch nach dem vierten Evangelisten Jesus erst auf Grund seiner Auferstehung zum Kyrios gemacht worden ist.

Abgesehen von diesen Stellen gibt es dann noch einige, an denen der Vokativ κύριε als Anrede gebraucht wird, aber wie in den Synoptikern handelt es sich dabei einfach um eine Höflichkeitsbezeugung, der kein theologischer Sinn beigelegt werden kann.

Wir haben jedoch im Johannesevangelium andere Texte, die, ohne den Ausdruck κύριος zu verwenden, den Gedanken enthalten, daß Christus seit seiner Auferstehung schon jetzt die Herrschaft ausübt. Dies ist geradezu das Thema der „Abschiedsreden“. Nachdem Jesus die Erde verlassen hat und zum Himmel hinaufgestiegen ist, wird er die Erde nicht verwaist lassen. Im Gegenteil — und hier liegt der Hauptgedanke dieser Reden — sein Handeln auf Erden wird dann noch viel wirksamer sein als zur Zeit seiner Inkarnation. In Joh. 14, 12 weissagt Jesus denen, die an ihn glauben werden, daß sie größere Werke vollbringen werden, als er selbst während seiner irdischen Inkarnation vollbracht hat, und er fügt den Grund hinzu: „weil ich zum Vater gehe“. Das heißt mit andern Worten, daß Christus von nun an durch seine Gläubigen wirken wird, und daß diese seine Wirksamkeit sogar kräftiger ist als die des Inkarnierten! Die Worte: „Ich gehe zum Vater“ bedeuten also: Alle Gewalt ist mir vom Vater übergeben worden. Obwohl das Evangelium sich nicht unmittelbar dieser Ausdrücke bedient, ist doch klar, daß im Johannesevangelium, ja gerade im Johannesevangelium, der Gedanke nicht fehlt, daß Christus seit seiner Auferstehung über das All herrscht.

*

Die gewaltige Bedeutung des Kyriostitels für den neutestamentlichen Glauben und seine zentrale Stellung im theologischen Denken der ersten Christen dürfte nach allem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Wohl handelt es sich nicht um einen Begriff, der wie derjenige des Menschensohns oder der des „Ebed Jahwe“ auf Jesus selbst zurückgeht. Vielmehr haben wir hier eine Erklärung des Werkes und der Person Jesu vor uns, die die Überzeugung von der Auferstehung Christi bereits voraussetzt.

Sie beruht ganz auf dem Glauben an zwei wesentliche Elemente der Heilsgeschichte, die folgendes besagen: 1) Jesus ist auferstanden, und 2) die Heilsgeschichte ist dadurch nicht unterbrochen, daß einerseits das entscheidende Ereignis der Auferstehung schon stattgefunden hat, und andererseits die endzeitliche Erfüllung noch aussteht. Mit andern Worten: Es befindet sich kein tiefer Graben zwischen der Auferstehung Christi und der Parusie; es gibt, wenn wir so sagen dürfen, nicht eine Art *christologischer Vakanz* während der Zwischenzeit, in der die Welt

zwischen diesen beiden Ereignissen lebt. Welches auch die Dauer dieser Zwischenzeit sein mag, die Mittlerfunktion Christi geht jedenfalls weiter.

Diese Zwischenzeit ist dem jüdischen Heilsschema gegenüber etwas völlig Neues. Sie stellt nicht etwa, wie die „konsequenten Eschatologen“ immer wieder und wieder behaupten, eine Verlegenheitslösung dar, sondern gehört organisch und, wie wir gesehen haben, durchaus an zentraler Stelle ins urchristliche Denken hinein. Sie steht auch mit dem Heilsschema Jesu selbst in Einklang, insofern auch bei ihm eine Spannung besteht zwischen „schon erfüllt“ und „noch nicht vollendet“, was W. G. KÜMMEL in seinem Buch „Verheißung und Erfüllung“ sehr gut gezeigt hat. Ja, nach allem, was wir beobachtet haben, müssen wir sogar sagen, daß in der Annahme dieser Zwischenzeit der *eigentlich christliche Charakter* der neutestamentlichen Heilsauffassung liegt. Daher die Wichtigkeit des Bekenntnisses „Kyrios Christos“. Wenn in den klassischen dogmatischen Christologien des Protestantismus dieser Begriff nicht die Stelle einnimmt, die er verdient, so rührt dies daher, daß in der protestantischen Theologie die Bedeutung dieser Zwischenzeit für das neutestamentliche Denken nicht voll erkannt ist¹⁾.

§ 4. *Kyrios Christos und Gottheit Christi*

Wir haben noch von einem letzten wichtigen Aspekt des Kyriosbegriffs zu sprechen, der auch für den vierten und letzten Teil dieses Buches bedeutsam ist, wo wir von den Titeln sprechen, die sich auf Jesu Präexistenz beziehen. Bisher haben wir hauptsächlich von der *Funktion* des Kyrios Jesus gehört. Aber Werk und Person Christi gehören immer zusammen. Der Glaube, daß Gott ihm mit dem Kyriosnamen seine eigene Herrschaft übergeben hat, schließt weittragende Folgen für das Verständnis der *Person* Jesu ein, wenn auch zu betonen bleibt, daß der Glaube an die *Funktion* das Primäre ist.

Dazu gehört etwa, daß jetzt alle alttestamentlichen Stellen, die von Gott reden, im Neuen Testament prinzipiell auf Jesus angewandt werden können. Natürlich gilt dies nicht für die eigentlichen Jesusworte. Wenn darin das Alte Testament zitiert wird, dann bezieht sich „Kyrios“ auf Gott. In den Briefen des Neuen Testaments dagegen ist die Anwendung der alttestamentlichen Stellen, die sich auf Gott beziehen, auf Jesus ganz geläufig. Die griechische Übersetzung des Alten Testaments, die Septuaginta, schreibt, wie wir gesehen haben, an Stelle des Gottesnamens

¹⁾ Freilich darf diese Zwischenzeit auch nicht auf Kosten der eschatologischen Spannung verabsolutiert werden, wie dies in der katholischen Theologie geschieht. Siehe dazu O. CULLMANN, *Die Tradition*, 1954.

„Kyrios“. Ein Blick in die griechische Konkordanz zeigt, daß im Neuen Testament mehrfach alttestamentliche Kyriosstellen ohne weiteres auf Jesus bezogen sind. Das betrifft etwa auch Jes. 44, 23, das Wort vom Beugen der Knie und vom Bekennen der Zunge, das wir in dem hier oft erwähnten Hymnus Phil. 2, 10f. finden.

Das erstaunlichste Beispiel bietet Hebr. 1, 10. Es handelt sich dort um ein Zitat aus Ps. 102, 26ff.: „Du, Herr, hast am Anfang die Erde gegründet, und der Himmel ist deiner Hände Werk.“ Der alttestamentliche Text spricht hier offenkundig von Gott dem Vater als dem Schöpfer. Der Verfasser des Hebräerbriefs aber zögert nicht, auf Grund der Übertragung des Kyriosnamens auf Jesus, diesen nun mit den Worten des 102. Psalms anzureden, und ihn so als Schöpfer Himmels und der Erde zu bezeichnen. Im V. 8 ist ja ausdrücklich gesagt, daß sich dieses Zitat, wie auch das vorhergehende aus Ps. 45, 7f., wo geradezu die Anrede θεός auftaucht¹⁾, auf den *Sohn* bezieht.

Meiner Ansicht nach wird diesem Text nicht die nötige Beachtung geschenkt, wenn von der Christologie des Neuen Testaments die Rede ist. Überhaupt sollten wir der durchaus nicht selbstverständlichen Tatsache mehr Rechnung tragen, daß die ersten Christen nach Jesu Tode ohne weiteres auf *Jesus* übertragen haben, was das Alte Testament von *Gott* sagt²⁾. Dies beweist eben, daß der Gedanke der gegenwärtigen Herrschaft Christi von ihnen wirklich konsequent bis zu Ende gedacht worden ist. Was wir in Phil. 2, 9f. vernehmen, daß Gott Christus „mehr als erhöht“ hat, ihm seinen eigenen Namen verliehen und seine ganze Herrschaft übertragen hat, muß wirklich Gemeingut des urchristlichen Glaubens gewesen sein.

Der Glaube an die „Gottheit“ Christi, um diesen Ausdruck der späteren Dogmatik zu gebrauchen, hat seinen Ursprung im Glauben an die ὑπερψωσις, von der Phil. 2, 9 spricht. Obwohl Christus schon *von Anfang an* ἐν μορφῇ θεοῦ ist, wird er erst mit dieser Erhöhung gottgleich. Wir werden sehen, daß dies auch am Anfang des Römerbriefs (Röm. 1, 4) vorausgesetzt ist, also in einem Text, der wohl ebenfalls eine alte Bekenntnisformel wiedergibt. Nach dieser Stelle ist Christus zwar schon

¹⁾ Wir kommen auf dieses Zitat zurück, wenn wir von der Bezeichnung θεός für Jesus sprechen. Siehe unten S. 319.

²⁾ W. FÖRSTER, *Herr ist Jesus*, 1924, S. 173, argumentiert hier sehr merkwürdig, um die Bedeutung dieser Tatsache abzuschwächen. Er schließt aus der naiven, unreflektierten Art, mit der diese Übertragung im Neuen Testament geschieht, daß sie nicht wichtig sei. Nur in 1. Petr. 3, 15 sei eine Erklärung, „nämlich Christus“, hinzugefügt, sonst nirgends. Daraus ist aber gerade der gegenteilige Schluß zu ziehen! Die Selbstverständlichkeit dieser Übertragung beweist doch, daß die Überzeugung von der Einheit zwischen Gott und Christus auf Grund der Kyrios-Eigenschaft Jesu ganz tief im Bewußtsein der urchristlichen Schriftsteller verankert sein muß.

von Anfang an Gottessohn, aber „seit seiner Auferstehung“, ἐξ ἀναστάσεως, ist er υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει — offenbar ein synonymer Ausdruck für „Kyrios“: von nun an ist er Sohn ἐν δυνάμει.

Vom Kyriostitel und allem, was er impliziert, d. h. vom Gedanken der absoluten Weltherrschaft Christi aus, sollte primär die Frage nach der „Gottheit“ Christi im Neuen Testament gestellt werden. Denn nur so handelt es sich um eine wirklich neutestamentliche Fragestellung, während ja die Frage nach den zwei Naturen kein biblisches, sondern ein griechisches Problem darstellt. Es kann nicht geleugnet werden, daß im Neuen Testament die Gottheit Christi vorausgesetzt ist; nur geschieht dies eben immer im Anschluß an den Glauben, daß er seit seiner Erhöhung die Herrschaft ausübt. Es geht primär um die Funktion, nicht das Sein.

Freilich ist nach urchristlichem Glauben dieser Kyrios auch präexistent. Denn wenn Christus seit der Auferstehung mit Gott eins ist, so muß er von Uranfang an schon mit ihm verbunden gewesen sein. Im Lichte der gegenwärtigen Herrschaft des Christus Kyrios ist der urchristliche Glaube an die Präexistenz Jesu (auch an das Sein des Logos bei Gott im Anfang) zu verstehen, d. h. heilsgeschichtlich-funktionell. So ist in dem zweigliedrigen Bekenntnis, das Paulus in 1. Kor. 8, 6 benützt, die präexistente Schöpfungsmittlertätigkeit Jesu nur in Zusammenhang mit dem Kyriostitel erwähnt: „. . . Einen Kyrios, Jesus Christus, durch den alle Dinge sind, und wir durch ihn.“ Weil Christus jetzt für uns der eine Kyrios ist, der Herr über alle Dinge, muß er schon am Anfang in Beziehung zu allen Dingen gestanden haben (Apg. 3, 14), und diese Beziehung ist hier wie in Joh. 1, 1 und Kol. 1, 16 die der Schöpfungsmittlerschaft. Wenn wir die Christologie des Neuen Testaments wirklich erfassen wollen, so müssen wir stets an die zentrale Stelle denken, die im Leben der Gemeinde die triumphierende Gewißheit einnimmt: Christus herrscht schon jetzt! Er ist seit seiner Erhöhung der alleinige Herr und König!

Um die Entstehung und Entwicklung des christologischen Denkens zu begreifen, müssen wir den Kyriostitel ins Zentrum stellen, wie jene ersten Christen selbst ihn in ihren ersten Bekenntnissen ins Zentrum gestellt und von hier aus den übrigen Funktionen Jesu ihren Platz im gesamten Christusgeschehen zugewiesen haben¹⁾.

Ich behaupte damit keineswegs, daß die Kyrios-Christologie etwa die zeitlich erste Erklärung der Person und des Werkes Jesu gewesen sei. Fast alle Antworten auf die Frage nach Jesus, die wir in den vorhergehenden Kapiteln untersucht haben, sind ja älter. Wohl aber ist erst von der Kyrios-Christologie aus die christologische *Synthese* vorgenommen worden, in der alle Aspekte, die mit den in diesem Buche behandelten Würdenamen ge-

¹⁾ Mit Recht stellt daher das sogenannte Apostolikum im 2. Artikel die Bezeichnung „Kyrios“ neben „Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn“, und erwähnt das „Sitzen zur Rechten Gottes“.

geben sind, ihren heilsgeschichtlichen Platz gefunden haben. Darin liegt die große Bedeutung des Kyriosbegriffs, daß er eigentlich erst das ermöglicht, was wir die Christologie des Neuen Testaments heißen können, insofern von ihm aus die heilsgeschichtliche Beziehung zwischen den verschiedenen christologischen Erklärungen hergestellt wird¹⁾.

Um jedes Mißverständnis hier auszuschließen, möchte ich also betonen, daß im vorstehenden von der „zentralen Stelle“ des Kyriosgedankens im Sinne der *historischen Entstehung* dieser christologischen Gesamtschau im Leben und Denken der ersten Christen die Rede ist. In der von ihnen hergestellten heilsgeschichtlich-christologischen Synthese selber bilden jedoch Tod und Auferstehung das *chronologische Zentrum* des ganzen Christusgeschehens.

Die Bezeichnung Jesu als „Kyrios“ hat weiter zur Folge, daß eigentlich alle Würdetitel Gottes selber — mit Ausnahme des Vaternamens — auf Jesus übergehen konnten. Wenn ihm nach urchristlichem Glauben der Name, „der über alle Namen ist“, Gottes eigener Name: „Herr“, „Adonaj“, „Kyrios“ seit seiner Erhöhung verliehen worden ist, so war der Übertragung göttlicher Attribute auf ihn überhaupt keine Grenze mehr gesetzt. Wir könnten daher schon hier, also im Anschluß an den Kyriostitel, die Anwendung des Namens „Gott“, θεός, auf Jesus, die im Urchristentum am Rande ebenfalls auftaucht, besprechen; denn sie bedeutet keineswegs, wie wir zu glauben geneigt sind, eine Steigerung gegenüber der nicht zu überbietenden Bezeichnung Kyrios²⁾. Da sie aber das Problem der Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn, und damit das der Präexistenz jedenfalls impliziert, soll von ihr erst im letzten Teil des Buches zusammen mit denjenigen Titeln die Rede sein, die in erster Linie das Werk des Präexistenten im Auge haben³⁾.

Von einem andern Attribut Gottes, das auf Jesus übergegangen ist, haben wir bereits gesprochen: dem des Weltenrichters⁴⁾. Alle Funktionen Gottes, sogar die des Schöpfers, wurden Jesus zugeschrieben.

Hier soll nun in engerem Zusammenhang mit dem Begriff des gegenwärtigen Kyrios noch ein Kapitel der Bezeichnung „Heiland“, *Soter*, gewidmet werden.

¹⁾ Richtigschreibt auch E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, 2. Aufl. 1948, S. 94: „Der beziehungsreichste unter allen christologischen Würdenamen ist der *Kyriostitel*. Seine Geschichte ist ein Kompendium und zugleich ein Repetitorium der neutestamentlichen Christologie. Denn sie durchläuft . . . die Hauptstufen unserer Klimax christologischer Würdenamen und führt uns so noch einmal den Weg von der lehramtlichen und königlichen bis hin zur göttlichen Würdigung Jesu Christi vor Augen.“

²⁾ Nur bei Lukas wäre sie nach H. CONZELMANN, Die Mitte der Zeit, 3. Aufl. 1959, S. 146 ff., stärker im Subordinatianismus verankert. Vgl. unten S. 322, Anm. 1.

³⁾ Siehe unten S. 314.

⁴⁾ Siehe oben S. 160f.

2. KAPITEL

JESUS DER HEILAND

(σωτήρ)

Wenn wir an die spätere, bis heute in allen christlichen Kirchen festzustellende Verbreitung der besonders in pietistischen Kreisen beliebten Bezeichnung Jesu als „Heiland“ denken, so sind wir zunächst überrascht, daß diese anfangs durchaus nicht zu den *zentralen* Würdetiteln Jesu gehört hat. In den ältesten urchristlichen Schriften, abgesehen von einer einzigen Stelle im Philipperbrief, fehlt sie völlig und taucht erst verhältnismäßig spät auf; gelegentlich begegnet sie im Lukas- und im Johannesevangelium, öfter dann in den Pastoralen, im 2. Petrusbrief und in den Ignatiusbriefen. Man hat nach den Gründen für diesen Sachverhalt gefragt und ihn damit zu erklären versucht, daß der *Soter*-Titel im heidnischen Umkreis der hellenistischen Welt sehr verbreitet und deshalb in den Augen der Christen zu stark belastet gewesen sei¹⁾. Aber eine derartige Belastung durch heidnischen Gebrauch würde ja in noch viel höherem Maße auf den „Kyrios“ zutreffen, und doch ist dieser Titel, wie wir gesehen haben, schon früh zum zentralen Ausdruck allen urchristlichen Christusglaubens geworden. Die wirkliche Erklärung des späten Auftretens des Heilandstitels scheint mir gerade mit der überragenden Rolle des Kyriosnamens im Urchristentum zusammenzuhängen. Auf Grund des Glaubens an den erhöhten *Herrn* wurde das alttestamentliche Gottesattribut „Heiland“ auf Christus übertragen. Aber eben der Name „Kyrios“, der „über alle Namen ist“, mußte doch alle anderen Titel, die in die gleiche Richtung wiesen, in den Schatten stellen und in seinen Bann ziehen. So ist es nicht zu verwundern, wenn *Soter* im Neuen Testament oft nur als sekundäre Ergänzung neben „Kyrios“ tritt (Phil. 3, 20; 2. Petr. 1, 1. 11; 2, 20; 3, 2. 18).

Anderseits muß freilich auffallen, daß gerade die Pastoralbriefe, in denen wir Jesus am häufigsten als *Soter* bezeichnet finden, mit Vorliebe, zuweilen sogar an ein und derselben Stelle, *Gott* als Heiland, als *Soter* bezeichnen. Das muß uns von vornherein zu der Vermutung veranlassen,

¹⁾ Siehe V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, 1953, S. 109.

daß in dieser christologischen Bezeichnung ein alttestamentlicher Würdetitel Gottes auf Jesus übertragen ist. Damit bestätigt sich unsere Annahme, daß der Heilandsname, wie alle göttlichen Attribute, Jesus im Zusammenhang mit der Kyrioswürde zugeschrieben worden ist. Ohne den Einfluß des hellenistischen Gebrauchs von *Soter* auf seine christliche Verwendung abschwächen zu wollen, scheint es mir daher geboten, zunächst vom *Soter*-Titel im Judentum, und erst in zweiter Linie im Hellenismus zu sprechen.

§ 1. Der Soter-Titel im Judentum und im Hellenismus

Im Alten Testament wird Gott als „Heiland“ bezeichnet. Die hebräischen Wörter יְשׁוּעָה , יְשׁוּעִים und יְשׁוּעִי , die alle der gleichen Wurzel angehören, werden durch LXX mit $\sigma\omega\tau\eta\rho$ wiedergegeben¹⁾. Besonders häufig verleihen die Psalmen²⁾ und die Jesajabücher³⁾ Gott diesen Titel, aber er begegnet auch sonst und läßt sich durch die gesamte alttestamentliche⁴⁾ und jüdische Literatur⁵⁾ hindurch verfolgen.

Die Beziehung des Titels auf *Gott* ist sicher als ursprünglich anzusehen. Allerdings kommt es dann auch vor, daß bestimmte Gottesmänner, die in seinem Auftrag das Volk errettet haben, erretten oder erretten werden, mit dem gleichen Attribut ausgezeichnet werden. So hat Mose in der Vergangenheit das Volk „errettet“, und in der Folgezeit werden andere Führer Israels „Heilande“ genannt⁶⁾. Im Anschluß daran wird auch der Messias als der kommende „Heiland“ angesehen, der sein Volk endgültig erlösen wird⁷⁾. Die Bezeichnung entspricht ja in ihrer Bedeutung vollkommen der Funktion, deren Erfüllung vom Messias erwartet wurde, und es ist eher verwunderlich, daß dieser nicht öfter „Heiland“ genannt wird⁸⁾.

*

¹⁾ Im apokryphen und rabbinischen Schrifttum außerhalb des Alten Testaments wird z. T. auch יְשׁוּעָה im gleichen Sinne verwendet, allerdings eher auf den Messias bezogen.

²⁾ So etwa Ps. 24, 5; 26, 1; 34, 3; 61, 3. 7; 64, 6; 78, 9.

³⁾ Jes. 12, 2; 17, 10; 43, 3. 11; 45, 15. 21; 60, 16; 62, 11; 63, 8.

⁴⁾ Vgl. Jer. 14, 8; Micha 7, 7; Hab. 3, 18; 1. Sam. 10, 19; Deut. 32, 15.

⁵⁾ Vgl. 1. Makk. 4, 30; Sap. 16, 7; Jes. Sir. 51, 1; Bar. 4, 22; Judith 9, 11.

⁶⁾ Etwa Othniel und Ehud: Ri. 3, 9. 15; vgl. ferner 2. Kön. 13, 5; Neh. 9, 27.

⁷⁾ Jes. 19, 20.

⁸⁾ Hängt dieser Umstand vielleicht mit dem Empfinden zusammen, daß der „Heiland“-Name eigentlich Gott vorbehalten ist?

Während der *Soter* im Bereich des Alten Testaments und des Judentums überhaupt der Retter des Volkes ist, kommt dem Titel im Hellenismus ein anderer Begriffsinhalt zu¹). Hier werden Götter, aber auch Heroen und dann vor allem Herrscher als „Heilande“ bezeichnet, insofern sie die Menschen aus allerlei leiblichen Nöten, wie Krankheit und Siechtum, aus Gefahren wie Schiffbruch, und besonders aus Kriegsschrecken und einem unsicheren Dasein erretten.

P. WENDLAND hat die wesentlichsten der hier in Betracht kommenden Texte zusammengestellt²). So ist etwa Asklepios der „Heiland“, der Heilung von Krankheit bringt³). In dieser Auffassung kommt der Begriff des „Heils“ demjenigen der „Vorsehung“, der *πρόνοια*, nahe. Besonders aber ist *σωτήρ* eine der beliebtesten Bezeichnungen für den vergöttlichten Herrscher und bildet somit auch auf dem Boden des heidnischen Herrscherkults in gewissem Sinne bereits eine Variante zum Kyriostitel. Der Herrscher ist *Soter*, insofern er Frieden und Ordnung bringt⁴). In diesem Zusammenhang ist besonders auch an die berühmte 4. Ekloge Vergils zu erinnern.

Andere Aspekte zeigt der *Soter*-Begriff in den Mysterienkulten. Hier errettet die Gottheit von der Macht des Todes und der Materie; sie verleiht Unsterblichkeit. Ob freilich der *Soter*-Titel von grundlegender Bedeutung für die Mysterienreligionen ist, wie man schon behauptet hat⁵), ist strittig⁶). Ein Einfluß von dieser Seite auf den christlichen Gebrauch

¹) Vgl. überhaupt für das religionsgeschichtliche Problem des *Soter*-Begriffs die zwei Bände von W. STAERK, *Soter*. Die biblische Erlösererwartung als religionsgeschichtliches Problem, I (1933), II (1938).

²) P. WENDLAND, *Σωτήρ* (ZNW 1904, S. 335ff.). — Vgl. ferner dazu W. WAGNER, Über *Σφύζειν* und seine Derivate im NT (ZNW 1905, S. 205ff.); H. LIETZMANN, *Der Weltheiland*, 1909; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2. Aufl. 1921, S. 240ff.; Art. *σωτήρ* in PAULY-WISSOWA, *Realenc.* (2. R. 5. Bd.), 1927, Sp. 1211ff. (DORNSEIFF); E. B. ALLO, *Les dieux sauveurs du paganisme gréco-romain* (RSPT^h 1926, S. 5ff.); DIBELIUS-CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe* (Hdb. z. NT), 3. Aufl. 1955, Exkurs ad 2. Tim. I, 10.

³) K. H. RENGSTORF, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Schriften der Gesellschaft z. Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster Nr. 30), 1953, ist sogar der Ansicht, daß der christologische Gebrauch des *Soter*-Titels auf bewußte Ablehnung des gleichen Titels für Asklepios zurückgeht, dem die Christen allenthalben begegneten.

⁴) Siehe A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 4. Aufl. 1923, S. 311f.; W. OTTO, *Augustus Soter* (*Hermes* 1910, S. 448ff.); E. LOHMEYER, *Christuskult und Kaiserkult*, 1919, S. 27f.

⁵) G. ANRICH, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum*, 1894, S. 47f.; G. WOBBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien*, 1896, S. 105ff.

⁶) So P. WENDLAND, op. cit., S. 353. — Vgl. auch die einschlägigen Stellen in dem vorzüglichen Werk von K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*. Hellenistisch-römische Geistesströmungen und Kultur mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, 1943, S. 339 Anm. 1.

muß dann um so fraglicher bleiben¹). Insofern überhaupt die heidnische *Soter*-Bezeichnung für die Übertragung des Heilandstitels auf Jesus zu berücksichtigen ist, wird wohl in erster Linie an ihre Verwendung im Herrscherkult zu denken sein.

§ 2. Jesus der Heiland im Urchristentum

Eine einseitige Ableitung der Bezeichnung Jesu als *Soter* aus dem Hellenismus könnte auf den ersten Blick deshalb geboten erscheinen, weil, wie wir gesehen haben, der Titel fast ausschließlich in späteren, im Umkreis des Hellenismus entstandenen urchristlichen Schriften vorkommt²). Seine Verwendung im Heidentum mag in der Tat die christliche Verwertung gefördert haben, so wie auf hellenistischem Boden auch der heidnische Gebrauch des Kyriosnamens zur Verbreitung des „Kyrios Jesus Christos“ beigetragen hat. Aber ebenso wie der Kyriosname Jesu seinen Ursprung primär im Judentum hat, so schließt sich auch die *Soter*-Bezeichnung Jesu eher an den alttestamentlich-jüdischen, als an den hellenistischen Begriff an. Die urchristlichen Texte, die Jesus „Heiland“ nennen, so späten Datums sie auch sein mögen, weisen nirgends eine der hellenistischen verwandte *Soter*-Anschauung auf. So rechnet hier auch BULTMANN gleichzeitig mit alttestamentlichem und hellenistischem Einfluß³). Dabei scheint mir freilich der hellenistische mehr formal als inhaltlich in Betracht zu kommen.

Fast alle Stellen, an denen Jesus „Heiland“ genannt wird, enthalten ausschließlich christliche Motive. Dies ist allerdings nicht so zu verstehen, wie HARNACK anzunehmen scheint, nämlich als ob die Bezeichnung auf Jesu Krankenheilungen zurückzuführen sei⁴). Wenn auch die engere Bedeutung von „heilen“ für σωζειν oft belegt ist, so zeigt doch keine

¹) ANRICH, WOBBERMIN, BOUSSET und F. J. DÖLGER (Ichthys I, 1910, S. 407 ff.) glauben mit einem solchen rechnen zu müssen. Abgelehnt von P. WENDLAND, op. cit., S. 353, und E. MEYER, Ursprung und Anfänge d. Christentums, Bd. 3, 1923, S. 391 ff.

²) Dieses Argument betont auch der Alttestamentler L. KÖHLER in seinem Aufsatz: Christus im Alten und im Neuen Testament (ThZ 9/1953, S. 42 f.), der entschieden für rein hellenistischen Ursprung eintritt.

³) R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testaments, 3. Aufl. 1958, S. 82. — Für den Bereich des Spätjudentums nimmt H. GRESSMANN, Der Messias, 1929, S. 370 an, daß in 4. Esra 13 der jüdische und der hellenistische *Soter* verbunden sind. Es ist nicht einzusehen, weshalb er dann eine solche Verbindung für den christlichen Bereich ablehnt.

⁴) A. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I, 5. Aufl. 1915, S. 115 ff. (auch von P. WENDLAND, op. cit., S. 336 abgelehnt). Aktuell wird die These HARNACKS wieder für K. H. RENGSTORF, op. cit. (siehe oben S. 247 Anm. 3).

der christlichen *Soter*-Stellen auch nur die Spur einer Erinnerung an Jesu Tätigkeit als Arzt.

Jesus ist zu seinen Lebzeiten niemals *Soter* genannt worden, weder von ihm selbst, noch von andern; aber auch in der Zeit, als ihm dieser Name gelegentlich beigelegt wurde, bezog er sich nicht auf eine Einzel-funktion seines irdischen Werkes, sondern auf sein Gesamtwerk, und zwar so, wie es sich vom Glauben an seine Auferstehung und Erhöhung her darstellte. Wie der Kyriostitel, so setzt auch der *Soter*-Titel das auf Erden abgeschlossene und in der Erhöhung sanktionierte Werk Jesu voraus.

Wir haben schon erwähnt, daß Jesus in der Hauptsache in solchen Schriften *Soter* genannt wird, die auch *Gott* diesen Würdenamen verleihen: vor allem in den Pastoralbriefen, wo Gott immer wieder als „Heiland“ erscheint: 1. Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4, ferner aber auch im Lukasevangelium, wo das Magnifikat (Lk. 1, 47) in ganz alttestamentlicher Weise von Gott als dem „Heiland“ spricht, wo aber andererseits doch die Weihnachtsgeschichte verkündet: „Euch ist heute der *Heiland* geboren, welcher *Christus Kyrios* ist“ (Lk. 2, 11). Auch der Judasbrief richtet die Schlußdoxologie (V. 25) an den „alleinigen Gott, unsern *Heiland*, durch Jesus Christus“. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß der mit dem Judasbrief so eng verwandte 2. Petrusbrief mit Vorliebe die Wendung $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho \text{ } \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma \text{ } \text{X}\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ braucht, und zwar, wie an der Stelle Lk. 2, 11, in Verbindung mit $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ ¹⁾. Das bestätigt uns, daß der Gedanke an die Erhöhung Christi zur göttlichen Herrscherwürde die Einführung dieser christologischen Bezeichnung entscheidend bestimmt hat; es ist dann sicher nicht abwegig, auch auf die Verwendung des Titels im hellenistischen Herrscherkult als auf eine sekundäre Quelle hinzuweisen.

Primär handelt es sich jedoch um Übertragung des alttestamentlichen Gottesattributs auf Jesus. So ist Jesus der $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$, weil er *sein Volk von der Sünde erlösen wird*. Auf diese Weise jedenfalls erklärt Mt. 1, 21 den Namen „Jesus“. Dieser Eigenname ist ja eine der hebräischen Formen des im Alten Testament auf Gott angewandten Würdetitels „Heiland“. Daher müssen wir, zumindest überall dort, wo Kenntnis des Hebräischen vorauszusetzen ist, die Bedeutung des Eigennamens „Jesus“ bei der Entstehung des Titels $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho \text{ } \text{'}\text{I}\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ mit in Rechnung stellen. „Jesus“ war ja für jüdische Ohren gleichbedeutend mit $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ -Heiland. Dies aber wußte sicher nicht nur der Verfasser des Matthäusevangeliums.

Die Anknüpfung an das Alte Testament liegt aber vor allem in der Betonung der *Errettung des Volkes von Sünde und Tod*. Dieser Gedanke steht

¹⁾ Siehe oben S. 245.

trotz der mannigfachen Analogien zur Terminologie des Herrscherkults, vor allem zur „Epiphanie“ des göttlichen Herrschers¹⁾, im Hintergrund der Aussagen über die Erscheinung des „Heilandes“ Jesus Christus bei seiner Geburt (Lk. 2, 11), über die „Epiphanie unseres Heilandes Christus Jesus, der den Tod entmachtet hat“ (2. Tim. 1, 10), und über seine noch erwartete Epiphanie in der Herrlichkeit (Tit. 2, 13). Gerade diese letzte Stelle²⁾ fügt sofort zur Erwähnung der endzeitlichen Epiphanie im Nebensatz hinzu: „der sich für uns dahingegeben hat, damit er uns erlöse von aller Gesetzlosigkeit und sich ein Eigentumsvolk reinige“. So ist gerade hier, wo Christus — vielleicht in bewußter oder unbewußter Gegenüberstellung zur Epiphanie der vergotteten irdischen Herrscher — als der *kommende* Herrscher gepriesen wird, an das *irdische* Werk Jesu erinnert, auf dem seine Herrscherstellung beruht. Ähnlich verbindet Act. 5, 31 in eigentümlicher, aber sehr charakteristischer Weise die in der Gegenwart schon vollzogene Erhöhung Christi als „*Soter*“ zur Rechten Gottes mit der Aussage, daß diese Erhöhung „Israel Buße und Vergebung der Sünden“ bringen soll. Wir befinden uns also hier deutlich im Bereich jüdisch-christlichen Denkens: Christus ist *Soter*, weil er uns von der Sünde erlöst hat.

Gleichzeitig aber zeigt diese Verbindung der Herrscherstellung Jesu mit seinem Sühnewerk, daß der *Soter*-Titel, wenn unsere Ableitung richtig ist, zwar aus dem Kyriostitel erwächst, aber doch einen Gedanken betont, der im Kyriosbegriff als solchem nicht im Vordergrund steht: daß nämlich die Erhöhung Christi zum göttlichen *Soter* sein Sühnewerk ganz und gar zur Voraussetzung hat. Wir werden erinnert an Phil. 2, 9: „*Deshalb* (nämlich auf Grund der Erniedrigung im Gehorsam bis zum Kreuz!) hat Gott ihn mehr als erhöht“, und hat ihm den Kyriosnamen gegeben, der „über alle Namen ist“. Gerade dieser Aspekt ist nun in der *Soter*-Bezeichnung Jesu implizit enthalten. Daß auf christlichem Boden der Versöhnungsgedanke in den *Soter*-Begriff aufgenommen worden ist, erhellt auch aus der Tatsache, daß jetzt sogar dort, wo nach alttestamentlichem Vorbild Gott „*Soter*“ genannt wird, jedenfalls in der schon erwähnten Schlußdoxologie des Judasbriefes (V. 25), mit den Worten „durch Jesus Christus, unsern Herrn“, auf Christi Sühnewerk als Grundlage allen göttlichen „Heils“ verwiesen wird.

Trotz dieser Beziehung zu Christi Leiden und Sterben, das Vergabung der Sünden und deshalb „Heil“, σωτηρία, bedeutet, bleibt es aber dabei, daß *Soter* keineswegs eine bloße Variante zum *Ebed Jahwe*

¹⁾ Vgl. dazu auch DIBELIUS-CONZELMANN, Die Pastoralbriefe, 3. Aufl. 1955, S. 78.

²⁾ Über die Verbindung τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ siehe unten S. 322.

darstellt, wie man zu glauben versucht sein könnte. Vielmehr ist das Sühneleiden zur Vergebung der Sünden hier lediglich von der göttlichen Bestätigung her gewertet, die es durch die Erhöhung Jesu zum Kyrios erfahren hat. Insofern hat BULTMANN recht, wenn er sagt, daß in den Pastoralbriefen ein Bedeutungswandel des noch nachklingenden paulinischen Gedankens der Rechtfertigung stattgefunden habe, indem σφζειν an die Stelle von δικαιοῦν, und σωτηρία an die Stelle von δικαιοσύνη getreten sei¹). Weil die *Soter*-Bezeichnung für Jesus die Christologie des erhöhten *Kyrios Christos* voraussetzt, begegnen wir ihr erst verhältnismäßig spät, in den jüngeren Schichten der neutestamentlichen Überlieferung und in den Ignatiusbriefen²), aber doch stets in der Weise, daß der zentrale christologische Gedanke des Sühneleidens nicht einfach vergessen ist.

Letzteres gilt auch für die beiden johanneischen Stellen (Joh. 4, 42 und 1. Joh. 4, 14), an denen Jesus als der „*Heiland der Welt*“ erscheint. Obwohl diese Verwendung des *Soter*-Titels formal stärker an den hellenistischen Herrscherkult anklängt, ja mit den Formeln des *Soter*-Herrscherkultes, wie sie etwa auf Hadrian Anwendung fanden, gleichlautet, so ist doch auch hier keineswegs mit Sicherheit zu entscheiden, ob eine bewußte Parallele zu jenen Formeln gezogen werden muß, oder ob nicht auch hier nur unbewußte Beeinflussung vorliegt. Denn die Aussage geht trotz des Epithetons „*Heiland der Welt*“ nicht über die allgemein urchristliche Anschauung von den Folgen der Erlösungstat Christi hinaus. Für diesen Tatbestand mag auch an das Wort vom „Lamm Gottes, das *der Welt* Sünde trägt“, erinnert werden (Joh. 1, 29).

Im übrigen müssen wir uns fragen, ob die Verwendung des *Soter*-Titels für Jesus trotz der späten *Verbreitung* nicht doch verhältnismäßig früh schon bekannt gewesen ist. Innerhalb der dem Paulus zugeschriebenen Briefe begegnen wir ihm ja nicht erst in den Pastoralbriefen. Selbst wenn die Epheserstelle (Eph. 5, 23), wo Christus, das Haupt der Gemeinde, zugleich „*Soter des Leibes*“ genannt, wo also auch auf seine Erhöhung hingewiesen wird, wirklich deuteropaulinisch ist, so bleibt doch als älteste und sicher paulinische Bezeugung die Stelle Phil. 3, 20: „(Vom Himmel) erwarten wir auch als *Soter* den Kyrios Jesus Christos.“ Wieder ist zunächst die Verbindung von *Soter* und Kyrios charakteristisch. Im Unterschied zu 2. Tim. 1, 10, wo Christus seine *Soter*-Rolle bereits erfüllt hat, aber in Einklang mit Tit. 2, 13, ist hier von der Vollendung der *Soter*-Funktion Christi am Ende der Tage die Rede. Daß hier kein

¹) R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. 1958, S. 533.

²) Ign. Eph. 1, 1; Magn. 1, 1; Philad. 9, 2; Smyrn. 7, 1. Siehe auch Mart. Polyc. 19, 2. — Zu erwähnen ist ferner die Stelle aus dem Petrus-evangelium 4, 13.

Gegensatz vorliegt, sondern daß diese Spannung für das ganze Neue Testament bezeichnend ist und sich gerade in der Christologie auch auswirkt, haben wir im Zusammenhang mit der Untersuchung anderer christologischer Titel festgestellt. Mit Recht weist BULTMANN darauf hin, daß Paulus hier einen schon fertigen christologischen Titel verwendet, da *Soter* in den einwandfrei paulinischen Briefen sonst nicht vorkommt¹⁾. Es handelt sich also doch schon um eine vorpaulinische Bezeichnung, wenn sie auch vielleicht nicht allgemein geläufig gewesen sein mag. Im übrigen entspricht ihr Gebrauch in Phil. 3, 20 ganz und gar dem in 1. Thess. 1, 10 ohne Verwendung des *Soter*-Titels ausgedrückten Gedanken, daß wir „vom Himmel den von den Toten auferweckten Jesus erwarten, der uns von dem kommenden Zorn *errettet* (ῥυόμενον)“.

Wir haben schon gesehen, daß die Bedeutung des Namens „Jesus“ im semitischen Sprachbereich die Beziehung zu dem alttestamentlichen Würdetitel „Heiland“ nahelegen mußte, und daß der Evangelist Matthäus sie wohl nicht als erster hergestellt hat (Mt. 1, 21). Andererseits ist aber auch klar, daß „Heiland“ auf palästinensischem Boden gar nicht ein besonderer Würdetitel für Jesus werden *konnte*, da man ja den Eigennamen „Jesus“ einfach hätte wiederholen müssen: dem „Jesus Soter“ würde ja ein „Jeschua Jeschua“ entsprechen. Aus diesem Grunde konnte Jesus erst dort Heiland genannt werden, wo man griechisch sprach. Das ist aber sicher schon sehr früh geschehen, zumal der Gedanke, daß Jesus nicht nur „Heiland“ (Jeschua = Jesus) *heißt*, sondern der Heiland *ist*, zweifellos bereits in der Urgemeinde vorhanden war.

Zur vollen theologischen Entfaltung des *Soter*-Begriffs ist es dann freilich, wie wir gesehen haben, erst zur Zeit des ausgehenden Urchristentums gekommen, und später hat die Bezeichnung *Soter* in Verbindung mit anderen wichtigen Attributen des Jesusnamens Aufnahme in die frühchristliche *Ichthys*-Formel gefunden: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ²⁾.

¹⁾ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl. 1958, S. 82. BULTMANN erwähnt hier auch die ausdrückliche Berufung des Paulus auf die „Tradition“ an der parallelen Stelle 1. Thess. 4, 15—18.

²⁾ Siehe F. J. DÖLGER, *Ichthys I*, 1910, S. 248; 259; 318.

IV. TEIL

DIE AUF DIE PRÄEXISTENZ JESU BEZÜGLICHEN TITEL

Für diesen vierten und letzten Teil bleiben uns vor allem die christologischen Begriffe „Logos“, „Sohn Gottes“ und „Gott“ zu untersuchen. Wir haben inzwischen gesehen, daß die ersten Christen vom Kyriostitel aus alle Aussagen über Gott auch auf Jesus anwenden konnten. Es hieße jedoch das Problem vereinfachen und überdies in eine von der alten Kirche verurteilte Häresie verfallen, wenn wir dem Neuen Testament den Gedanken einer vollständigen Identität zwischen Gott dem Vater und Jesus dem Kyrios zuschreiben wollten und behaupteten, es bestünde im Glauben des Urchristentums gar kein Unterschied mehr zwischen beiden. Schon das alte zweigliedrige Bekenntnis von 1. Kor. 8, 6, auf das in anderem Zusammenhang bereits hingewiesen wurde, beweist, daß der Unterschied keineswegs verwischt worden ist, auch dort nicht, wo — wie in diesem Bekenntnis — Christus geradezu als der Schöpfungsmittler erscheint: „Es gibt für uns nur *einen* Gott und Vater, *von* (ἐξ) dem alle Dinge sind und wir *zu* ihm (εἰς), und *einen* Herrn Jesus Christus, *durch* (διὰ) den alle Dinge sind und wir *durch* ihn.“ Hier ist die Unterscheidung am Gebrauch der Präpositionen deutlich gemacht. Von Gott heißt es: ἐξ und εἰς, von Christus: διὰ. Eine nähere Bestimmung des uranfänglichen *Verhältnisses* zwischen Gott dem Vater und Christus dem Kyrios sucht man vergeblich.

Auch mit den Würdetiteln „Logos“ und „Sohn Gottes“, zu denen wir nun übergehen, kommen wir einer solchen höchstens insofern näher, als sie unmittelbarer auf die *Präexistenz* Jesu, d. h. auf sein Sein „am Anfang“ hinweisen. Wir werden aber jedenfalls sehen, daß auch sie durchaus nicht eine Wesens- oder Natureinheit zwischen Gott und Christus im Auge haben, sondern vielmehr die Einheit im *Offenbarungshandeln*, also die *Funktion* des Präexistenten charakterisieren. Dies ist ja auch schon der Sinn der Übertragung des Gottesnamens Kyrios auf Jesus, wie wir gesehen haben: Gott und der erhöhte Jesus sind eins im Hinblick auf die Herrschaft über die Welt, die einen Aspekt der Selbstoffenbarung Gottes darstellt. Beim Kyrios handelt es sich zwar in erster

Linie um die göttliche Herrscherfunktion Jesu in der heilsgeschichtlichen *Gegenwart*. Aber auch schon dieser Kyriosname wird darüber hinaus im Zusammenhang mit Jesu uranfänglicher Schöpfungsmittlerschaft verwendet, so an der vorhin genannten Stelle 1. Kor. 8, 6, und ebenso in Hebr. 1, 10ff. Während aber diese Ausweitung aus dem Glauben an den *gegenwärtigen* Herrn erst abgeleitet ist, gehört es zum *Wesen* des Logosbegriffs, daß er alles Offenbarungswirken Gottes in Christus auf den „Anfang“ aller Dinge zurückführt, bis zum präexistenten göttlichen Wirken Jesu, daß er also die Erlösung im Inkarnierten, Gegenwärtigen und Wiederkehrenden noch enger mit der Schöpfung durch den prä-existenten Mittler, das „Wort“, verbindet. Hier taucht dann, freilich nur ganz am Rande, die Frage nach der *Seinsbeziehung* zwischen Gott und dem präexistenten Jesus auf, wird aber — bezeichnend genug! — nicht *ontologisch*, nicht im Sinne einer Spekulation über die „Naturen“, sondern auch wieder streng offenbarungsgeschichtlich beantwortet. Ähnlich können wir beim Begriff des „Gottessohnes“ feststellen, daß zwar auch mit dieser Bezeichnung die Frage nach der Seinsbeziehung zwischen Vater und Sohn über den Bereich der Inkarnation hinaus implizit gestellt ist, aber ebenfalls nur im Sinne der Einheit im heilsgeschichtlichen Offenbarungshandeln beantwortet wird.

Wohl heißt es beim Logos: „Im Anfang *war* das Wort“, „das Wort *war* bei Gott, *war* Gott“. Aber sofort geht der Johannesprolog, als fürchte er jede weitere Spekulation in dieser Richtung, von diesen Seinsausagen zum Offenbarungshandeln über: „Alles ist durch ihn *geworden*“, „und das Wort *ward* Fleisch“. Ebenso werden wir umgekehrt auch mit dem Gottessohnbegriff bei Paulus, 1. Kor. 15, 28, gerade nur bis an die Schwelle des völligen endzeitlichen Aufgehens des Sohnes im Vater geführt: Wenn der Sohn dem Vater alles unterworfen hat, wird er selbst ihm unterworfen, damit Gott „alles in allem“ sei.

Da vom Sohn überhaupt nur im Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes gesprochen werden kann, vom Vater dagegen im Prinzip auch abgesehen von der Offenbarung, und da andererseits das Neue Testament nur die Offenbarung zum Gegenstand hat, entsteht eben die neutestamentliche Paradoxie, um deren Auflösung sich die späteren christlichen Theologen vergebens, weil spekulativ-philosophisch, bemüht haben: daß nämlich der Vater und der Sohn zugleich eins und doch verschieden sind.

Wenn wir in diesem letzten Teil die auf die Präexistenz bezüglichen Würdetitel Jesu untersuchen, so werden wir uns also auch hier von allen späteren Fragestellungen freimachen müssen, wenn sie sich auch — ganz am Rande — leise ankündigen mögen.

1. KAPITEL

JESUS DER LOGOS

Obwohl diese Bezeichnung in der klassischen Christologie der alten Kirche vorherrschend wird und vielfach geradezu als der Inbegriff aller Christologie überhaupt gilt, müssen wir uns Rechenschaft darüber ablegen, daß wir sie als christologischen Titel nur in einer einzigen Gruppe von neutestamentlichen Schriften, nämlich den johanneischen, finden, und auch dort nur an sehr wenigen Stellen: im Prolog des Johannesevangeliums, im ersten Vers des 1. Johannesbriefs, und schließlich an einer Stelle der Johannesapokalypse (19, 13). Es ist ein verbreiteter Irrtum, daß man meint, die Bezeichnung „Logos“ prädominiere im Johannesevangelium; in Wirklichkeit kommt, wie wir schon festgestellt haben, etwa der Titel „Menschensohn“ in diesem Evangelium viel häufiger vor. Ja, A. HARNACK hat sogar auf Grund der Tatsache, daß der Logostitel nach dem Prolog im Corpus des Evangeliums nicht mehr erscheint, behauptet, der Prolog gehöre eigentlich nicht zum Johannesevangelium und sei erst später mit ihm verbunden worden¹). Seine These ist in dieser Form wohl kaum haltbar. Trotzdem kann man nicht darüber hinwegsehen, daß der Titel als solcher tatsächlich nur in den ersten Versen auftaucht.

Andererseits zeigt nun aber gerade der Ort, an dem der Verfasser des Evangeliums von dieser Bezeichnung Gebrauch macht, daß sie für ihn unentbehrlich ist, wenn es sich darum handelt, von der Beziehung der göttlichen Offenbarung im *Leben Jesu* zur *Präexistenz* Jesu zu reden, und daß ihm überhaupt daran liegt, den „Anfang“, die ἀρχή der Geschichte Jesu nicht wie Markus erst mit dem Auftreten Johannes des Täufers zu identifizieren, sondern in die Präexistenz Jesu zu verlegen, die den Blick auf den absoluten „Anfang“ aller Dinge lenkt. Um aber alle die späteren Mißverständnisse auszuschalten, wie wir ihnen in den christologischen Diskussionen der alten Kirche begegnen, müssen wir gleich betonen, daß es sich dabei nicht um eine *Spekulation* über dieses vorzeitliche Sein Christi handelt, sondern daß der Evangelist von diesem „Anfang“ nur in engstem Zusammenhang mit dem spricht,

¹) A. HARNACK in: *ZThK* 2/1892, S. 189ff. Vgl. dazu E. KÄSEMANN, *Aufbau und Anliegen d. Johanneischen Prologs* (Festschr. F. DELEKAT, 1957, S. 75ff.).

was er in seinem Evangelium von den weiteren Funktionen Christi mitteilt. Der, von dem er sagt, er sei „im Anfang bei Gott“ gewesen, ist ja eben derselbe, von dem das ganze Evangelium erzählt, und dessen Leben „im Fleische“ das Zentrum der göttlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte bildet. Dieser Eine, der die entscheidende Offenbarungstat im Fleische vollbracht hat, ist in der Geschichte Israels am Werke, auf die schon der Prolog deutlich anspielt¹⁾, und dieser Eine wird über seinen Tod hinaus weiterwirken in seiner Kirche, wovon die Abschiedsreden handeln.

Von hier aus ist nun allerdings die besondere Bedeutung gebührend zu würdigen, die der Evangelist dem präexistenten Sein Christi beimißt. Da der Verfasser im Inkarnierten, im Menschensohn, wie er im Fleische erschienen ist, das Zentrum schlechthin allen Geschehens sieht, muß sich ihm auch die Frage nach dessen präexistentem Wirken stellen: der, welcher das Zentrum der gesamten Heilsgeschichte ist, kann ja nicht einfach aus dem Nichts gekommen sein. Daher wird nun die Beteiligung des präexistenten Christus an der Schöpfung, die wir bereits an andern neutestamentlichen Stellen ausgesagt fanden, hier im Johannesevangelium in besonders kräftiger Weise unterstrichen, so kräftig, wie sonst nirgends im Neuen Testament. Die Schöpfung gehört genauso zur Offenbarung Gottes wie die Erlösung durch den Fleischgewordenen²⁾. Es darf nicht übersehen werden, daß das Johannesevangelium mit den gleichen Worten beginnt wie das erste Buch des Alten Testaments. Wenn wir, wie die ersten Christen der Diaspora, gewohnt wären, das Alte Testament auf Griechisch zu lesen, so würde uns dies sofort auffallen. „Im Anfang“, ἐν ἀρχῇ — damit beginnt das Buch der Genesis; ἐν ἀρχῇ — so lesen wir auch in Joh. 1, 1. Im Alten Testament heißt es: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“; im Johannesevangelium: „Im Anfang war das Wort, der Logos . . . alles ist durch ihn geworden.“

¹⁾ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 284, betont mit Recht, daß der Prolog zugleich vom Logos spricht, der von der Welt, von der Schöpfung nicht angenommen wurde, und von seiner Verfolgung durch Israel.

²⁾ M. E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean*, 1953, und C. H. DODD, *op. cit.*, S. 277 ff., weisen darauf hin, daß Paulus in Röm. 1, 18 ff. auf ganz ähnliche Weise von der Ablehnung der göttlichen Schöpfungsoffenbarung durch die Ungläubigen spricht wie der Johannesprolog. Obwohl Röm. 1, 18 ff. die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nicht ausdrücklich mit Christus zusammenbringt, ist es sicher falsch, diese Stelle so zu deuten, als ob die Schöpfung durch Gott und die Erlösung durch Christus zu trennen wären. Denn wir wissen ja bereits, daß auch für Paulus Christus der Schöpfungsmittler ist. Mit Recht schreibt W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 3. Aufl. 1933, S. 6, daß Paulus Anschauungen von dem präexistenten, beim Vater weilenden und ihm wesensgleichen, an der Schöpfung beteiligten Christus entwickelt, die denen des Johannesevangeliums sehr ähnlich sind. Siehe auch unten S. 273f.

Eine neue Genesisgeschichte wird geboten — aber nun eben im Lichte des Offenbarungsmittlers dargestellt¹⁾).

Da es sich beim *Logos* um einen Begriff handelt, der schon vor und neben dem Christentum weithin verbreitet war, müssen wir zunächst einen Paragraphen über den *Logos* im Hellenismus, und einen anderen über den *Logos* im Judentum vorausschicken. Die Berührungen mit dem johanneischen *Logos*begriff sind hier vielleicht nicht einmal nur unbewußt, sondern wir haben mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Meinung des Evangelisten die ist, daß ein vorchristlicher Begriff, der ihm als solcher durchaus vertraut ist, seine Erfüllung erst in Jesus gefunden hat. Wir werden in diesem Zusammenhang vom Wesen des johanneischen christologischen Universalismus sprechen, der gerade in der Bezeichnung „*Logos*“ zum Ausdruck kommt.

§ 1. Der *Logos* im Hellenismus

Es kann sich hier nicht darum handeln, eine vollständige Geschichte des *Logos*begriffs zu bieten. Es gibt darüber bereits viele Arbeiten²⁾, und die älteren und neueren Kommentare haben sein Vorkommen und seine Rolle in der hellenistischen Philosophie, sowie in den hellenistisch-orientalischen Religionen meist gebührend berücksichtigt. Es kommt mir hier nur darauf an zu zeigen, daß es sich um einen in der antiken Welt allgemein verbreiteten Begriff handelt³⁾, dessen Verwendung dem Verfasser des Johannesevangeliums nicht unbekannt gewesen sein kann. Dies zu wissen ist wichtig, wenn man die ganze Tragweite des johanneischen Satzes verstehen will: „Der *Logos* ist Fleisch geworden.“ So mag denn zunächst darauf hingewiesen werden, daß der „*Logos*“ sich schon in der frühesten griechischen Philosophie bei HERAKLIT findet⁴⁾,

¹⁾ Die Beziehung zur alttestamentlichen Genesisgeschichte wird auch von R. BULTMANN sowohl im Johanneskommentar (S. 6) als in der Theologie d. NT (S. 411) anerkannt, aber doch in ihrer ganzen Tragweite nicht recht gewürdigt.

²⁾ Siehe die reichen Literaturangaben etwa in PAULY-WISSOWA, Realencyklopaedie Bd. 13 (1927), 1035ff. (H. LEISEGANG); ferner im *ThWNT* Bd. 4, S. 70. Älteres bei A. AALL, Geschichte der Logosidee, I: in der griechischen Philosophie, 1896.

³⁾ C. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, S. 265, meint allerdings, die Vorstellung vom *Logos* im Sinne einer Hypostase, eines Mittlers, sei im Orient weniger verbreitet gewesen, als man gewöhnlich annehme. Kann man dies angesichts des umfangreichen religionsgeschichtlichen Materials wirklich sagen?

⁴⁾ H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Aufl. 1934, Fr. 1 und 2, S. 150f.

ferner dann besonders im Stoizismus¹). Der Logos ist hier das Weltgesetz, welches das All regiert und zugleich im menschlichen Verstande gegenwärtig ist. Es handelt sich also um eine *Abstraktion*, nicht um eine *Hypostase*. Obgleich daher auch im Stoizismus vom Logos gesprochen wird, und obgleich der Stoiker sagen konnte, der Logos sei „im Anfang“, so ist doch mit dieser unpersönlichen, pantheistisch gedachten Weltseele etwas ganz anderes gemeint als mit dem johanneischen Logos²). Der Platonismus kennt den Begriff ebenfalls, und wenn wir hier auch der Anschauung von einem realen Wesen — „real“ freilich im platonischen, ideellen Sinne — näherkommen, so haben wir es doch noch nicht mit einer Hypostase zu tun, und der Gedanke einer Fleischwerdung des Logos ist vollends undenkbar. Wir müssen uns hüten, wegen der terminologischen Analogie die spätere jüdische, oder gar die johanneische Logosvorstellung in die Ausführungen der griechischen Philosophen hineinzulesen. Daß das völlige Eingehen des Logos in die Geschichte und die Menschheit dem Platonismus ganz fremd ist, hat auch AUGUSTIN erkannt, obwohl formale Ähnlichkeiten ihn bereits zu der Aussage veranlaßten, er habe mit etwas anderen Ausdrücken in den platonischen Büchern das gleiche über den uranfänglichen Logos gelesen, was Johannes in seinem Evangelium lehre (Conf. 7, 9). In Wirklichkeit allerdings betrifft die Ähnlichkeit eher die Terminologie als die Sache selber.

Immerhin gehört dieser philosophische Logosbegriff an wesentlicher Stelle mit hinein in die lange und verwickelte Geschichte des Logos, insofern er spätere jüdische und heidnische Vorstellungen von einem mehr oder weniger personifizierten Logos zumindest formal beeinflußt hat. Mythologische Motive mögen zwar stärker eingewirkt haben, aber die philosophische Logoslehre stellt doch auch *eine* Wurzel dieser späteren Anschauungen dar. Dies gilt besonders im Blick auf PHILO VON ALEXANDRIEN, dessen Ausführungen über den Logos einen so breiten Raum in den Johanneskommentaren einnehmen. Obwohl bei ihm bereits der Gedanke eines personifizierten Mittelwesens vorliegt, so ist doch der Zusammenhang mit jenen philosophischen Lehren mehr als offenkundig. Die ganze Diskussion, ob der Logos bei PHILO unpersönlich oder persönlich gedacht ist, sollte nicht von einer Alternative ausgehen, als ob nur *eine* Wurzel in Betracht käme.

Nur unter diesem Vorbehalt ist R. BULTMANN zuzustimmen, wenn er im Hinblick auf den spätjüdischen und den johanneischen Logosbegriff innerhalb des Heidentums eine andere Linie verfolgt, die nach ihm eine

¹) Siehe K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I*, 1935, S. 227 ff.; M. POHLENZ, *Die Stoa*, Bd. I, 1948 (siehe Register); ferner auch R. BULTMANN, *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament (Glauben und Verstehen I*, 1933, S. 274 ff.).

²) So auch R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. 1941, S. 9.

viel direktere Vorbereitung darstellt als die griechisch-philosophische, und die er die „gnostische“ nennt. Der Logos ist hier ein mythisches Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. Er gilt nicht nur als Welterschöpfer, sondern vor allem als Offenbarer, und auf diese Weise als Erlöser; es kommt sogar zur zeitweiligen Menschwerdung des Logos, aber doch immer nur im mythisch-doketischen Rahmen, nie im geschichtlichen einer wirklichen Inkarnation¹⁾. BULTMANN findet hier den Mythos vom Abstieg und Aufstieg des Erlösers, der die Welt erlöst, indem er sich selbst erlöst. Dieser Logos aber ist die gleiche Gestalt, der wir in den heidnischen Urmenschenspekulationen begegnen.

Daß es eine solche mythologische Logosgestalt schon im heidnischen Bereich gegeben hat, ist mehr als wahrscheinlich. Allerdings ist sie quellenmäßig sehr schwer zu erfassen. R. BULTMANN vermag, wie er selbst im Johanneskommentar, S. 11, zugibt, nur spätere Texte aus christlicher Zeit anzuführen, wenn auch die darin verwerteten Begriffe älter sein mögen als die Quellen selbst. Die Darstellung jedenfalls, die BULTMANN, op. cit., S. 10ff., vom gnostisch-mythologischen Logos gibt²⁾, entspricht zweifellos Auffassungen, wie sie im vorchristlichen Heidentum vorhanden waren. Aber wenn er nun diese gnostische Logoslehre als den einen und einzigen Ursprung sowohl der jüdisch-alexandrinischen Logos- und Weisheitslehre, wie sie sich bei PHILO, in der Weisheitsliteratur und in rabbinischen Texten findet, als auch des johanneischen Logosbegriffs ansieht, so rechnet er doch zu stark mit der vorchristlichen gnostischen Lehre als einer geschlossenen und faßbaren Größe. Die Beziehungen scheinen mir indessen komplexer, als daß sie mit einem solchen schematischen Stammbaum, wie BULTMANN ihn etwa auf S. 8, Anm. 9 seines Johanneskommentars entwirft, zutreffend erfaßt werden könnten.

Vorgebildet sind diese Vorstellungen von einem personifizierten Offenbarer- und Erlöserlogos in den antiken Religionen, wo etwa Hermes³⁾ und der ägyptische Gott Thot⁴⁾ als „Logos“ bezeichnet werden. Obwohl es sich dabei ursprünglich nur um allegorisch-philosophische Auslegung der Göttermythen handelt, die auf diese Weise eine pantheistische Deutung erhalten, ist doch die Personifizierung des Logos von hier aus, vor allem für das religiöse Volksempfinden, erleichtert worden. So kommt es dann zu der ganzen umfangreichen Hermes-Literatur⁵⁾.

¹⁾ Mit Recht gebraucht R. BULTMANN im Johanneskommentar, S. 10, für diesen Sachverhalt den Ausdruck „Verkleidung“.

²⁾ Im Anschluß an R. REITZENSTEIN, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; REITZENSTEIN-SCHAEDER, Studien z. antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, 1926; H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, Bd. I, 1934, S. 260ff.

³⁾ Plato, Krat. 407 Eff.; HIPPOL., Refut. V, 7, 29; O. KERN, Orphicorum Fragmenta, 1922, 297a; vgl. R. REITZENSTEIN, Poimandres, 1904, S. 88.

⁴⁾ PLUT., De Iside et Osir. 54f.

⁵⁾ Kritische Textausgabe des *Corpus Hermeticum* (C. H.) von A. D. NOCK und A. J. FESTUGIÈRE, Paris; bisher vier Bände, 1945—1954. — Zum Problem der Hermetica vgl. J. KRÖLL, Die Lehren des Hermes Trismegistos,

Logos ist zwar neben *Nous* die Hauptbezeichnung für diesen Erlöser, aber daneben werden auf ihn auch andere Titel angewandt, vor allem der des „Menschen“. In dieser Verbindung finden wir das „Wort“ auch in den mandäischen Texten¹). Die Verwandtschaft des *Logos*- und des Urmenschenbegriffs im Heidentum ist um so beachtenswerter, als wir sie auch auf urchristlichem Boden feststellen werden, obwohl sie sich hier kaum aus einer Beeinflussung durch heidnische Mythologie erklären dürfte.

Schon jetzt muß nämlich betont werden, daß das, was für das Heidentum gilt, in noch höherem Maße vom Judentum und vom Urchristentum zu sagen ist: der *Logos*begriff ist im antiken Geistesleben so verbreitet, daß hier viele Linien zusammentreffen, ohne daß die eine als Verlängerung der andern bezeichnet werden könnte. Freilich entbindet uns das nicht von der Verpflichtung, den verschiedenen Linien nachzugehen und festzustellen, welche von ihnen unmittelbar auf die christliche Vorstellung eingewirkt hat, besonders aber zu fragen, inwiefern diese etwa völlig neue Motive einführt und den *Logos*begriff neu prägt. So werden wir sehen, daß das Johannesevangelium aus der weiten Verbreitung des *Logos*gedankens nicht etwa die Lehre von einer allgemeinen, nicht spezifisch christlichen Offenbarung abgeleitet hat, sondern daß es im Gegenteil den außer- und vorchristlichen *Logos*begriff ganz der einen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth unterworfen und auf diese Weise völlig neu geformt hat.

§ 2. Der *Logos* im Judentum

Wir haben hier von vornherein zwei verschiedene Ausprägungen des *Logos*gedankens zu unterscheiden: einerseits die spätjüdische, die das „Wort“ als Hypostase und geradezu als personifizierten Mittler auffaßt, und die sicher mehr oder weniger von den erwähnten heidnischen Vorstellungen beeinflusst ist, andererseits die auf Gen. 1 zurückgehende genuin alttestamentliche, die das Wort Gottes, den *debar Jahwe*, im ursprünglichen begrifflichen Sinne faßt und es von hier aus auf Grund einer immanenten Gedankenentwicklung da und dort auch schon zur göttlichen Hypostase werden läßt. Diese Unterscheidung behält auch dann ihre

1914; K. PRÜMM, Religionsgeschichtliches Handbuch (siehe oben S. 247 Anm. 6), S. 535ff.; neuerdings vor allem A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste (Etudes Bibliques)* Bd. 1—4, 1944—1954; id., *L'Hermétisme*, 1948; siehe ferner auch C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 10ff.

¹) Ginza (ed. LIDZBARSKI, 1925), S. 295; Siehe W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 3. Aufl. 1933, S. 10.

volle Geltung, wenn wir feststellen, daß die eine Form auf die andere eingewirkt hat. So ist die spätjüdische sicher nicht ohne Zusammenhang mit der alttestamentlichen zu denken. Die sonst so verdienstvollen religionsgeschichtlichen Arbeiten, die wir erwähnt haben, und besonders die Folgerungen, die R. BULTMANN aus ihnen gezogen hat, haben indessen stark dazu beigetragen, die sicher gebotene Unterscheidung der beiden Linien in der Weise zu überspannen, daß gar kein gemeinsamer Nenner mehr angenommen wird. Dieser ist jedoch im Begriff der *Offenbarung* gegeben, und nicht von ungefähr ist die gleiche Bezeichnung „Wort“ für beide gewählt worden.

Es ist daher methodisch unrichtig, im Hinblick auf die Untersuchung des urchristlichen Logosgedankens nur die spätjüdische Lehre von einer göttlichen Hypostase zu berücksichtigen, weil nur sie, wie das Johannes-evangelium und wie der heidnische Erlösermythus, einen mehr oder weniger personifizierten Mittler kenne. Die alttestamentliche Vorstellung vom Worte Gottes kann auch dann unmittelbar und vordergründig auf die urchristliche Auffassung eingewirkt haben, wenn erwiesen ist, daß jener spätjüdisch-hellenistische, ja auch der heidnische Logosbegriff gewissen Kreisen des Urchristentums bekannt und vertraut war. Ob dies wirklich der Fall ist, können wir freilich erst erörtern, wenn wir die johanneischen Aussagen über den Logos untersuchen. Jedenfalls dürfen wir bei der Behandlung der Frage nach dem Logos im Judentum nicht *a priori* die alttestamentliche Linie als unwichtig beiseite lassen.

Gerade dies geschieht aber in den meisten der sogenannten „kritischen“ Kommentare zum Johannesevangelium. Umgekehrt berücksichtigen die „konservativen“ Auslegungen oft nur die alttestamentliche Vorstellung vom Worte Gottes. Beide Einseitigkeiten sind im Artikel λέγω (λόγος) im Theol. Wörterbuch dank der in diesem Werk üblichen Einteilung des Stoffes vermieden (*ThWNT* Bd. 4, S. 69ff.; Verfasser sind G. KITTEL, A. DEBRUNNER, H. KLEINKNECHT, O. PROCKSCH, G. QUELL und G. SCHRENK). Auf jeden Fall aber sollten wir uns abgewöhnen, eine Darstellung nur deshalb als „kritisch“ oder als „konservativ“ zu bezeichnen, weil sie entweder den alttestamentlichen, oder aber den jüdisch-hellenistischen, bzw. heidnischen Logosbegriff in den Vordergrund rückt. Mit der theologischen Einstellung sollte diese wissenschaftliche Frage nichts zu tun haben.

Es gibt im Alten Testament eine ganze Reihe von Stellen, an denen das „Wort Gottes“ im Anschluß an Gen. 1, wenn auch noch nicht personifiziert, so doch im Hinblick auf seine gewaltige Wirkung Gegenstand selbständiger Betrachtung ist¹⁾. Diese schließt sich in erster Linie an die Schöpfungsgeschichte an, wo auf das *Wort* hin, das Gott spricht, alles geschieht: „Es werde Licht, und es ward Licht.“ Sobald man hier-

¹⁾ Siehe O. GREYER, Name und Wort Gottes im Alten Testament, 1934, bes. S. 150ff.

über nachdenkt, kommt es zu der Vorstellung, daß alle schöpferische Selbstmitteilung Gottes an die Welt durch sein *Wort* geschieht, daß *sein Wort die der Welt zugekehrte Seite Gottes* ist. So hören wir in Ps. 33, 6: „Der Himmel ist geschaffen worden durch das Wort des Herrn.“ Das von Gott ausgehende Befehlswort ruft auch *nach* der Schöpfung das Nichts zum Leben. Darum wird noch verschiedenfach in den Psalmen vom Worte Gottes als dem Mittler gesprochen; so Ps. 107, 20: „Er sandte sein Wort, sie zu heilen“, oder Ps. 147, 15: „Er schickt seine Befehle über die Erde; sein Wort läuft mit Geschwindigkeit dahin“. Sehr nahe kommen wir einer Personifizierung etwa in Jes. 55, 10f.: „So wie Regen und Schnee vom Himmel fallen und nicht zurückkehren, bevor sie die Erde benetzt und befruchtet und die Pflanzen haben sprießen lassen, . . . so ist es mit meinem Wort, spricht der Herr, das aus meinem Munde geht: es kehrt nicht ohne Wirkung zu mir zurück, ohne meinen Willen ausgeführt und meine Absichten erfüllt zu haben¹⁾.“ Hier sind wir nicht mehr weit von der allerdings schon in den alexandrinischen Bereich gehörenden *Sapientia Salomonis* entfernt, wo wir in Kap. 18, 15 lesen: „Dein allmächtiges Wort fuhr aus vom königlichen Thron als ein unerbittlicher Krieger . . .“ Der in den Targumim begegnende Ausdruck „*memra de-jahwe*“, die aramäische Bezeichnung für das Wort Jahwes, gehört ebenfalls hierher²⁾. Daß anstelle des Gottesnamens auch „*memra*“ gebraucht werden kann, setzt ein besonderes Nachdenken über das „Wort Gottes“ als solches voraus. Allerdings finden sich in den rabbinischen Texten keine solchen Ausführungen über die „*memra*“ Gottes, wie anderwärts über den personifizierten Logos oder die personifizierte Weisheit³⁾.

Erst auf alexandrinischem Boden, im hellenistischen Judentum, begegnen wir dem wirklich zur Hypostase gewordenen Logos und der hypostasierten Weisheit. Hier ist zweifellos mit außerjüdischen Einflüssen einer heidnisch-mythologischen Mittlerfigur zu rechnen⁴⁾. Immerhin muß jedoch die Reflexion über die Wirkung des Wortes Gottes, wie sie im Anschluß an Gen. 1 an den genannten alttestamentlichen Stellen vorliegt, auch hier in Rechnung gestellt werden, und zwar selbst dort, wo bereits nicht mehr vom *Worte Gottes*, sondern nur noch von „*dem Wort*“ schlechthin die Rede ist, nicht mehr von der *Weisheit Gottes*, sondern nur noch von „*der Weisheit*“ schlechthin.

¹⁾ Altorientalische Parallelen bei L. DÜRR, Die Wertung des göttl. Wortes im AT und im Alten Orient (Mitt. d. Vorderas. Gesellsch. 42, 1, 1938).

²⁾ V. HAMP, Der Begriff „Wort“ in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1938.

³⁾ Außerdem ist die Datierungsfrage schwer zu lösen; es ist nicht mit Sicherheit auszumachen, ob die Vorstellung in vorchristliche Zeit gehört. Siehe dazu den Exkurs bei STR.-BILLERBECK Bd. II, S. 302ff.

⁴⁾ So R. BULTMANN, Johanneskommentar, S. 8.

Bei PHILO, dessen Logoslehre nicht einheitlich ist und auf verschiedene Wurzeln zurückgeht¹⁾, steht zwar im Vordergrund die stoische Auffassung vom Logos als der Weltvernunft²⁾, die für uns nur indirekt in Betracht kommt, andererseits aber bahnt sich auch bei ihm, teils unter platonischem, teils vielleicht auch unter mythologischem Einfluß die Vorstellung von einem *personifizierten Mittler* an³⁾.

Wichtiger sind jedoch für den urchristlichen Logosgedanken die spätjüdischen Spekulationen über die *Weisheit*, die seit den Arbeiten von J. RENDELL HARRIS⁴⁾ mit Recht in erster Linie als Parallelen herangezogen werden⁵⁾. Ob freilich der Johannesprolog, wie HARRIS annimmt, wirklich direkt auf einen Hymnus auf die Weisheit zurückgeht, ist nicht erwiesen. Auf jeden Fall haben wir es hier tatsächlich mit einer sachlich sehr ähnlichen Anschauung zu tun, so daß Logos und Sophia fast auswechselbar sind. Aus dem umfangreichen Stellenmaterial, das hier heranzuziehen wäre, seien nur einige besonders charakteristische Aussagen zitiert⁶⁾. In den Sprüchen Salomos, Kap. 8, 22—26, spricht die Weisheit selbst: „Jahwe schuf mich als erstes seiner Werke, vor allen Dingen. Von Ewigkeit her bin ich gebildet, von Anbeginn, vor dem Ursprung der Welt“; und weiter: „Noch ehe die Meere waren, ward ich geboren, noch vor den Quellen, reich an Wasser, bevor die Berge eingesenkt wurden, vor den Hügeln war ich geboren; ehe er die Erde gemacht und die Fluten und die ersten Schollen des Erdreichs.“ Der gleichen Anschauung begegnen wir in Jes. Sir. 1, 1 ff.; 24, 1 ff. und auch sonst verschiedentlich⁷⁾. In der Weisheit Salomos heißt es, die Weisheit sei ein „Abglanz seines ewigen Lichts“ (Sap. Sal. 7, 26). Im Hinblick auf den Johannesprolog sind auch die Stellen besonders aufschlußreich, die von dem „Haß“ der Welt sprechen, dem die Weisheit ausgesetzt ist (Sprüche Sal. 1, 28 ff.; vgl. Sir. 24, 7).

¹⁾ So mit Recht W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 3. Aufl. 1933, S. 8. — Die zahlreichen hier in Betracht kommenden Stellen siehe bei A. AALL, *Geschichte der Logosidee*, I, 1896, S. 184 ff. Siehe ferner E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2. Aufl. 1925, S. 83 ff.; H. A. WOLFSON, *Philo*, Bd. I, 1948, S. 200 ff.; 325 ff.

²⁾ Siehe oben S. 258.

³⁾ Zur ganzen Frage „Philo und das Johannesevangelium“ siehe C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 54 ff.

⁴⁾ *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, 1917; id., *Athena, Sophia and the Logos* (*Bullet. of the John Ryland's Library* 1922, S. 56 ff.).

⁵⁾ C. F. BURNET, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922; R. BULTMANN, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium* (*Eucharisterion* 2/1923, S. 3 ff.); C. SPICQ, *Le Siracide et la structure littéraire du prologue* (*Mém. LAGRANGE*, 1940), S. 183 ff.; C. H. DODD, *op. cit.*, S. 274 ff.

⁶⁾ Weitere Stellen in der oben Anm. 1 angegebenen Literatur. Rabbinische Texte bei STR.-BILLERBECK, Bd. II, S. 356 f.

⁷⁾ Vgl. etwa PHILO, *leg. alleg.* II, 49.

Rabbinische Texte identifizieren die präexistente Weisheit mit der *Thora*, die auf diese Weise ebenfalls zur Hypostase, zur Schöpfungsmittlerin, zur „Tochter Gottes“ wird¹⁾. Diese Spekulationen sind wohl erst sekundär aus der Vorstellung von der „Weisheit“ abgeleitet²⁾, beweisen aber, wie geläufig dem Spätjudentum der Gedanke eines Mittelwesens war, das als göttliche Hypostase zu Gott gehört.

Zu erwähnen ist auch ein Qumrantext (1 QS 11, 11), in dem „der göttliche Gedanke“ Ursprung allen Seins ist.

Wir haben innerhalb des Judentums prinzipiell zwei Linien unterschieden: einmal die spezifisch alttestamentliche vom Worte Gottes, vom *debar Jahwe*, zum andern die spätjüdische, die sich unter dem Einfluß außerjüdischer Vorstellungen entwickelt hat, von dem Wort schlecht hin. Beiden gemeinsam ist der Begriff des göttlichen Offenbarungshandelns. Daß dieses Offenbarungshandeln, dieses Reden Gottes zur Welt endgültig und abschließend im historischen Rahmen eines menschlich-irdischen Lebens geschieht, ist jedoch beiden noch fremd.

§ 3. Der auf Jesus angewandte Logosbegriff

Wir haben schon gesehen, daß der Titel „Logos“ als Bezeichnung für Jesus im Johannesevangelium, abgesehen vom Prolog, nicht mehr vorkommt, und daß er sich auch in den anderen johanneischen Schriften lediglich an zwei Stellen findet. Da er sonst im Neuen Testament in dieser Verwendung ganz fehlt und im übrigen urchristlichen Schrifttum nur von IGNATIUS VON ANTIOCHIEN — wahrscheinlich unabhängig vom Johannesevangelium³⁾ — gebraucht wird, scheint es sich nicht um einen neutestamentlichen Zentralbegriff zu handeln, und in der Tat kommt ihm sicher nicht die Bedeutung etwa der Würdetitel „Menschensohn“ oder „Kyrios“ zu. Trotzdem bringt er einen wichtigen Aspekt der neutestamentlichen Christologie in besonders kräftiger Weise zum Ausdruck — die offenbarungsgeschichtliche Einheit des inkarnierten und des präexistenten Jesus, und damit zusammenhängend klärt er die Beziehung Christi zu Gott, so wie sie für das Neue Testament im Unterschied zu den späteren christologischen Diskussionen charakteristisch ist.

¹⁾ Siehe STR.-BILLERBECK, Bd. II, 353ff.; Bd. III, S. 131.

²⁾ So mit Recht R. BULTMANN, Johanneskommentar, S. 8.

³⁾ Ign. Magn. 8, 2. — Siehe dazu besonders H. SCHLIER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (BZNW 8, 1929). CHR. MAURER, Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium (ATHANT 18) 1949, der die These vertritt, Ignatius habe das Johannesevangelium gelesen, gibt zu, daß der „Logos“ an dieser Stelle nicht unbedingt auf das Johannesevangelium zurückgeht (S. 41f.).

Selbstverständlich ist Jesus erst nach seinem Tode mit dem „Logos“ identifiziert worden. Wir haben gesehen, daß das gleiche auch für den so bedeutsamen Kyriostitel gilt. Während aber dieser seinen Ursprung, seinen „Sitz im Leben“, im urchristlichen Gottesdienst hat, ist die Bezeichnung Jesu als „Logos“ ohne Zweifel das Ergebnis *theologischer Reflexion*, die allerdings als solche jenes gottesdienstliche Kyrioserlebnis voraussetzt. Darum sind hier nun außer- und vorchristliche Parallelen stärker in Rechnung zu stellen als bisher, insofern *bewußter* als bei andern Titeln an sie angeknüpft wird, wenn auch diese Anknüpfung in der Hauptsache formal bleibt.

Auf der andern Seite ist es aber methodisch falsch, wegen dieser unbestreitbar theologisch reflektierteren Ausrichtung des Logosbegriffes nur diese Verbindung zu orientalisch-hellenistischen Logosaussagen ins Auge zu fassen, als ob sich darin das johanneische theologische Interesse erschöpfte. Wir wissen heute, daß das Johannesevangelium trotz und wegen seiner hellenistischen Elemente in den weiteren Bereich des *palästinensischen*, synkretistisch beeinflussten Judentums gehört, dessen eine Schattierung uns jetzt durch die Qumran-Texte besser bekannt zu werden beginnt¹⁾. Dann müssen aber die hellenistischen Elemente in viel stärkerem Maße, als dies bisher der Fall gewesen ist, in ihrer Verbindung mit genuin alttestamentlichen Vorstellungen gesehen werden, und es muß zunächst einmal auch nach dieser Verwurzelung der Begriffe *im Alten Testament* gefragt werden.

Ferner ist methodisch unerlässlich, daß auch die Verknüpfung mit dem urchristlichen Gedankengut überhaupt im Auge behalten wird, und zwar nicht *nur*, um sogleich einen Gegensatz zu konstatieren. Wenn auch der *Terminus* Logos in den übrigen Schriften so gut wie ganz fehlt, so bleibt immerhin zu untersuchen, ob nicht *der Sache nach* der Gedanke der Präexistenz Jesu und der für den johanneischen „Logos“ charakteristischen spezifischen Beziehung zwischen Gott, dem Vater, und Jesus anderswo in analoger Weise gegeben ist. In der Tat wird sich zeigen, daß der Johannesprolog an diesem Punkt nichts wesentlich anderes lehrt, als was wir bei Paulus im Zusammenhang mit andern Würdetiteln schon gefunden haben, und wir werden uns die Frage vorlegen, ob nicht auch die bereits in der ältesten synoptischen Tradition vorhandene Gottessohnbezeichnung in gewisser Hinsicht ähnliche Vorstellungen enthalten könnte.

Vorerst ist jedoch zu prüfen, inwiefern der übliche, d. h. der nicht unmittelbar christologische Gebrauch der Vokabel „Logos“, zunächst im Johannesevangelium selber, dann aber auch in den übrigen neu-

¹⁾ Siehe oben S. 189.

testamentlichen Schriften, gleichfalls eine der Wurzeln für die Anwendung des Begriffs auf Jesus darstellen könnte.

Mit Recht hat außer den lexikographischen Artikeln im Biblisch-Theologischen Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch von CREMER-KÖGEL (11. Aufl. 1923), sowie im *ThWNT* von KITTEL, auch C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 265ff., diesen Aspekt der Frage berücksichtigt. Siehe ferner J. DUPONT, *Essais sur la christologie de S. Jean*, 1951, S. 20ff.

Das Wort Jesu, d. h. das von ihm verkündigte Wort, spielt im ganzen Johannesevangelium eine so große Rolle, daß man nicht gut annehmen kann, der Evangelist denke nicht auch an dieses „Wort“, wenn er im Prolog den „Logos“ mit Jesus identifiziert. Diese Annahme drängt sich um so stärker auf, wenn wir bedenken, wie sehr es einem johanneischen Grundgedanken entspricht, daß Jesus nicht nur Offenbarung *bringt*, sondern in seiner Person die Offenbarung *ist*. So bringt er das Licht und *ist* zugleich das Licht; so spendet er Leben und *ist* Leben; so verkündet er Wahrheit und *ist* Wahrheit. Oder besser gesagt: er bringt Licht, Leben, Wahrheit, weil und indem er selber Licht, Leben und Wahrheit *ist*. Ebenso steht es auch mit dem Logos: er bringt das Wort, weil er das Wort *ist*.

Die Konkordanz zeigt, daß die Vokabel „logos“ als solche im Johannesevangelium außerordentlich oft vorkommt und im Sinne des „gesprochenen, verkündeten Wortes“ wirklich zu den Zentralbegriffen dieser Schrift zählt. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bedeutet λόγος nichts weiter als das konkrete, mit dem Ohr gehörte Wort (so etwa Joh. 2, 22; 19, 8). Charakteristisch ist jedoch der spezifisch theologische Gebrauch, der sich daneben findet: der λόγος, den Jesus verkündigt, ist dann zugleich die ewige göttliche Offenbarung, die mehr als das bloße Hören, die das Verstehen im Glauben erfordert. Dieses ist dann im ἀκούειν mit eingeschlossen¹). Überall, wo vom „Bleiben im Worte“ (8, 31), vom „Bewahren des Wortes“ (8, 51), vom Wort, dessen gläubiges Hören ewiges Leben spendet (5, 24), die Rede ist, haben wir es mit diesem Logosbegriff zu tun. Das von Jesus verkündigte Wort ist hier identisch mit dem in der modernen Theologie so beliebten Begriff des *Kerygma*. Es ist im Johannesevangelium identisch mit dem „Wort Gottes“ (17, 14; siehe auch 5, 37ff.). Es ist *die* Wahrheit schlechthin (17, 17). Es ist mehr als bloße φωνή. Wenn in Joh. 1, 23 Johannes der Täufer sich mit dem Zitat aus Jes. 40, 3 als eine φωνή, als eine Stimme bezeichnet, so denkt der Verfasser gewiß an den unmittelbar voranstehenden Prolog, der von dem spricht, welcher der *Logos* ist, und dort ausdrücklich vom Täufer unterschieden wird (Joh. 1, 8).

¹) Vgl. die von C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 266, betonte Unterscheidung zwischen λαλία und λόγος in Joh. 8, 43.

Von dem theologisch geladenen Begriff des verkündeten Logos führt im Johannesevangelium ein direkter Weg zu dem Logos, der in Jesus Fleisch wurde. Das ist ja der Sinn des Evangeliums: es will zeigen, daß das ganze von Jesus gelebte menschliche Leben Zentrum der Offenbarung der göttlichen Wahrheit ist.

Das mit dem verkündigten λόγος Jesu identische Wort Gottes ist „Wahrheit“ (Joh. 17, 17); Jesus selber aber ist die Wahrheit in Person (14, 6). Die Bezeichnung Jesu als Logos läßt sich also in dieser Hinsicht immanent aus dem übrigen johanneischen Gebrauch des Wortes λόγος erklären. Gewiß reicht diese Erklärung allein nicht aus. Aber sie zeigt eine Linie auf, die auf keinen Fall unberücksichtigt bleiben darf.

Die absolute Bedeutung von „Offenbarung“ für λόγος ist zwar nirgends so stark betont wie im Johannesevangelium, aber sie kann doch weitgehend als gemeinchristlich angesehen werden. Über das situationsbedingte einzelne „Wort Gottes“ (*debar Jahwe*) hinaus, wie es im Alten Testament immer wieder an die Propheten ergeht, bezeichnet im Neuen Testament ὁ λόγος τοῦ θεοῦ meist die Verkündigung des Heils schlechthin, und so wird denn auch an vielen Stellen absolut, ohne Genitiv, von „dem Wort“ im Sinne der Predigt des Evangeliums geredet. Dieser Gebrauch läßt sich durch alle Bücher des Neuen Testaments hindurch verfolgen¹⁾. Zum Teil ist es mit einem den Inhalt der Heilsverkündigung präzisierenden Genitiv verbunden: das „Wort vom Kreuz“ (1. Kor. 1, 18), das „Wort von der Versöhnung“ (2. Kor. 5, 19). Auch da ist der Logos die endgültige Offenbarung schlechthin.

Den Unterschied zwischen *diesem* und dem vereinzelt an die Gottesmänner des alten Bundes ergangenen „Wort“ hat der Prolog des Hebräerbriefs in machtvoller Weise herausgestellt: „Nachdem Gott πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως zu den Vätern durch die Propheten geredet hat, hat er am Ende der Tage jetzt durch den Sohn zu uns geredet.“ Wenn dann im gleichen Satz die Weltschöpfung durch den Sohn erwähnt und dieser im folgenden Vers „Abglanz der göttlichen Herrlichkeit“ und χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ genannt wird, dann muß die deutliche Parallele zum Johannesprolog auffallen. Zwar fehlt der Terminus λόγος als solcher, aber genau wie in Joh. 1, 1 ist auch hier das göttliche Reden im Sohne mit der Weltschöpfung in Zusammenhang gebracht und mit einer Bestimmung der ewigen Beziehung zwischen dem Sohn und Gott dem Vater verbunden. In der Tat stellt dieser Text eine viel direktere Parallele dar als vieles, was gewöhnlich zur Erhellung des johanneischen Logosbegriffs herangezogen wird. Ob nun Hebr. 1, 1 ff. älter oder jünger ist als Joh. 1, 1 ff., jedenfalls bleibt zu beachten,

¹⁾ Z. B. Gal. 6, 6; Kol. 4, 3; Mk. 2, 2; 4, 14 ff.; 8, 32; Lk. 1, 2; Act. 8, 4; 10, 44; 16, 6.

daß hier die Linie vom alttestamentlichen Reden Gottes hinüber läuft zu *der* Offenbarung, die der Sohn als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit selber ist. Dann aber muß als Mittelglied die vorhin erwähnte neutestamentliche Verwendung des Wortes *λόγος* im Sinne der endgültigen Heilserkündigung in Betracht gezogen werden.

Auch in Hebr. 1, 1 ff. ist nun freilich zunächst nur gesagt, Gott habe *im* Sohne, oder *durch* den Sohn¹⁾ geredet. Die Frage nach der Beziehung zwischen diesem Sohne und Gott ist aber doch gestellt und auf ähnliche Weise beantwortet wie im Johannesprolog, wenn auch nicht mit der schlechthinigen Identifikation zwischen diesem endgültigen „Reden Gottes“ und dem Sohn. Dieser heißt hier nicht „Logos“. Die Gleichsetzung im ersten Kapitel des Johannesevangeliums hängt damit zusammen, daß es sich dort um einen Prolog zu einem *Leben Jesu* handelt, das selber den Ausgangspunkt für alles weitere christologische Nachdenken bildet. In diesem Leben stellt sich Gottes Offenbarung dar, nicht nur indem Jesus *spricht*, sondern indem er *handelt*. Was Jesus wirkt, das ist er selber. Die hebräische Ausdrucksweise, nach der „Worte“ (*debarim*) zugleich auch „Geschichte“ bedeuten können²⁾, mußte, wenn man primär am Leben, an der „Geschichte“ Jesu orientiert war, die Gleichsetzung Jesu mit dem Wort begünstigen.

Obwohl daher die johanneische Bezeichnung Jesu als „das Wort“ in Beziehung zu heidnischen und spätjüdischen Vorstellungen steht, so beruht sie doch auf einem unmittelbaren Nachdenken über den Ursprung aller Offenbarung in engstem Zusammenhang mit dem historischen Leben Jesu. Das *Reden* Gottes ist hier als sein *Handeln* erkannt, und so ist die natürliche Verbindung mit seinem schöpferischen Reden hergestellt, durch das er sich schon am „Anfang“ mitgeteilt hat. Wo auf solche Weise nach dem letzten Ursprung göttlicher Selbstmitteilung gefragt wird, da führt die Erkenntnis notwendig auch über das Reden in den Propheten hinaus bis zum Reden Gottes bei der Welterschöpfung. Vorbereitet ist diese Auffassung in den oben erwähnten alttestamentlichen Texten, die im Anschluß an die Genesiserzählung das Gotteswort schon fast als eine Hypostase auffaßten³⁾. Die jüdisch-hellenistischen Spekulationen verwerten ihrerseits die Schöpfungsgeschichte, um ihre Lehren über die uranfängliche göttliche Hypostase zu unterbauen. Aber der Johannesprolog knüpft doch nicht nur auf dem Umweg über die spätjüdisch-hellenistischen Texte an Gen. 1 an, sondern ist darüber hinaus auch unmittelbar an der Verbindung der Geschichte Jesu mit dieser Erzählung interessiert. Wenn der Evangelist seine ganze Leben-Jesu-

¹⁾ Instrumentales *ἐν*!

²⁾ Siehe O. PROCKSCH im *ThWNT* Bd. 4, S. 91f.

³⁾ Siehe oben S. 262.

Darstellung mit den Worten der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte beginnt, so hat dieser Zusammenhang für ihn eine so entscheidende Bedeutung, daß von hier aus alle weiteren Anknüpfungspunkte erst in zweiter Linie von Belang sein können.

Wie schon oben erwähnt, erkennt R. BULTMANN sowohl im Johanneskommentar (S. 6), wie in der Theologie des NT (S. 411) diesen Anschluß an Gen. 1 zwar prinzipiell an, aber für die eigentliche Erklärung spielt sie bei ihm doch nur eine sehr untergeordnete Rolle.

Wenn das Reden Gottes, das die Welt ins Leben gerufen hat („und es ward Licht“) das gleiche ist wie das, welches in Jesu Leben zu uns spricht, so ist damit die Identifikation Jesu mit dem göttlichen Logos selbst gegeben. *Dann gehören Schöpfung und Leben Jesu auf den gleichen Nenner „Wort“, „Offenbarung“.* Dann ist aber auch die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus und Gott implizit gestellt und im Sinne des Prologs beantwortet, also von Gen. 1, 1 ff. aus.

Der Evangelist bleibt im Prolog auch weiterhin im Rahmen alttestamentlicher Denkweise¹⁾, wenn er von der Verwerfung der Offenbarung spricht; denn so wie die Offenbarung in der Schöpfung nicht angenommen worden ist (Röm. 1, 18 ff.)²⁾, so hat auch Israel das Gotteswort der Propheten verworfen. Darauf, auf das ungehorsame Volk Gottes, spielen die ἕδοτο von Joh. 1, 11 an³⁾.

Die johanneischen Aussagen über den Logos sind das Ergebnis tiefen theologischen Nachdenkens über das Leben Jesu als die zentrale Offenbarung Gottes. Jene jüdisch-hellenistischen Spekulationen, deren Ausgangspunkt nicht in der Betrachtung des Lebens eines in der Geschichte erschienenen Menschen, sondern in einer bestimmten philosophisch-mythologischen Begrifflichkeit liegt, haben dem Verfasser gewiß geholfen, den Weg zu finden bei der Beantwortung der Frage: wer war Jesus? Aber der völlig andere Ausgangspunkt der johanneischen Reflexion: ein konkretes Geschehen, das Leben Jesu, gibt der urchristlichen Aussage über den Logos in all ihren Bestandteilen eine radikal neue Ausrichtung.

Die von R. BULTMANN mit Recht hervorgehobene Tatsache, daß der Johannesprolog nicht vom „Wort Gottes“ spricht, sondern einfach *den*

¹⁾ Daß nicht nur der Prolog, sondern überhaupt das ganze Johannes-evangelium als eine bewußte typologische Parallele zu alttestamentlichem Gedankengut, speziell zur Exodustradition, zu verstehen sei, hat neuerdings H. SAHLIN, Zur Typologie des Johannesevangeliums, 1954, behauptet. Allerdings vermag gerade die Einordnung des Johannesprologs in dieses Exodus-Schema, wie sie SAHLIN (S. 60f.) versucht, in keiner Weise zu überzeugen.

²⁾ Siehe oben S. 256, Anm. 2.

³⁾ So auch C. H. DODD, op. cit., S. 270, 272, der überhaupt sehr stark die Verwurzelung des Prologs im Alten Testament betont.

Logos, „das“ Wort, ohne die Genitivbestimmung einführt, als ob es sich um eine allgemein bekannte Größe handelte, legt allerdings die Frage nahe, ob der Verfasser nicht ganz *bewußt* an schon vorhandene jüdisch-hellenistische, oder sogar heidnisch-hellenistische Gedankengänge über einen als Hypostase vorgestellten Logos anknüpft¹⁾. Es ist schwer, sie mit völliger Sicherheit zu bejahen. Aber die Wahrscheinlichkeit ist groß, daß der Evangelist tatsächlich auch an den schon personifizierten Logos denkt, wie er dem synkretistischen Hellenismus und dem hellenistischen Judentum geläufig war, und daß er mit voller Absicht formal auf derartige Ausführungen Bezug nimmt, ohne dabei einen bestimmten Text im Auge zu haben. Der Verfasser, der diesen Prolog an den Anfang seines Evangeliums gesetzt hat, ist sich bewußt, indem er die geschichtliche Person Jesu von Nazareth als den Logos bezeichnet, etwas so radikal Neues zu verkündigen, daß er getrost, ohne eine spekulative philosophische Mißdeutung befürchten zu müssen, allerhand übernehmen kann, was nichtchristliche Autoren zu seiner Zeit und vorher über einen Logos gelehrt haben.

Ja, es ist nicht einmal ausgeschlossen, wenn auch nicht unbedingt sicher, daß er tatsächlich, wie heute größtenteils angenommen wird, hier einen Hymnus auf die Weisheit benutzt²⁾ oder eine mandäische Vorlage verwertet haben könnte³⁾. Aber wenn zwei dasselbe sagen, ist es nicht immer, und in diesem Fall sicher nicht dasselbe. Mit dem Subjekt „Logos“ ist im Johannesevangelium von vornherein der *inkarnierte* Jesus von Nazareth gemeint, also das Wort, das Fleisch geworden ist, das in diesem menschlichen Leben Jesu Gottes endgültige Offenbarung an die Welt darstellt — ein außerhalb des Christentums unerhörter Gedanke, wenn auch die jeweilige *Aussage* über den „Logos“, das Prädikat, gleich lauten mag.

Indem der Verfasser von seinem „Logos“ das gleiche behauptet wie Heiden und Juden von ihrem, lenkt er die Aufmerksamkeit auf das unerhört Neue, das er verkündigen will, und zwar nicht nur im Prolog, sondern im ganzen Evangelium. Er wechselt das Subjekt, auch wenn es der Form nach das gleiche bleibt und sich in der Terminologie nichts ändert; es ist nicht der abstrakte stoische und auch nicht der mytho-

¹⁾ Die oben S. 267 erwähnte neutestamentliche Verwendung des Terminus *λόγος* ohne irgendeine nähere Bestimmung kommt zwar auch in Betracht, genügt aber zur Erklärung nicht. Denn dabei handelt es sich doch nur um die *Verkündigung*, während hier der Gebrauch des Ausdrucks auf Grund *theologischer Reflexion* weit darüber hinausgeht.

²⁾ So J. RENDELL HARRIS; siehe oben S. 263.

³⁾ REITZENSTEIN-SCHAEDER, op. cit., S. 306ff., und R. BULTMANN, Joh., S. 5ff. Dazu der oben S. 255 Anm. 1 zitierte Aufsatz KÄSEMANN'S. — Einen christlichen Logoshymnus aus Kleinasien als Vorlage vermutet R. SCHNACKENBURG, Logoshymnus und joh. Prolog (*Bibl. Ztschr.* NF 1/1957, S. 69ff.).

logische Logos, sondern ein Logos, der *Mensch* wird und gerade deshalb der Logos ist.

Hier haben wir es wirklich mit genuin christlichem, nicht mit synkretistischem Universalismus zu tun. Der Evangelist verfährt nicht in der gleichen Weise wie manche moderne Theologen der „religionsgeschichtlichen Schule“, die zuerst auf eine allgemeine, überall vorhandene Offenbarung hinweisen, ihr recht geben und dann schließlich zu einer speziellen christlichen Offenbarung gelangen, welche zu der anderen noch hinzutrete. Das hieße den Johannesprolog gründlich mißverstehen. Wenn der Verfasser nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus dem Hellenismus manche Logosaussagen übernimmt, so will er damit nicht etwa behaupten, die Griechen hätten, indem sie vom Logos sprachen, schon die wahre Erkenntnis gehabt; das wäre moderne Denkweise. Was er sagen will, ist vielmehr dies: die Griechen redeten vom Logos, ohne ihn zu kennen; sie sprachen nicht von dem Logos, der Fleisch geworden ist. Aber *formal* war richtig, was sie über ihn lehrten. Der Universalismus des Johannesevangeliums besteht darin, daß es da, wo Wahres von den Heiden ausgesagt worden ist, *Christus* sieht, den gleichen Christus, der zu konkreter, bestimmter Zeit Mensch geworden ist.

Obwohl ich daher ein Heranziehen religionsgeschichtlicher Parallelen durchaus befürworte, weise ich ihnen doch für die Erklärung des johanneischen Logosbegriffs eine wesentlich andere Rolle zu, als dies etwa R. BULTMANN tut. Ich suche die biblisch-christlichen Motive des Prologs im *Ansatzpunkt*, nicht erst in einem nachträglichen Entmythologisierungsprozeß gegenüber mythologischen Anschauungen, die der Evangelist zunächst einfach übernommen hätte. Dem Charakter des johanneischen Universalismus entsprechend muß die Erklärung gerade umgekehrt die außerchristlichen Parallelen als nachträgliche christliche Auswertung fremder Elemente werten, nicht als Quelle der Inspiration für den Verfasser.

Um die ersten Verse des Prologs recht zu verstehen, müssen wir schon immer den V. 14 vom Logos, der Fleisch geworden ist, im Ohr haben. Wenn auch der Evangelist im Anfang des Prologs über den Zeitpunkt der Schöpfung noch hinausgeht, d. h. sogar vom *Sein* des Wortes bei Gott spricht, so denkt er doch schon an die *Funktion* dieses Wortes, an sein *Handeln*. Das Wesen des Logos ist Handeln; Gottes Selbstmitteilung besteht im Handeln. Auch wenn hier gleichsam als Randbemerkungen einige Aussagen über das *Sein* des Logos gemacht werden, so gibt es doch für den Verfasser ein Sein des Logos überhaupt nur im Hinblick auf sein Handeln, ja letzten Endes ist für ihn das Sein des Logos eben naturgemäß sein Handeln.

Wir haben hier immerhin eine der wenigen Stellen des Neuen Testaments, wo in diesem Sinne vom „Sein“ des präexistenten Wortes die Rede ist. Es wird hier wirklich etwas über den *Ursprung* des göttlichen

Offenbarungshandelns mitgeteilt, und zwar mit dem Zweck, jeden Gedanken an eine Zweigötterlehre, als wäre der Logos ein Gott *neben* dem höchsten Gott, gleich im Keim zu ersticken. Das „Wort“, das Gott spricht, läßt sich nicht lösen von Gott selbst; es „war bei Gott“ (ἦν πρὸς τὸν θεόν). Also kann weder mit den Arianern von einer Erschaffung des Logos aus dem Nichts gesprochen werden, noch mit ORIGENES von einer Emanation¹⁾. Vielmehr ist das „Wort“ Gottes *mit Gott selber* gegeben. Der Logos ist Gott auch nicht untergeordnet, denn er gehört einfach zu ihm. Er ist ihm weder untergeordnet, noch als ein zweites Wesen nebengeordnet. Mit Recht betont BULTMANN hier²⁾, daß sich der Satz des Verses 1 niemals umkehren läßt. Man kann nicht etwa sagen: θεὸς ἦν πρὸς τὸν λόγον, und zwar deshalb nicht, weil eben der Logos Gott selber ist, insofern Gott spricht, insofern Gott sich offenbart: *der Logos ist Gott in seiner Offenbarung*. In diesem Sinne kann der dritte Satz des Prologs geradezu verkünden: „Καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.“ An diesem Satz darf nicht herumgedeutet werden, um ihn in seiner Absolutheit und Schärfe irgendwie abzuschwächen.

Solche Versuche hat es viele gegeben, und gibt es noch immer viele. Man deutet etwa θεός hier so, als stünde θεῖος da: „göttlicher Art war der Logos.“ Eine solche Deutung, die auch R. BULTMANN, Johanneskommentar S. 17, ablehnt, ist jedoch kaum möglich. Hätte der Verfasser dies sagen wollen, so hätte ihm ja eben das Adjektiv θεῖος zur Verfügung gestanden, das auch sonst im Neuen Testament vorkommt (Act. 17, 29; 2. Petr. 1, 3). — Ebenso wenig ist es angängig, die Aussage, wie ORIGENES, mit der Begründung zu verharmlosen, der Artikel vor θεός fehle, und der Verfasser zeige damit an, daß der Logos doch nicht Gott, sondern nur göttlicher Natur, eine göttliche Emanation sei.

Daß es wirklich der Meinung des Evangelisten entspricht, wenn der Logos hier „Gott“ genannt wird, geht auch aus dem Schluß des Johannes-evangeliums hervor, wo der zum Glauben gekommene Thomas zum Auf-erstandenen sagt (Joh. 20, 28): „Mein Herr und mein Gott.“ Mit diesem endgültigen und letzten „Zeugnis“ schließt sich der Kreis: der Evangelist kehrt zum Prolog zurück.

Um jedoch dem Mißverständnis zu wehren, als bestünde überhaupt kein Unterschied mehr zwischen Gott und dem Logos, fügt der Verfasser im Prolog noch einmal hinzu und wiederholt mit Nachdruck: „Dieser war im Anfang bei Gott.“ Von diesem Logos, von dem es eben hieß: „Er ist Gott“, ist doch zugleich zu sagen: „Er ist *bei* Gott.“ Es sind nicht zwei Wesen, und doch fallen sie auch nicht einfach miteinander zusammen. Denn wenigstens prinzipiell kann Gott auch unabhängig von seinem Offenbarungshandeln gedacht werden, der Logos dagegen nicht,

¹⁾ So R. BULTMANN, Johanneskommentar, 1941, S. 16, dessen Ausführungen an diesem Punkt besonders erhellend sind.

²⁾ R. BULTMANN, Johanneskommentar, ib.

wobei jedoch nicht vergessen werden darf, daß die Bibel *nur* das Offenbarungshandeln zum Gegenstand hat.

Diese Paradoxie aller Christologie müssen wir stehen lassen; das Neue Testament gibt keine Lösung, sondern stellt die Aussagen nebeneinander — einerseits: der Logos war Gott; andererseits: der Logos war bei Gott. Die gleiche Paradoxie kehrt übrigens im weiteren Verlauf des Evangeliums wieder, allerdings im Hinblick auf den andern Begriff „Gottessohn“. Einerseits hören wir nämlich: „Der Sohn und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30), andererseits: „Der Vater ist größer als der Sohn“ (Joh. 14, 28)¹.

Weil der Logos der sich offenbarende, der sich mitteilende Gott, weil er *Gott in seinem Handeln* ist, und weil das Neue Testament nur dieses Handeln zum Gegenstand hat, darum bleibt alles abstrakte Spekulieren über die „Naturen“ Christi nicht nur ein nutzloses Unterfangen, sondern wird von vornherein der Tatsache nicht gerecht, daß dem Wesen des neutestamentlichen Logos gemäß eigentlich gar nicht von ihm geredet werden kann abgesehen vom *Handeln Gottes*²). Vom Sein des Logos kann gerade nur das gesagt werden, was im Prolog steht: er ist im Anfang bei Gott, und er ist Gott — mehr nicht; auch der Prolog gleitet sofort hinüber zum *Handeln* des Logos: „Alles ist durch ihn geworden.“ Die Selbstmitteilung Gottes geschieht zunächst in der Schöpfung. Das ist es, was Schöpfung und Erlösung im Neuen Testament ganz eng verbindet: bei beiden handelt es sich um *Selbstmitteilung Gottes*. Darum ist es der gleiche Logos, der im Fleische als menschlicher Mittler erscheint, und der vorher schon Mittler der Schöpfung war. Gerade weil das Johannesevangelium in einem menschlichen Leben die zentrale Offenbarung Gottes erblickt, wird hier radikal damit Ernst gemacht, daß alle Offenbarung von Anfang an ein *Geschehen*, ein Handeln Gottes, und umgekehrt alles göttliche Offenbarungshandeln ein Christusgeschehen ist, mit andern Worten: daß Schöpfung und Erlösung als Heilsgeschehen zusammengehören.

Wir haben mehrfach erwähnt, daß diese Zusammengehörigkeit gerade auch den Paulinismus charakterisiert, und ich habe besonders auf das älteste zweigliedrige Bekenntnis hingewiesen, das in 1. Kor. 8, 6 vorliegt und noch über den Paulinismus zurückreichen dürfte. Auch dort schon ist Christus Schöpfungsmittler. Als solcher erscheint er dann ebenfalls in Kol. 1, 16, in Apk. 3, 14 und, wie wir gesehen haben, in Hebr. 1, 2. Die Reflexion über Christus als den Mittler *aller* Offenbarung, auch der Uroffenbarung, ist also nicht erst johanneisch. Das Johannesevangelium freilich hat sie von dem in seiner ganzen Tiefe erfaßten Begriff des

¹) Auch hier stimme ich den Ausführungen R. BULTMANNs, Johanneskommentar S. 18, restlos zu.

²) Mit erfreulicher Klarheit betonen dies auch katholische Exegeten wie J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de S. Jean*, 1951, S. 58, und M. E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean*, 1953, S. 122.

„Logos“ her konsequent bis zu Ende durchgeführt. Schon vorhandene Vorstellungen von einer göttlichen Hypostase haben bei ihm die kühne Identifizierung: Offenbarung (λόγος) = Jesus erleichtert. Der Ausgangspunkt liegt jedoch in der spezifisch urchristlichen Erkenntnis, daß das menschliche, irdische Leben Jesu Zentrum der göttlichen Offenbarung ist. Das von Jesus *verkündigte* Wort Gottes ist zugleich das von ihm *gelebte* Wort, er selber ist das Wort Gottes.

Mit dieser Identifizierung ist die letzte Konsequenz aus der Erkenntnis gezogen, daß Jesu Leben Gottes entscheidende Offenbarung darstellt. Wie es vom gottesdienstlichen Erleben des Kyrios zum Glauben an die Gottheit Christi gekommen ist, so entsteht hier auf dem Wege der theologischen Reflexion über die Offenbarung in Jesus die Überzeugung, daß Jesus Christus von allem Anfang an Gott war, nämlich Gott, insofern er sich der Welt offenbart. Wenn Gott sich im Leben Jesu so offenbart hat, daß darin die ganze Fülle der göttlichen Doxa selber sichtbar geworden ist (Joh. 1, 14 ff.), dann muß Jesus schon vorher die Offenbarung Gottes an die Menschen sein. Dann ist er Gott, insofern Gott sich mitteilt, dann ist er mit Gott selbst von Uranfang an gegeben.

Wir haben gesehen, daß der Hebräerbrief, der auf gleiche Weise im Zusammenhang des „Redens“ Gottes Jesus mit der Welterschöpfung zusammenbringt, ihn als „Abglanz“ und „geprägtes Ebenbild“ bezeichnet. Auch hier führt also jene Reflexion zu einer spezifischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Jesus, und zwar auch hier so, daß zugleich die Gottheit Jesu behauptet, aber doch nicht einfach eine Gleichsetzung von Gott und Jesus vollzogen wird.

Wenn Jesus bei Paulus die Bezeichnung „Bild Gottes“ erhält, so liegt auch da eine ganz analoge Bestimmung vor. Dies führt uns aber zum Menschensohnbegriff zurück, wie wir ihn etwa in Phil. 2, 6 ff. vorausgesetzt fanden. Wir erinnern uns, daß dort der Gedanke an den Gegensatz zwischen dem Gehorsam Christi als des präexistenten Bildes Gottes und dem Ungehorsam des zum Bilde Gottes erschaffenen Adam konstitutive Bedeutung hat. Beide Begriffe, der des „Menschensohns“ und der des „Logos“, berühren sich also stark, aber der Menschensohnbegriff zeigt eher an, *worin* die Erlösung durch den „Menschen“ Jesus Christus besteht, während der Logosbegriff den Gedanken der Offenbarung als solchen stärker betont: die göttliche Doxa selber, deren Bekundung bisher an den Kultort zu Bethel (vgl. Joh. 1, 51), an den Tempel zu Jerusalem (Joh. 4, 21) gebunden war, ist in einem „Menschen“ sichtbar geworden (Joh. 1, 14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν¹); 2, 19 ff.).

¹) Diese Beziehung ist besonders deutlich, wenn H. H. SCHAEDELS Annahme zutrifft, nach der hier das griechische Verbum ἐσκήνωσεν klanglich auf die „*Schekina*“ hinweist.

Obwohl der Gedanke, daß im fleischgewordenen Christus Gott selbst sich offenbart hat, von keinem der urchristlichen Schriftsteller so bis in die letzten Konsequenzen verfolgt und durchgeführt worden ist wie vom Verfasser des Johannesevangeliums, kann er doch als Gemeingut des Urchristentums gelten. Seine offenbarungsgeschichtliche Tragweite liegt ja sozusagen allen christologischen Begriffen zugrunde, die wir untersucht haben: denen, die das Werk des *Inkarnierten* zu erfassen suchen, wie denen, die sich um das Verständnis seines *zukünftigen* und seines *gegenwärtigen* Werkes bemühen. Auch im ersten Johannesbrief, wo Jesus nicht absolut als der Logos, sondern mit einem Attribut als der „Logos des Lebens“ bezeichnet wird (1. Joh. 1, 1), und in der Johannesapokalypse, wo Christus als die endzeitliche Offenbarung „Logos Gottes“ heißt, steht einzig und allein die offenbarungsgeschichtliche Schau im Blickfeld. Sie herrscht auch im Johannesevangelium durchaus vor, aber der Prolog führt uns doch bis an den äußersten Rand der Offenbarungsgeschichte nach der Seite des Uranfangs hin, wo schon vor der Schöpfung der Logos bei Gott war, so wie Paulus uns mit dem Gottessohnbegriff in 1. Kor. 15, 28 bis an den äußersten Rand nach der Seite des Endes hin führt, wo der Sohn, nachdem er alles dem Vater unterworfen hat, sich selbst ihm unterwirft; wo Gott „alles in allem“ sein wird und es keinen Sinn mehr hat, zwischen dem Vater und seinem Offenbarungswort zu unterscheiden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß folgende Elemente die neutestamentliche Logoschristologie konstituieren: *Primär* die Erkenntnis des Lebens Jesu als Zentrum *aller* Offenbarung Gottes — die Erkenntnis, daß Christus alles, was er in Verkündigung und Lehre bringt, in seiner Person selber ist —, das theologische Nachdenken über den Ursprung aller Offenbarung im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Erzählung von der Schöpfung durch das „Wort“. *Sekundär* die Verwertung zeitgenössischer Spekulationen über göttliche Hypostasen im Sinne eines nicht synkretistischen, sondern wahrhaft christlichen Universalismus.

2. KAPITEL

JESUS DER GOTTESSOHN

Auch dieser Würdetitel wird gewöhnlich in der späteren Dogmatik ausschließlich unter dem Gesichtswinkel des Zweinaturenproblems behandelt. „Gottessohn“ bezeichne die göttliche Natur Jesu Christi, „Menschensohn“ die menschliche. Nun haben wir aber gesehen, daß eine solche Sicht zumindest für den „Menschensohn“ nur teilweise zutrifft, da er ja in erster Linie, wenn wir etwa an Dan. 7, 13 denken, eine Hoheitsbezeichnung darstellt. Umgekehrt wird sich nun auch zeigen, daß der Titel „Gottessohn“ zwar in der Tat auf die göttliche Majestät Jesu und seine letzte Einheit mit Gott hinweist, daß er jedoch anderseits den Gehorsam Christi dem Vater gegenüber als wesentlichen Bestandteil impliziert.

Die Beziehung zwischen Vater und Sohn wird allerdings mit der Bezeichnung „Gottessohn“ als eine besondere und völlig einzigartige gekennzeichnet. In dieser Hinsicht haben sich die Theologen der Alten Kirche in ihren christologischen Streitigkeiten mit einem gewissen Recht dieses Titels bedient. Nur müssen wir uns hüten, nun auch den ersten Christen, oder gar Jesus selber bereits die Absicht zuzuschreiben, sie wollten, wenn sie vom „Gottessohn“ reden, etwas über die Substanzgleichheit Jesu mit dem Vater aussagen. Die Abkunft Christi vom Vater und seine Gottheit sind wohl ins Auge gefaßt, aber eben nicht im Sinne der späteren Diskussionen über Substanz und Naturen.

Wir haben auch hier zunächst zu fragen, was die Bezeichnung „Gottessohn“ in neutestamentlicher Zeit für die Juden und für die Heiden bedeutete. In beiden Bereichen ist sie geläufig. Das Problem der Beeinflussung des christlichen Gebrauchs durch die jüdische und heidnische Verwendung stellt sich ähnlich wie für den Kyriostitel¹⁾. Wir werden uns bemühen, auch hier ohne Vorurteil zu prüfen, ob sich die Aussage, Jesus sei der Gottessohn, eher an den jüdischen oder an den hellenistischen Gottessohnbegriff anschließt; vor allem aber werden wir uns auch diesmal weigern, aus Scheu vor einem Rückfall in konservative Kritik-

¹⁾ Mit dem Unterschied freilich, daß hier auch zu fragen ist, ob Jesus selbst sich diese Bezeichnung beigelegt hat.

losigkeit die wissenschaftliche Möglichkeit *a priori* auszuschließen, daß die ersten Christen, und vielleicht schon Jesus selbst, den Ausdruck mit einem ganz neuen Inhalt gefüllt haben könnten. Ein Dogmatismus dieser Art wäre wissenschaftlich ebenso verwerflich wie der „konservative“.

§ 1. Der Gottessohn im Orient und im Hellenismus

Es ist um so notwendiger, die Frage nach dem Gottessohnbegriff im Hellenismus zu stellen, als R. BULTMANN in seiner neutestamentlichen Theologie¹⁾ auch hier — genau wie bei der Kyriosbezeichnung — den Thesen W. BOUSSERS folgt, indem er die Anwendung des Titels „Gottessohn“ auf den irdischen Jesus nicht nur im Munde Jesu selber, sondern darüber hinaus im Bereich der palästinensischen Urgemeinde für unmöglich erklärt und sie erst in den Raum des hellenistischen Christentums verlegt, das den Begriff in der Bedeutung übernommen habe, die er allgemein in der hellenistischen Umwelt hatte.

Nur auf den Auferstandenen hat nach R. BULTMANN, Theologie des NT, 3. Aufl. 1958, S. 52f., auch die *Urgemeinde* im Anschluß an Ps. 2 den Titel „Sohn Gottes“ angewandt. Den Beweis dafür findet er besonders in Mk. 9, 7, in der Stimme bei der Verklärung, die in Wirklichkeit eine zurückprojizierte Ostergeschichte darstelle (siehe unten S. 291), ferner in dem alten, von Paulus in Röm. 1, 3f. zitierten Bekenntnis, wo Jesus „nach dem Fleisch Davidsohn, nach dem Geist Gottes Sohn in Kraft seit seiner Auferstehung“ heißt.

Die verdienstvolle Arbeit von G. P. WETTER über den „Sohn Gottes“²⁾ enthält reiches religionsgeschichtliches Material über „Göttersöhne“ im Hellenismus. Der Ursprung der Vorstellung vom „Gottessohn“ ist in den altorientalischen Religionen zu suchen, wo vor allem die *Könige* als von Göttern gezeugt betrachtet wurden. Besonders geläufig war diese Anschauung in Ägypten; hier gelten die Herrscher, die Pharaonen, durchweg als Söhne des Sonnengottes *Rē*³⁾. Weniger deutlich läßt sie sich in Babylonien und Assyrien nachweisen. Die früher schon erwähnte Uppsala-Schule⁴⁾ bringt den Gedanken der Zeugung des Königs aus der

1) R. BULTMANN, Theologie des NT, 3. Aufl. 1958, S. 130ff.

2) G. P. WETTER, Der Sohn Gottes. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums, 1916. — Siehe ferner auch W. GRUNDMANN, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen, 1938; an älteren Arbeiten vgl. etwa P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 2./3. Aufl. 1912, S. 123ff.; H. USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, 1, Das Weihnachtsfest, 2. Aufl. 1911, S. 71ff.

3) Vgl. C. J. GADD, Ideas of Divine Rule in the Ancient East, 1948.

4) Siehe oben S. 21, Anm. 6.

Gottheit in Verbindung mit dem altorientalischen Thronbesteigungsfest. Für die neutestamentliche Zeit wird auch auf die römischen Imperatoren und den ihnen verliehenen Titel „*divi filius*“ verwiesen¹⁾.

Der Ausdruck ist aber im Hellenismus keineswegs nur auf den Herrscher beschränkt. Vielmehr wurden alle möglichen Leute, denen man irgendwelche göttlichen Kräfte zuschrieb, „Gottessöhne“ genannt, oder sie legten sich selbst diesen Titel bei: alle Wundertäter waren „Söhne Gottes“, oder wie man auch sagte: θεῖοι ἄνδρες — so etwa APOLLONIUS VON TYANA, dessen Leben PHILOSTRAT in einer Form beschreibt, die streckenweise an gewisse Partien unserer Evangelien erinnert, oder ALEXANDER VON ABONOUTEICHOS, den wir durch LUKIAN kennen²⁾). In dieser Bedeutung war der Titel außerordentlich verbreitet. Überall konnte man in neutestamentlicher Zeit Männern begegnen, die sich auf Grund ihrer besonderen Berufung und ihrer Wunderkräfte „Gottessöhne“ nannten. Die Bezeichnung besaß also nicht jenen Charakter des Einzigartigen, der ihrem neutestamentlichen Gebrauch anhaftet. In ORIGENES' Schrift gegen CELSUS (7, 9) hören wir, daß man in Syrien und Palästina Leute antreffen konnte, die von sich sagten: „Ich bin Gott, oder Gottessohn, oder Geist Gottes; ich errette euch!“³⁾). BULTMANN betont sehr stark die Analogie zwischen diesen θεῖοι ἄνδρες und Jesus als dem „Gottessohn“.

Der Anspruch dieser Männer, „Gottessohn“ zu sein, beruht lediglich auf der Ausstattung mit „göttlichen Kräften“; überhaupt ist der hellenistische Begriff so fest in der polytheistischen Denkweise verankert, daß er sich schwer auf monotheistischen Boden übertragen läßt. Es fehlt jenes in der Ausführung des geradlinigen göttlichen Heilsplanes aufs höchste gesteigerte Bewußtsein einer restlosen und einzigartigen Willenseinheit mit dem einen Gott, das uns bei Jesus entgegentritt. Auch wenn in den Mysterienreligionen der Eingeweihte, der Myste, seinerseits zum „Gottessohn“ werden kann, so befinden wir uns damit noch immer auf einer völlig anderen Ebene. Ohne späteren Ergebnissen vorzugreifen, müssen wir schon von vornherein fragen, ob nicht vielleicht der monotheistische Boden der alttestamentlichen Religion einen Gottessohnbegriff kennt, der, wenn er auch nicht mit dem christlichen identisch ist, so doch als Anknüpfungspunkt für diesen eher in Betracht kommen könnte.

¹⁾ Siehe A. DEISSMANN, Licht vom Osten, 4. Aufl. 1923, S. 294f.; E. LOHMEYER, Christuskult und Kaiserkult, 1919.

²⁾ LUKIAN, Alexander 11 ff. — Vgl. dazu weiter W. BAUER, Das Johannes-evangelium (*Hdb. z. NT*), 3. Aufl. 1933, S. 37.

³⁾ Nach C. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, 1953, S. 251, Anm. 1, würde es sich hier allerdings um christliche Ekstatiker handeln, so daß die Stelle als Beleg entfiel.

§ 2. „Gottes Sohn“ im Judentum

Im Alten Testament finden wir den Ausdruck in einer dreifachen Verwendung. Zunächst wird das ganze Volk Israel „Sohn Gottes“ genannt; in zweiter Linie trägt der König diesen Titel; zum dritten schließlich heißen besondere Beauftragte Gottes, wie die Engel und vielleicht auch der Messias, so. Die Tatsache, daß die gleiche Bezeichnung für das gesamte Volk und für seinen Repräsentanten gebraucht wird, erinnert uns daran, daß wir eine analoge Feststellung schon in Bezug auf den *Ebed Jahwe* und auf den „*barnascha*“ getroffen haben.

In der Hauptsache kommen für uns folgende Texte in Betracht: Zunächst diejenigen, in denen das *Volk* als „Sohn Gottes“ angedredet ist. In Ex. 4, 22f. erhält Mose den Befehl, dem Pharao zu sagen: „Israel ist mein erstgeborener Sohn.“ In Hos. 11, 1 spricht Jahwe: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen.“ Jes. 1, 2 und 30, 1 werden die Israeliten in ihrer Gesamtheit „Söhne“ genannt. Auch Jer. 3, 22, wo die Glieder des Gottesvolkes die „aufrührerischen Söhne“ heißen, gehört hierher. In Jes. 63, 16 sagen die Israeliten zu Gott: „Du bist unser Vater“, und sie meinen das in jenem besonderen Sinn, demzufolge Israel in einzigartiger Weise „Gottes Sohn“ ist. Man könnte in diesem Zusammenhang auch noch andere Stellen nennen, etwa Jer. 31, 20; Jes. 45, 11; Ps. 82, 6; Mal. 1, 6¹⁾.

In allen diesen Texten bringt der Würdetitel „Gottessohn“ den doppelten Gedanken zum Ausdruck, daß Gott sich dieses Volk für eine besondere Mission erwählt hat, und daß dieses sein Volk ihm absoluten Gehorsam schuldet.

Dem entspricht genau die Art und Weise, wie auch der *König*, der Repräsentant des erwählten Volkes, von Gott als „Sohn“ angesprochen wird: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein“ (2. Sam. 7, 14); oder: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ (Ps. 2, 7; eine Stelle aus dem von den Christen gern zitierten Königspsalme); oder: „Er (sc. der König) wird mich anrufen: mein Vater bist du, mein Gott und der Fels meines Heils“ (Ps. 89, 27). Auch der König ist „Sohn“ als der besonders von Gott Erwählte und Beauftragte. Inwiefern außerdem fremde orientalische Vorstellungen von einer göttlichen Zeugung auf diese Auffassung vom König eingewirkt haben, brauchen wir hier nicht zu untersuchen²⁾. Primär ist in den genannten Texten jedenfalls der Ge-

¹⁾ Der rechtschaffene Israelit heißt „Gottes Sohn“ in Sir. 4, 10; Ps. Sal. 13, 9; das ganze Volk als das „rechte Israel“ ferner Ps. Sal. 17, 27; 18, 4.

²⁾ Es würde sich vor allem um das Königsritual des Thronbesteigungsfestes handeln. Siehe oben S. 278. Den Zusammenhang zwischen Krönungsritual und Adoption des Königs als „Gottessohn“ betonen G. v. RAD, Das jüdische Königsritual (*ThLZ* 72/1947, S. 211ff.); A. ALT, Kl. Schriften z. Geschichte Israels II, 133f.

dankengang kein anderer als bei der Bezeichnung des Volkes als „Gottessohn“. Der König ist Gottessohn, weil das Volk es ist.

An den Stellen, wo Engelwesen als „Gottessöhne“ erscheinen (z. T. sicher in Anlehnung an mythische Vorstellungen, vgl. die „Göttersöhne“ von Gen. 6, 2!), ist es ebenfalls stets die Meinung der alttestamentlichen Verfasser, daß es sich um Beauftragte Gottes handelt¹⁾.

Die Frage, ob der *Messias* im Judentum diesen Würdetitel trägt, ist oft behandelt worden, aber bisher nicht eindeutig gelöst. Die Schwierigkeit liegt darin, daß uns kein alter Text bekannt ist, der mit Sicherheit den *Messias* als „Gottessohn“ bezeichnet. Im äthiop. Henoch 105, 2 handelt es sich wahrscheinlich um einen späteren Einschub²⁾. Die Stellen aus dem 4. Esra (7, 28f.; 13, 32. 37. 52; 14, 9) kommen deshalb kaum in Betracht, weil sie wohl den *παῖς* im Sinne des *Ebed Jahwe* im Auge haben und nicht direkt auf die Sohnschaft Bezug nehmen³⁾. So ist es begreiflich, wenn G. DALMAN und W. BOUSSET⁴⁾ rundweg bestreiten, daß „Sohn Gottes“ eine jüdische *Messias*-bezeichnung gewesen sei, und wenn W. MICHAELIS⁵⁾ es von hier aus als ein tatsächliches *Novum* ansieht, daß im Neuen Testament Jesus „Sohn Gottes“ heißt.

Obgleich eindeutige Belegstellen fehlen, scheint es jedoch schwer anzunehmen, daß dieses Königsattribut nicht gelegentlich auch auf den *Messias* übertragen worden sein sollte⁶⁾, wenn wir bedenken, wie eng sich die jüdische *Messias*-erwartung gerade an den Königsgedanken anschloß; daß man die Königspsalmen auf den *Messias* bezog, ist ein deutliches Zeichen dafür⁷⁾. Auch die neutestamentliche Gleichsetzung *Messias*-Gottessohn (Mk. 14, 61; Mt. 16, 16; Lk. 1, 32) könnte in diese Richtung weisen. Nun ist es freilich methodisch gefährlich, diese neutestamentlichen Stellen ohne weiteres für unser Problem heranzuziehen. Wir werden nämlich sehen, daß im Gegenteil bei den Synoptikern die

¹⁾ Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Ps. 29, 1; 89, 7; Dan. 3, 25.28.

²⁾ Siehe G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, 2. Aufl. 1930, S. 221; von neuem erhärtet durch das Fehlen der Stelle in einem griech. Henoch-Fragment, vgl. C. BONNER, *The Last Chapters of Enoch in Greek*, 1937.

³⁾ B. VIOLET, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, 1924, ad loc.

⁴⁾ G. DALMAN, op. cit., S. 223; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2. Aufl. 1921, S. 53f. — Auch E. HUNTRESS, „Son of God“ in Jewish Writings prior to the Christian Era (*JBL* 54/1935, S. 117ff.).

⁵⁾ W. MICHAELIS, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, 1942, S. 10ff.

⁶⁾ Mit dieser Möglichkeit rechnet auch R. BULTMANN, *Theologie des NT*, 3. Aufl. 1958, S. 52f; ebenso J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker* (*ATHANT* 21), 1951, S. 25, der allerdings wohl zu Unrecht die Frage nicht für wichtig hält. — C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1952, S. 253, betrachtet diese Annahme, wenn auch nicht als sicher, so doch als wahrscheinlich.

⁷⁾ Allerdings betont G. DALMAN, op. cit., S. 219ff., daß gerade der hierfür besonders wichtige Ps. 2 selten messianisch gedeutet worden sei.

Sohnesbezeichnung Jesu gerade *nicht* Ausfluß seiner Messiaswürde ist, und es könnte sein, daß die nur an wenigen Stellen vorliegende Verbindung von Messias und Gottessohn einfach damit zusammenhängt, daß das Urchristentum in Jesus *gleichzeitig*, aber von zwei verschiedenen Ausgangspunkten her, den Messias und den Gottessohn gesehen hat. Jedenfalls haben wir im Neuen Testament prinzipiell zwischen Messias und Gottessohn zu unterscheiden. Wenn also im Judentum möglicherweise der Messias auch das Attribut des „Gottessohnes“ angenommen hat, so konnte dies nur im Anschluß an den gleichen Erwählungsgedanken geschehen, dem wir für die Gottessohnbezeichnung des *Königs* konstitutive Bedeutung zugeschrieben haben.

Abschließend ist zu sagen: der alttestamentlich-jüdische Begriff des Gottessohnes ist im wesentlichen nicht gekennzeichnet durch die Begebung mit einer besonderen Kraft, auch nicht durch eine Substanzbeziehung zu Gott auf Grund göttlicher Zeugung, sondern durch den Gedanken der *Erwählung* zur Mithilfe bei der Ausführung eines besonderen göttlichen Dienstauftrags, und durch den Gedanken des strikten *Gehorsams* dem erwählenden Gott gegenüber.

§ 3. Jesus und die Bezeichnung „Gottessohn“

Hat Jesus selbst sich als „Gottessohn“ angesehen? Wer mit W. BOUSSET und R. BULTMANN diese neutestamentliche Bezeichnung des irdischen Jesus¹⁾, wo immer sie erscheint, auf den *hellenistischen* Gebrauch des Titels zurückführt, wird die Frage von vornherein verneinen müssen. Diese These muß also zuerst untersucht werden. Aber auch wenn sie sich als unhaltbar erweist, wird zu erwägen sein, ob nicht vielleicht erst die Urgemeinde unter dem Einfluß des *alttestamentlichen* Sprachgebrauchs Jesus als „Gottessohn“ betrachtete, ohne daß Jesus selber sich diesen Namen beigelegt hätte. Wenn sich aber die Frage in dieser Weise stellt, müssen wir wie immer zunächst versuchen, formgeschichtlich zu verfahren und zu sehen, ob für das Urchristentum selber „Gottessohn“ eine geläufige Christusbezeichnung war. Gleichzeitig aber ist zu prüfen, ob wirklich der alttestamentlich-jüdische Gebrauch allein, d. h. ohne den Rückgriff auf Jesus selber, genügen kann, um das Aufkommen der Überzeugung unter den ersten Christen zu erklären, Jesus sei der Sohn Gottes.

Aber selbst dann, wenn wir von derartigen Erwägungen aus Jesus das persönliche Bewußtsein zuschreiben können, der „Gottessohn“ zu sein, bleibt immer noch zu bestimmen, in welchem Sinne er den Würde-

¹⁾ Die Bezeichnung des *Auferstandenen* als „Sohn“ kann sich nach BULTMANN aus dem Judentum erklären. Siehe oben S. 277.

titel gebraucht hat. Vorläufig ist dazu nur soviel zu sagen, daß auf jeden Fall, ob Jesus sich selber so genannt hat oder nicht, nach dem Zeugnis der gesamten Evangelientradition der Titel „Sohn Gottes“ in der Anwendung auf Jesus die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der Beziehung Jesu zu seinem Vater ausdrücken soll.

W. GRUNDMANN¹⁾ hat freilich die These aufgestellt, Jesus habe sich in dem ganz allgemeinen Sinn als Gottessohn angesehen, wie wir alle „Gottes Kinder“ sind. Erst später habe man aus dieser *Gotteskindschaft* eine *Gottessohnschaft* im Sinne der Einzigartigkeit gemacht. In diesem Falle bezöge sich dann die Gottessohnbezeichnung, was Jesus selbst betrifft, überhaupt nicht auf das eigentliche christologische Problem. Eine solche etwas billige Simplifizierung vermag jedoch die Frage nicht zu lösen. Sie beruht lediglich auf einer Hypothese und kann sich kaum auf Texte stützen. Schon die Synoptiker, voran Markus, verwenden die Bezeichnung „Gottessohn“, sei es im Munde anderer, sei es im Munde Jesu selber, in einer Weise, die sich beim besten Willen nicht auf den ursprünglichen Sinn einer *allgemeinen* Gotteskindschaft zurückführen läßt. Selbst Paulus, der ja tatsächlich in Gal. 4, 4ff. und Röm. 8, 14ff. auch von *unserer* „Sohnschaft“ spricht, leitet diese Sohnschaft aus der einzigartigen und einmaligen Sohnschaft Jesu erst ab. Theologisch verläuft der Weg bei Paulus also gerade umgekehrt wie bei GRUNDMANN.

Wir beginnen mit der Frage nach der Ableitung aus dem Hellenismus, zumal diese auf Grund der Autorität R. BULTMANNs, der sie in seiner Theologie des NT vertritt²⁾, heute besonders verbreitet ist. Wir haben schon bei der Bestimmung des hellenistischen Sinngehaltes der Bezeichnung „Gottessohn“ angedeutet, daß diese sich im Grunde kaum vom polytheistischen Hintergrund der heidnischen Antike ablösen läßt, und daß der Gedanke einer bloßen Begabung mit göttlichen Kräften, wie er für die θεῖοι ἄνδρες, die Wundertäter, deren Lebensbeschreibungen wir zum Teil noch besitzen, charakteristisch ist, auf die Evangelientradition von Jesus als dem Gottessohn keine Anwendung finden kann. Die Hauptstellen, an denen Jesus in den Synoptikern als Gottessohn erscheint, zeigen ihn gerade nicht als einen Wundertäter und Erlöser *wie viele andere*, sondern scheiden ihn radikal und in ganz einzigartiger Weise von allen übrigen Menschen, zu denen er sich gesandt weiß, indem sie ihm das Bewußtsein zuschreiben, in restloser und vollkommener Willenseinheit mit dem Vater sein Werk auf Erden zu erfüllen. Dieses Geschiedensein, diese Einsamkeit bedeutet für ihn gerade nicht in erster Linie das Verfügen über göttliche Wundermacht, sondern *Sohnesgehorsam* bis zum Äußersten in der Erfüllung des göttlichen Auftrags. Darauf liegt bei den Synoptikern der Ton. In der Taufgeschichte, wo die gött-

¹⁾ Siehe sein oben S. 277, Anm. 2 genanntes Buch; nach einer neueren Äußerung: Sohn Gottes, ein Diskussionsbeitrag (ZNW 47/1956, 113ff.) scheint er die genannte These freilich weitgehend revidiert zu haben.

²⁾ Siehe oben S. 281 und 277.

liche Stimme ertönt (Mk. 1, 11 par.), ist, wie wir bei der Untersuchung über den *Ebed Jahwe* festgestellt haben, die Sohnesbezeichnung in charakteristischer Weise mit dem Eingangsvers der alttestamentlichen Lieder vom leidenden Gottesknecht verbunden. Wahrscheinlich impliziert schon der hebräische Jesajatext den Sohnesgedanken, worauf wir noch zurückkommen werden. Zweifellos haben aber die Synoptiker gerade an dieser Stelle die Verbindung des Sohnesgedankens mit dem des leidenden Gottesknechts, d. h. mit dem Hinweis auf die Todestaufe Jesu, betont. Noch radikaler aber scheidet die mit der Tauf erzählung so eng verbundene Versuchungsgeschichte¹⁾ Jesus von allen hellenistischen „Göttersöhnen“. Gerade auf die Anrede als „Gottessohn“ hin, die Jesus in seiner Taufe erfahren hatte, erfolgt nun die Versuchung; bezeichnenderweise werden die beiden ersten Versuchungen bei Matthäus eingeleitet mit dem Satz: „Wenn du Gottes Sohn bist . . .“²⁾ (Mt. 4, 3. 6; vgl. Lk. 4, 3. 9). Wir haben gesehen, daß der Teufel Jesus eine politische Messiasrolle aufzudrängen sucht, die ihn vom Leiden abhalten soll. Wir erfahren jetzt, daß der Teufel als Ansatzpunkt für seinen Versuch gerade das *Sohnesbewußtsein* Jesu wählt, das zunächst nicht ohne weiteres mit dem Messiasbewußtsein gegeben ist³⁾; und nun ist es höchst bezeichnend, daß Jesus auch schon die ihm hier nahegelegte „hellenistische“ Auffassung seiner Gottessohnschaft im Sinne eines Wundertäters als teuflisch zurückweist. Das Entscheidende an diesen beiden ersten Versuchungen liegt ja nicht etwa in dem Vertrauen, daß Gottes Wunderkraft sich am Sohne erweisen wird, sondern in dem Ungehorsam des Sohnes gegen den Vater, da ja das Wunder sozusagen außerhalb der Erfüllung des spezifischen Sohnesauftrags erstrebt wird.

J. BIENECK gelangt daher in seiner Untersuchung der synoptischen Gottessohnstellen zu dem Ergebnis, daß diese ein „gänzlich un griechisches Bild“ vom Gottessohn zeichnen. Die einzige Erzählung, in der Jesus „Gottessohn“ genannt wird in einem Sinne, der dem hellenistischen entspricht, ist die Matthäusversion vom Seewander, nach der die Jünger angesichts des Wunders ausrufen (Mt. 14, 33): „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!“ Abgesehen davon, daß Markus hier einen ganz ab-

¹⁾ Sicher bildeten die beiden Erzählungen schon in der mündlichen Tradition eine Einheit (gegen R. BULTMANN, Geschichte d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 270).

²⁾ J. BIENECK, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker, 1951, S. 64, Anm. 18, erklärt mit Recht das Fehlen der Formel „wenn du Gottes Sohn bist“ bei der dritten Versuchung des Matthäus damit, daß dort zunächst etwas anderes verlangt werde, als in den beiden anderen: ein Unterwerfungsakt, nicht eine Machttat.

³⁾ Auch nicht im Blick auf die Frage des Hohenpriesters (Mk. 14, 61), wo beide Titel nebeneinander stehen, oder den Spott der Passanten unter dem Kreuz (Mk. 15, 29ff. mit par.).

weichenden Schluß bietet, kommt auch innerhalb des Matthäusevangeliums selbst diesem Zeugnis keine irgendwie hervorgehobene Bedeutung zu¹⁾.

Das übrige Zeugnis der Synoptiker ist eindeutig. Jesus ist Gottessohn nicht als Wundertäter, sondern in der gehorsamen Erfüllung seiner Aufgabe, ja geradezu im Leiden. Wir werden auf die einzelnen Stellen zurückkommen, wollen hier aber schon kurz darauf aufmerksam machen, daß sowohl im Petrusbekenntnis, Mt. 16, 16, als auch im Zeugnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk. 15, 39)²⁾ die Gottessohnwürde mit dem Leiden in Verbindung steht, und daß sie ferner in der Verklärungsgeschichte (Mk. 9, 7 par.) als Bestätigung des göttlichen Auftrags und der völligen Einheit mit dem Vater bei seiner Ausführung proklamiert wird. Diese aufs höchste gesteigerte Verbundenheit kommt übrigens auch in dem vielumstrittenen Wort Mt. 11, 27 über den Sohn, den „nur der Vater kennt“³⁾, zum Ausdruck. Die Aussage hat zwar in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit Parallelen⁴⁾, steht aber im Rahmen der synoptischen Evangelien mit der spezifischen Anschauung in Zusammenhang, daß die Beziehung Jesu zum Vater sein eigenstes Geheimnis ist, dessen Erkenntnis ein übernatürliches Wissen erfordert, ein Wissen, das einem Menschen nur *verliehen* werden kann, das ihm von außen zukommt: sei es von seiten des Vaters, wie bei Petrus (Mt. 16, 17), sei es von seiten des Teufels, wie beim „Bekenntnis“ der von Dämonen Besessenen (Mk. 3, 11; 5, 7).

*

Die These vom *hellenistischen* Ursprung der Gottessohnbezeichnung für Jesus läßt sich also, was die Synoptiker angeht, nicht halten, und zumindest von hier aus kann die Echtheit der wenigen Worte Jesu, in denen er sich selber „Sohn“ nennt, nicht *a priori* in Zweifel gezogen werden. Es könnte freilich sein, daß immerhin erst die *palästinensische*

¹⁾ Im Hinblick darauf, daß nach dem Aufriß des Matthäusevangeliums eigentlich erst mit Mt. 16, 16 der Augenblick gekommen ist, da die Jünger Jesus erkennen, ergibt sich hier sogar eine gewisse Schwierigkeit; es scheint inkonsequent, daß diese Erkenntnis in Mt. 14, 33 schon vorweggenommen wird. Die von J. BIENECK, op. cit., S. 56, versuchte Erklärung, es handle sich in Mt. 14, 33 nur um ein unvollkommenes Erkennen, ist erwägenswert, aber doch etwas gekünstelt.

²⁾ Die Parallelstelle Mt. 27, 54, die ich gegen J. BIENECK, op. cit., S. 55 (er folgt hier SCHLATTER und ZAHN), nicht als die ursprüngliche Fassung ansehe, scheint mir eher in die Nähe von Mt. 14, 33 zu gehören.

³⁾ Zur Erklärung dieses Logions siehe unten S. 292 ff.

⁴⁾ W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, 2. Aufl. 1921, S. 48f., zitiert u. a. ein Hermesgebet des Zauberpapyrus London 122, 50: „Ich kenne dich, Hermes, und du kennst mich; Ich bin Du, und Du bist Ich.“

Urgemeinde ihm diese Bezeichnung in den Mund gelegt hätte. In der Tat gehört „Gottessohn“ zu den Namen, mit denen die ersten Christen ihren eigenen Glauben an Jesus ausgedrückt haben. Wir werden sogar sehen, daß es eine kurze Bekenntnisformel: „Jesus ist der Gottessohn“ gegeben hat. Im Johannesevangelium und im Hebräerbrief zählt der „Gottessohn“ zu den christologischen Grundbegriffen. Paulus gebraucht ihn ebenfalls, wenn auch weit seltener als den Titel „Kyrios“. In den Synoptikern begegnet er, wie wir sahen, nicht nur als Selbstbezeichnung Jesu, und vor allem Markus scheint ihm besondere Bedeutung beizumessen, wenn er sein Evangelium gleich zu Anfang nach alten Textzeugen¹⁾ „Evangelium von Jesus Christus, dem Sohne Gottes“ nennt. Wir sind also hier nicht in der gleichen Lage wie beim „Menschensohn“ und beim „Gottesknecht“. Die Frage, ob Jesus selbst sich den Würdetitel „Menschensohn“ und die Rolle des leidenden „Gottesknechts“ zugeschrieben hat, konnten wir schon von jener formgeschichtlichen Erwägung aus bejahen, daß die Gemeinde ihren eigenen Glauben an Jesus gar nicht auf diese Vorstellungen gegründet hat; die Synoptiker bedienen sich nur dann des Ausdrucks „Menschensohn“, wenn Jesus von sich selber spricht, nie aber, wenn andere oder sie selber von ihm reden. Der Glaube an Jesus den „Gottessohn“ dagegen gehört zu den christologischen Überzeugungen der Gemeinde, und damit auch der urchristlichen Schriftsteller.

Es wäre daher prinzipiell von hier aus möglich, daß die Urgemeinde Jesus diese Bezeichnung *nachträglich* in den Mund gelegt hätte. Immerhin aber gilt es zu beachten, daß nach den Synoptikern *nur in Ausnahmefällen*, und dann auf Grund eines besonderen übermenschlichen Wissens, Jesus von andern als der „Gottessohn“ erkannt wird: von Petrus, dem „nicht Fleisch und Blut“ es offenbart hat (Mt. 16, 17); vom Teufel (Mt. 4, 3. 6); von den Dämonen (Mk. 3, 11; 5, 7). Im übrigen ist es entweder die göttliche Stimme, die ihn als „Sohn“ anspricht (Taufe, Verklärung), oder Jesus, der sich selbst so nennt²⁾. Dieser Befund läßt uns doch fragen, ob nicht die Synoptiker hier die Erinnerung daran bewahrt haben könnten, daß mehr als irgendeine andere Erkenntnis gerade *diese* auf Jesus selber und auf ihre Bezeugung während seines Erdenlebens zurückgeht³⁾. Es ist vorläufig nur eine Frage; der Beweis ist damit noch nicht erbracht.

¹⁾ Siehe unten S. 301, Anm. 3

²⁾ Mk. 14, 61 und Mt. 27, 43 kommen nicht in Betracht, denn der Hohepriester wie auch die Spötter unter dem Kreuz glauben ja gerade nicht an die Gottessohnschaft Jesu.

³⁾ O. BAUERNEFELD, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium, 1927, S. 78 ff., macht geltend, daß die Berufung auf ein Dämonenzeugnis mit WREDES Theorie vom Messiasgeheimnis nicht vereinbar sei.

Entscheidend scheint mir erst die Erwägung, daß von der alttestamentlichen und spätjüdischen Anschauung her *durchaus kein ersichtlicher Grund für die Urgemeinde bestand, Jesus als Gottessohn zu bezeichnen*. Denn wenn wir auch prinzipiell mit der Möglichkeit rechnen mußten, daß im Anschluß an die Königsvorstellung der jüdische Messias hier und da den Namen „Sohn Gottes“ erhalten hat, so beweist das Fehlen jeglicher Belege doch zumindest, daß es sich nicht um ein wesentlich zum Messias gehöriges Attribut handelt. Außerdem ist aber auch im Neuen Testament selber, sogar in der Frage des Hohenpriesters, der Gottessohntitel nie Ausfluß des Messiasberufs Jesu.

Der Hohepriester fragt zwar nach Mk. 14, 61: „Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten?“ Nach Mt. 26, 63 lautet seine Frage ähnlich: „Ich beschwöre dich, daß du uns sagst bei dem lebendigen Gott, ob du der Messias, der Sohn Gottes, bist.“ Es mag sein, daß erst die Evangelisten, für die ja Jesus von zwei verschiedenen Ausgangspunkten aus *zugleich* der Messias und der Sohn Gottes ist, die Verbindung hergestellt haben, aber sicher ohne daß sie die zweite Würde aus der ersten nachträglich abgeleitet hätten. Lukas könnte hier vielleicht einer besseren Tradition gefolgt sein, wenn er die Frage nach dem Messiasanspruch und die nach dem Anspruch, Gottessohn zu sein, voneinander *trennt* (Lk. 22, 67) und im Verhör auf zwei Fragen verteilt.

Das Petrusbekenntnis weist nur in der Fassung des Matthäusevangeliums die Verbindung von Messias und Gottessohn auf: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt. 16, 16); Markus und Lukas sprechen lediglich vom Messias (Mk. 8, 29; Lk. 9, 18). Mit Recht zeigt J. BIENECK¹), daß die Worte (V. 17): „Das hat nicht Fleisch und Blut dir offenbart, sondern mein Vater im Himmel“, die sich zusammen mit den berühmten Sätzen vom Felsen der Kirche und vom Binden und Lösen bekanntlich nur bei Matthäus finden, bloß auf das Bekenntnis zum *Gottessohn*, nicht aber auf die Gleichsetzung mit dem *Messias* zu beziehen sind. Markus und Lukas, bei denen Petrus sich hier nur zum Messias, nicht zum Gottessohn bekennt, bringen ja diese Antwort Jesu über die direkte göttliche Inspiration des Petrusbekenntnisses nicht. Ja, wir haben bei der Untersuchung der Einstellung Jesu zum Messias-titel gesehen²), daß nach der Markusfassung Jesus wahrhaftig keinen Grund hat, den Petrus mit seinem falschen Verständnis der Messiaswürde in diesem Augenblick als von Gott inspiriert zu bezeichnen, wo er ihn gerade deswegen aufs schärfste zurechtweisen muß: „Zurück, Satan!“

Ich möchte aber in der angedeuteten Richtung noch einen Schritt weiter gehen. J. BIENECK hat die Seligpreisung des Petrus und das Wort Jesu über die göttliche Offenbarung (Mt. 16, 17) richtig nur auf

¹) J. BIENECK, op. cit., S. 50, Anm. 15.

²) Siehe oben S. 122f.

das *eine* Element des Petrusbekenntnisses, so wie Matthäus es mitteilt, bezogen, nämlich auf den „Gottessohn“. Darüber hinaus bin ich nun im Anschluß an die schon früher in meinem Petrusbuch vorgeschlagene Einreihung der Verse 17—19 in einen andern Zusammenhang¹⁾ der Meinung, daß es sich in diesen Versen von Mt. 16 um Jesu Antwort auf ein *ganz anderes* Petrusbekenntnis handeln muß, das in Joh. 6, 69 eine Parallele hat und in dem Petrus *nur* gesagt hat: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes“, worauf Jesus ihn seligpreist, weil ihm Gott dies offenbart hat, genau wie er Mt. 11, 27 sagt, daß den Sohn nur der Vater kennt.

Ja, ich möchte sogar meinen, daß es sich überhaupt *nur* in dem Traditionsstück Mt. 16, 16—19 um ein „Petrusbekenntnis“ handelt. Die Perikope Mk. 8, 27ff. hat offensichtlich eine völlig andere Pointe. Es handelt sich dort gar nicht um ein *Bekenntnis* des Petrus, sondern im Gegenteil um die *Zurechtweisung* des Petrus *wegen seines falschen Messiasverständnisses*. Matthäus hat hier, wie so oft, zwei Perikopen miteinander verknüpft, zwischen denen er von einem bestimmten theologischen Gesichtspunkt aus einen Zusammenhang sieht.

Die Feststellung, daß nach den *Synoptikern* „Gottessohn“ und „Messias“ zu trennen sind, ist von größter Wichtigkeit für unsere Frage, ob Jesus selbst sich als Gottessohn betrachtet hat. Wenn die Urgemeinde die Gottessohnwürde Jesu nicht aus seinem Messiasberuf ableitete, dann ist nicht ersichtlich, woher sie den Antrieb dazu erhalten haben sollte, von sich aus Jesus den Anspruch zuzuschreiben, er sei „Gottes Sohn“. Die Erklärung, die sich dann aber geradezu aufdrängt, kann nur die sein, daß Jesus selber sich mit diesem Titel bezeichnet hat.

Auch W. G. KÜMMEL, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (*Aux sources de la tradition chrétienne. Festschr. M. GOGUEL, 1950, S. 120ff.*), der das Gleichnis vor allem wegen der Sohnesbezeichnung Jesus glaubt absprechen zu müssen, gibt keine befriedigende Erklärung für das Aufkommen des Titels in der Urgemeinde. Auch er gesteht durchaus zu, daß die jüdische Messiasauffassung nicht zur Gottessohnwürde führt. Aber gerade dann kann es nicht genügen, wenn er die Vorstellung von Jesus als dem Gottessohn lediglich aus der urchristlichen Verwertung von Ps. 2, 7 ableiten will²⁾. Der *Anstoß* zur Heranziehung von Ps. 2, 7 müßte doch erklärt werden!

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, Petrus: Jünger, Apostel, Märtyrer, 2. Aufl. 1960, S. 196ff., und vor allem meinen in der Festschrift f. T. W. MANSON, 1959, erschienenen Aufsatz: Pierre instrument du Diable et instrument de Dieu; la place de Matth. 16, 16—19 dans la tradition primitive. — Daß ich die Worte als echt anzusehen wage, hat mir, wie vorauszusehen war, viel schulmeisterlichen „Tadel“ eingetragen. Aber gerade meine eigentliche These, nämlich der Versuch, das Traditionsstück Matth. 16, 16—19, das ursprünglich überhaupt nichts mit dem Rahmen von Caesarea Philippi zu tun hat (vgl. Mk. 8, 27ff.!), an anderer Stelle im *Leben Jesu* einzureihen, ist über der Echtheitsdebatte fast gar nicht erörtert worden.

²⁾ op. cit., S. 131, im Anschluß an C. H. DODD.

Es ist sicher bezeichnend, daß W. BOUSSET und R. BULTMANN zu der wirklich etwas weit hergeholtten Ableitung aus den hellenistischen *Viten* von allerhand Wundertätern greifen mußten, um das Aufkommen der Bezeichnung „Gottessohn“ für den irdischen Jesus zu erklären. Auch sie sehen jedenfalls keine Möglichkeit, die Urgemeinde dafür verantwortlich zu machen. W. GRUNDMANN, der zwar ebenfalls das Skandalon eines Gottessohn-Bewußtseins Jesu im Sinne der Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit beseitigen will, glaubt immerhin auf Jesus selbst zurückgreifen zu müssen, wenn er dafür auch die etwas naive These zu Hilfe nimmt, es handle sich für Jesus selbst nur um die Gotteskindschaft im allgemeinen.

*

Wir mußten im Hinblick auf die besondere Wichtigkeit und Schwierigkeit des Problems diesen Umweg machen, bevor wir nun davon sprechen können, *in welchem Sinne* Jesus sich als den „Gottessohn“ angesehen hat. Wir haben früher gesehen, daß Jesus für seine Person den Titel „Messias“, wenn nicht direkt abgelehnt, so doch bewußt vermieden hat. Den Titel „Gottessohn“ hat er nicht gescheut. Jedoch gebraucht er ihn so selten, daß wir ihn kaum als *typische* Selbstbezeichnung Jesu betrachten können, wie den „Menschensohn“. Und doch muß die Überzeugung, in einzigartiger Weise „Gottes Sohn“ zu sein, zum innersten dessen gehören, was wir das „Selbstbewußtsein“ Jesu nennen. Auch an dieser Stelle scheint mir W. WREDES These unbefriedigend. Wir können zwar nicht in der gleichen Weise von einem „Sohnesgeheimnis“ sprechen, wie wir vom „Messiasgeheimnis“ gesprochen haben. Aber die Erklärung liegt doch in derselben Linie wie die, welche wir vom „Messiasgeheimnis“ gegeben haben, wenn wir hier ebenfalls auf Jesus selbst zurückgreifen. Jesus zieht im allgemeinen den Titel „Menschensohn“ auch dem Titel „Gottessohn“ vor, weil das, was für ihn an der Gottessohnbezeichnung wichtig ist, d. h. die restlose Willenseinheit mit dem Vater, die sich im Gehorsam gegen den göttlichen Plan äußert, dem Inhalt nach im Menschensohntitel unmißverständlicher zum Ausdruck kommt als im Sohnes-titel, aus dem die Jünger wie das Volk nur die Hoheitsaussage herauszuhören geneigt sind.

Dazu kommt jedoch noch ein weiteres. Der Sohnestitel enthält ja tatsächlich das Moment einer *Hoheitsaussage*. Aber gerade sie gehört nun in ganz anderer Weise ins Allerinnerste des Selbstbewußtseins Jesu als etwa die Hoheitsaussage, die im Menschensohn- oder auch im Messias-titel enthalten ist. Sie betrifft ja ein ständiges Erleben der restlosen Willenseinheit mit dem Vater, der völligen Offenbarungserkenntnis, die

sich ihm als ein einzigartiges Erkenntnis seiner selbst durch den Vater kundtut. Hier tritt uns mehr als nur das prophetische Bewußtsein eines Mannes entgegen, der sich als Gottes Instrument weiß, mehr als der „Zwang“, den der Apostel Paulus verspürt, wenn er ausruft: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predige!“ (1. Kor. 9, 16). Gott handelt nicht nur *durch* ihn, sondern *mit* ihm. So kann er sich das Recht nehmen, Sünden zu vergeben, was denn auch prompt von den Schriftgelehrten als Lästerung, jedenfalls aber richtig als bewußte Gleichsetzung mit Gott interpretiert wird: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott allein?“ (Mk. 2, 7). Wohl führt auch er Gottes Plan aus, wie der Prophet, wie der Apostel. Aber in all diesem Tun erlebt er das Einssein mit dem Vater. Dieses Erleben ist ein Geheimnis Jesu, und hier liegt nun die weitere Erklärung dafür, daß Jesus — analog dazu, daß er sich zum Gebet in die Einsamkeit zurückzieht (Mk. 1, 35)¹⁾ — nur in ganz seltenen Fällen von sich als dem „Sohne“ spricht, und dann gewöhnlich so, daß er das darin enthaltene und dem menschlichen Verstehen nicht zugängliche Geheimnis gerade nur andeutet, ohne es offen zu proklamieren. Denn für gewöhnliches menschliches Wissen konnte auch schon im Altertum ein *solches* Sohnesbewußtsein nur als Absonderlichkeit und Überspanntheit gelten, im Unterschied zu dem der hellenistischen Wundertäter, die sich offen als „Gottessöhne“ bezeichnen konnten, da diese Würde in ihrem Bereich ja vielen zukam. Daher Jesu Zurückhaltung, die es von vornherein auch verbietet, sein Sohnesbewußtsein unter analoge psychiatrische „Fälle“ einzureihen.

An den wenigen synoptischen Stellen — vom Johannesevangelium sprechen wir erst später —, wo Jesus von sich als dem „Sohne Gottes“ oder dem „Sohn“ schlechthin redet, erscheinen daher immer diese beiden Aspekte: einerseits der Sohnesgehorsam in der Erfüllung des göttlichen Planes, andererseits die Erfahrung des tiefsten Geheimnisses, das Jesus seit seiner Taufe in der Betätigung dieses Gehorsams kontinuierlich erlebt, die Erfahrung, in einer völlig anderen Beziehung zu Gott zu stehen als alle übrigen Menschen.

Wenn sich ihm selbst zur Bezeichnung dieses Erlebens seit seiner Taufe der Ausdruck „Sohn Gottes“ nahelegte, so hängt dies, wie wir nunmehr wissen, zwar nicht mit der jüdischen Messiasauffassung zusammen, wohl aber mit dem alttestamentlichen Gebrauch des Namens „Gottessohn“ überhaupt. Wir haben gesehen, daß das Volk Israel und sein König als die erwählten Instrumente zur Ausführung des göttlichen Heilsplanes diesen Namen trugen. Wenn Jesu Sohnesbewußtsein sich als *Gehorsam* äußert, so ist die Anknüpfung an die alttestamentliche

¹⁾ Diese Parallele zeigt, daß WREDES Theorie zur Erklärung der Diskretion Jesu unnötig ist.

Auffassung deutlich. Andererseits kommt nun bei Jesus doch dieses neue, nur in seiner Person verankerte Erleben der restlosen Willenseinheit mit dem Vater hinzu, das ihn gerade in der Betätigung des Gehorsams ständig erfüllt. *Dazu bietet auch der alttestamentliche „Gottessohn“ keine Parallele.* Aber die Tatsache, daß Jesus mit seinem Gebrauch des Sohnesnamens an eine alttestamentliche Bezeichnung für das *ganze Volk Israel* anknüpft, eröffnet doch eine Perspektive, die geeignet ist, eine Querverbindung zu den anderen für Jesu Selbstbewußtsein konstitutiven christologischen Titeln sichtbar zu machen: wie im Begriff des „Menschensohns“ und des *Ebed Jahwe*, so ist nun auch im Begriff des Gottessohnes der *Gedanke der Stellvertretung*, den wir als das Prinzip aller neuteamentlichen Heilsgeschichte erkannt haben¹⁾, verwirklicht.

Wir haben schon von der sachlichen Nähe der Bezeichnungen „Sohn Gottes“ und „Knecht Gottes“ gesprochen. Sie ist um so bedeutsamer, als im Rahmen des Lebens Jesu die *Taufe* den Ausgangspunkt für sein zwiefaches Bewußtsein bildet, zugleich die *Ebed-Jahwe*-Rolle zu erfüllen und in einer einzigartigen Sohnesbeziehung zum Vater zu stehen. Wohl enthält der einleitende Vers der *Ebed-Jahwe*-Lieder (Jes. 42, 1), der den Inhalt der Himmelsstimme bildet, im Hebräischen nicht das Wort „ben“, Sohn; aber man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der statt dessen gebrauchte Ausdruck „*bechiri*“, mein Geliebter, ἀγαπητός, den Gedanken der Sohnschaft impliziert, und zwar gerade im Sinne des *einzigsten* Sohnes²⁾. Damit mag zusammenhängen, daß die LXX „*ebed*“ nicht mit δούλος, sondern mit παῖς wiedergeben, das ja zugleich beide Bedeutungen hat: Knecht und Sohn³⁾. Jedenfalls liegt in der Himmelsstimme der Ton auf beidem: du bist mein einziger Sohn — du hast die *Ebed-Jahwe*-Rolle zu erfüllen. Gerade in der Verbindung mit dem Motiv des leidenden Gottesknechts zeigt sich, daß für den synoptischen Gedanken des einzigen Gottessohnes neben der Hoheit tatsächlich der *Gehorsam* das konstitutive Element bildet⁴⁾.

Das Taufenerlebnis Jesu steht am Eingang des Markus- wie des Johannes-evangeliums. Es verschafft den Zugang zum Verständnis des ganzen Lebens Jesu, aber auch aller Christologie. Wer er selber ist, das ist Jesus in diesem Augenblick zugleich mit dem Leidensauftrag direkt von Gott offenbart worden. Das doppelte Bewußtsein seiner völligen Einheit mit dem Vater und seiner klar umrissenen Aufgabe wird ihn von

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 3. Aufl. 1962, S. 110ff.

²⁾ Siehe G. SCHRECK im *ThWNT* Bd. 2, S. 738; W. BAUER, *Wörterbuch*, 5. Aufl. 1958, S. 10f.

³⁾ Dies deutet auch L. CERFAUX, *Le Christ dans la Théologie de S. Paul*, 1951, S. 340, an.

⁴⁾ Es ist das Verdienst J. BIENECKS, op. cit., dies klar herausgestellt zu haben.

nun an nicht mehr loslassen. Gleich die Versuchungsgeschichte zeigt das: „Wenn du Gottes Sohn bist . . .“, sagt der Teufel. Jesus aber widersteht, denn er weiß, gerade weil er Gottes Sohn ist, kann er nicht Wundertäter nach Art der hellenistischen „Gottessöhne“¹⁾, und nicht Weltbeherrscher nach Art des politischen Messias sein. Gerade als „Sohn“ kann er nur dann auf die göttliche Wunderkraft zählen, wenn er seinem göttlichen Auftrag *gehorsam* ist, nicht aber, wenn er sich von der Zinne des Tempels stürzt. So verstanden tritt die Versuchung Jesu als des Sohnes in Parallele zur Versuchung Adams. Die gleiche Gegenüberstellung liegt ja nach der oben vorgeschlagenen Erklärung der Aussage von Phil. 2, 6ff. zugrunde, wo die Gottebenbildlichkeit Jesu nicht zum „Raub“ der Gottgleichheit führt, wie bei dem vom Teufel versuchten Adam, sondern zum Gehorsam bis zum Kreuz. So ist es der Sinn der Versuchungsgeschichte Jesu, daß Gottessohnschaft für ihn ständigen Gehorsam bedeutet.

Ebenso wird aber andererseits das Bewußtsein der innigsten Einheit mit dem Vater Jesus von der Stunde seiner Taufe an ständig begleiten. Daß die Stimme, die in der Verklärungsszene an ihn ergeht²⁾, die Himmelsstimme bei der Taufe teilweise reproduziert, ist gewiß kein Zufall. Gerade in den Augenblicken seines Lebens, da für Jesus die Schranken zwischen Himmel und Erde auf kurze Zeit verschwinden, hört er die Anrede: *Gottes Sohn*. Aber auch abgesehen von diesen Augenblicken bleibt ihm das kontinuierliche Erleben des Einsseins mit dem Vater³⁾. Von daher weiß er, daß es übermenschliches Wissen braucht, wenn bei

¹⁾ Dazu G. DELLING, D. Verst. d. Wunders im NT (*ZsystTh* 1956, 265ff.).

²⁾ Es liegt kein Anlaß vor, diese Geschichte mit J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, 1909, S. 71; R. BULTMANN, Geschichte d. synopt. Tradition, 4. Aufl. 1958, S. 278, u. a. als eine Erscheinungsszene des Auferstandenen anzusehen, die ins Leben Jesu zurückprojiziert worden wäre. A. HARNACK, Die Verklärungsgeschichte Jesu (SB d. preuß. Ak. d. Wiss., 1922, S. 76ff.), sowie E. MEYER, Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921, S. 152ff., halten im Gegenteil die Verklärungsgeschichte für gute Überlieferung und nehmen sogar umgekehrt an, dieses Ereignis aus dem irdischen Leben Jesu sei der Grund zu der Vision gewesen, die Petrus nach dem Tode des Herrn gehabt habe. E. LOHMEYER, Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium (*ZNW* 21/1922, S. 185ff.), bestreitet ebenfalls die Ableitung der Verklärungserzählung aus einer Erscheinung, hält jedoch die Verklärung nicht für geschichtlich, sondern führt ihre Entstehung auf jüdische Vorstellungen zurück. Dies tut übrigens auch H. RIESENFELD in seiner vielseitigen Studie: *Jésus transfiguré*, 1947, der vor allem das jüdische Laubhüttenfest heranzieht.

³⁾ Selbst in Gethsemane verläßt es ihn nicht, obwohl er dort noch einmal den Sohnesgehorsam gegen die letzte Versuchung bewähren muß, wie in Mt. 4. Nur im Augenblick, da der Tod ihn erfaßt — für ihn wie für Paulus der „letzte Feind“, den er in der Auferstehung überwinden wird — wird er ausrufen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Auch dieser Ruf ist wohl nur von seinem Sohnesbewußtsein aus ganz verständlich. Siehe dazu O. CULLMANN, Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? 1962.

andern diese Erkenntnis seiner einzigartigen Sohnschaft aufleuchtet: bei Petrus, aber auch bei den Dämonen.

Es ist sicher nicht von ungefähr, daß die Dämonen außer der Bezeichnung „Gottessohn“ in den Synoptikern nur noch den andern Titel: „Heiliger Gottes“ gebrauchen (Mk. 1, 24). Dieser Name kommt dem Sohnesnamen in der Tat sehr nahe¹). Er bezeichnet gleichfalls das einzigartige Herausgenommensein Jesu aus der Reihe aller Geschöpfe. Wir können uns daher darauf beschränken, ihn im Rahmen unserer gegenwärtigen Erörterungen kurz zu behandeln.

Die Bezeichnung begegnet, abgesehen von der genannten Markusstelle, im Johannesevangelium, und zwar gerade in der johanneischen Parallele zum „Petrusbekenntnis“: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der *Heilige Gottes* bist“ (Joh. 6, 69). Hier liegt anscheinend die gleiche Tradition zugrunde wie Mt. 16, 16—19, die Matthäus in den Rahmen von Mk. 8, 27 ff. gestellt hat, und wir sehen, daß die Ausdrücke „Sohn Gottes“ und „Heiliger Gottes“ offenbar fast auswechselbar sind. Von daher erklärt sich wohl auch Joh. 10, 36: „Wen der Vater *geheiligt* und in die Welt gesandt hat, der ist Sohn Gottes.“ Endlich liegt die gleiche Verbindung mit dem „Gottessohn“ in der Verkündigung Gabriels an Maria vor: „Dieser wird groß und *Sohn des Höchsten* genannt werden“ (Lk. 1, 32), und weiter: „Was geboren wird, wird *heilig*, Sohn Gottes genannt werden“ (Lk. 1, 35). Wie M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon S. Marc*, 2. Aufl. 1947, S. 22, und R. BULTMANN, *Johanneskommentar*, S. 344, mit Recht hervorheben, ist „der Heilige“ keine Messiasbezeichnung und gehört demnach auch in dieser Hinsicht mit „Sohn Gottes“ zusammen. Siehe dazu auch J. BIENECK, *op. cit.*, S. 46f.

Das Wort an Petrus, Mt. 16, 17: „Fleisch und Blut haben es dir nicht offenbart (daß ich Sohn Gottes bin)“, muß zu den Selbstaussagen Jesu über seine Gottessohnschaft gerechnet werden. Hier zeigt sich wiederum die strenge Diskretion, mit der Jesus von diesem seinem tiefsten Geheimnis spricht, und man begreift jetzt besser, daß der Name „Sohn Gottes“ als Selbstbezeichnung Jesu nur äußerst selten vorkommt. Andererseits aber sollte man gerade deshalb an diesen ganz wenigen Stellen, wo Jesus ihn auf sich anwendet, nicht allzu schnell das Unehtheitsverdikt fällen, besonders, wenn das betreffende Wort die gleiche Diskretion wie in Mt. 16, 17 erkennen läßt.

Dies betrifft in erster Linie den berühmten Ausspruch Jesu in Mt. 11, 27, den wir schon erwähnt haben: „... niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und niemand kennt den Vater außer dem Sohn und wem der Sohn (ihn) offenbaren will.“ Von den wenigen synoptischen Logien, an denen der irdische Jesus sich „Sohn“ nennt²) — nur Mk. 13, 32 und Mk. 12, 6 (= Mt. 21, 37) kommen noch hinzu — ist es dasjenige, dessen

¹) Nach G. FRIEDRICH (*ZThK* 53/1956, S. 275ff.) würden darüber hinaus *beide* Bezeichnungen in den Bereich der Vorstellung von Jesus als dem messianischen Hohenpriester gehören.

²) Als Wort des Auferstandenen ist der Taufbefehl Mt. 28, 19f. hinzuzufügen.

Echtheit am stärksten angezweifelt wird. Für viele mag die Tatsache, daß die Sohnesbezeichnung sich gerade in diesem so problematischen Wort findet, der Grund sein, weshalb sie Jesus den Gebrauch dieses Titels gänzlich absprechen. Es gibt kaum einen Kommentar, der nicht den „johanneischen“ Charakter des Logions hervorhebt. Schon K. VON HASE hatte es als einen „Meteor aus dem johanneischen Himmel“ bezeichnet¹). Diese Beobachtung ist an sich durchaus zutreffend. Wer nur einigermaßen mit dem Johannesevangelium vertraut ist, wird sofort erkennen, daß hier eines seiner Leitmotive vorliegt. Wohl haben wir auch in früheren Kapiteln immer wieder betont, daß der vierte Evangelist auf Grund seiner Überzeugung, selber im Besitze des Parakleten zu sein, weitgehend seine eigenen christologischen Erkenntnisse im Rahmen von Jesusreden weitergibt. Er tut dies in der Gewißheit, daß „der Heilige Geist (ihn) über alles belehrt und an alles erinnert, was Jesus gesagt hat“ (Joh. 14, 26), daß erst dieses Geistverständnis „in alle Wahrheit führt“, da die Jünger zu Jesu Lebzeiten „viele noch nicht tragen konnten“ (Joh. 16, 12). Es ist kein Zweifel, daß der Verfasser aus dieser Sicht heraus nur einige wenige Motive des Lebens und der Lehre Jesu ausgeschöpft hat, diese freilich nach ihrem ganzen Reichtum und bis in die letzten Feinheiten hinein²). Aber die übliche Annahme, als sei es eine Selbsttäuschung des Evangelisten, wenn er meine, auf diese Weise noch mit der Wurzel des Evangeliums Jesu in Verbindung zu stehen, wie wir es aus den Synoptikern kennen, ist eines jener wissenschaftlichen Dogmen, die ein ebenso zähes Leben haben wie manche kirchlichen. Gewiß werden wir mit Rücksicht auf die eigenwilligen Perspektiven des vierten Evangelisten nicht gerade das Johannesevangelium als *Grundlage* für die Darstellung des Lebens und der Lehre Jesu nehmen, und wir haben es in diesem Buche nirgends getan. Wohl aber ergibt sich bei einer sorgfältigen Analyse seiner Hauptmotive, daß diese in der Regel zwar unter die besonderen johanneischen Perspektiven eingeordnet, aber doch nicht einfach nur von außen an das Leben Jesu herangebracht sind.

Nun steht in der Tat gerade das Motiv der völligen Einheit des Sohnes mit dem Vater in dem der Welt zugewandten Offenbarungshandeln ganz im Vordergrund des Johannesevangeliums; wir werden davon noch zu sprechen haben. Läßt sich aber denn nicht von hier aus eine Linie zum synoptischen Zeugnis hinüber ziehen, auch abgesehen von dem hier zur Debatte stehenden Wort, Mt. 11, 27 ? Oder liegt ein Widerspruch zu den

¹) K. v. HASE, Geschichte Jesu, 1876, S. 422 (im Anschluß an sein „Leben Jesu“ von 1829): „(Mt. 11, 27) . . . macht den Eindruck wie ein Aerolith aus dem johanneischen Himmel gefallen.“

²) Siehe dazu O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 4. Aufl. 1962, S. 39ff.

Synoptikern vor? Freilich ist im Johannesevangelium die Diskretion, mit der Jesus nach den Synoptikern von seiner Sohnschaft gesprochen hat, fortgefallen. Aber dies hängt damit zusammen, daß der Paraklet, der durch den Evangelisten spricht, nunmehr alles *offen* verkündet, was die Jünger vorher „nicht tragen“ konnten. Der johanneische Gedanke, daß nur höhere Offenbarung zur Erkenntnis von Jesu Sohnschaft führt, steht im übrigen keineswegs im Widerspruch zur synoptischen Tradition; wir haben ihn als konstitutives Element in Mt. 16, 17 gefunden. Obwohl auch dieser Vers gewöhnlich als unecht angesehen wird, hat ihn doch noch niemand als „johanneisch“ bezeichnet. Der „johanneische Himmel“ ist eben in *dieser* Beziehung wirklich kein anderer als der synoptische; aber freilich erscheint er unter einem andern Blickwinkel. Ich sehe jedenfalls keinen Grund, das Logion Mt. 11, 27 nur wegen seiner engen Berührung mit dem johanneischen Lieblingsmotiv Jesus abzusprechen¹).

Wir können hier nicht auf die Einzelheiten der Exegese eingehen (siehe über die neueren Erklärungen J. BIENECK, op. cit., S. 75ff.). Das Wort bietet ja auch ein textgeschichtliches Problem. Die Umstellung, bei der der Satz „niemand kennt den Vater als der Sohn“ an den Anfang zu stehen kommt, ist von Schriftstellern des 2. und 3. Jh.s entgegen der handschriftlichen Überlieferung bezeugt (siehe A. HARNACK, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 196ff.). Mit A. SCHLATTER, Der Evangelist Matthäus, 1929, ad loc.; J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus (*NTD*), 1937, S. 147, und anderen sehe ich (gegen M. DIBELIUS, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Aufl. 1959, S. 279ff.) die handschriftliche Lesart als *lectio difficilior* an, da ja der Gedanke, daß *Gott* unerkennbar sei, den Späteren viel geläufiger ist als derjenige der Unerkennbarkeit *Christi*. — Die Ausscheidung gerade des auf den Sohn als Objekt bezüglichen Teils des Logions unter Beibehaltung der Aussage über den Vater, wie sie von A. HARNACK, Sprüche und Reden Jesu, 1907, S. 189ff., und T. W. MANSON, The Sayings of Jesus, 1949, S. 80, vorgeschlagen wird, ist dann von der gleichen Erwägung aus abzulehnen.

Wenn das Wort echt ist, dann muß freilich mit aller Vorsicht die Frage, die wir bereits früher gestellt, aber im Zusammenhang mit andern Würdetiteln eher negativ beantwortet haben, hier nochmals aufgeworfen werden: hat Jesus selbst auch über seine *Präexistenz* nachgedacht? Primär handelt es sich gewiß auch bei der Sohneswürde um das *Offenbarungshandeln*, in dem Jesus seine Einheit mit dem Vater ständig erlebt. Immerhin gibt, wie A. SCHWEITZER mit Recht bemerkt, „der gewaltige Hymnus Mt. 11, 25—30 doch zu denken“, und der V. 27 kann nach ihm „aus dem Bewußtsein der Präexistenz heraus gesprochen sein“²). Mehr darüber wissen zu wollen, wird sich der Exeget und

¹) So auch A. SCHWEITZER (A. 2); V. TAYLOR, The Names of Jesus, 1953, S. 64. u. a.

²) A. SCHWEITZER, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913, S. 310.

der Historiker als solcher versagen müssen. Denn bei den diesbezüglichen Aussagen Jesu im Johannesevangelium¹⁾ handelt es sich bereits um eine Weiterführung des Gedankens auf Grund der Überzeugung des Evangelisten, vom Parakleten in „alle Wahrheit“ geleitet zu werden. Dem historischen Jesus lag eine solche Ausbreitung des Sohnesgeheimnisses fern. Wohl aber knüpft der vierte Evangelist auch hier an jenes momentane Aufleuchten der christologischen Erkenntnis an, wie es nach den Synoptikern schon im Leben und Reden Jesu selber hier und da erfolgt ist.

Auch in dem andern Wort, nach welchem Jesus sich selbst als „Sohn“ bezeichnet (Mk. 13, 32), geht es um die Beziehung zwischen Vater und Sohn im Blick auf das *Heilsgeschehen*: „Über jenen Tag oder die Stunde weiß niemand etwas, auch nicht die Engel im Himmel, auch nicht der Sohn, nur der Vater allein.“ Das Wort setzt letztlich die Überzeugung von der völligen Einheit zwischen Vater und Sohn als Hintergrund voraus und bekommt erst von daher seinen eigentlichen Sinn. Es nennt den einzigen Punkt, wo diese Einheit innerhalb der Inkarnation Jesu eine Lücke aufweist: das Wissen um das Datum des Endes. Daß die Bestimmung gerade dieses Termins nach dem Neuen Testament der allersouveränste Akt Gottes des Vaters ist, geht auch aus andern Stellen hervor: der Vater setzt ihn fest in seiner Vollmacht (ἐξουσία), Act. 1, 7. Als spätere Erfindung der Gemeinde ist das Wort Mk. 13, 32 viel schwerer zu erklären als im Munde Jesu. Gerade auch wenn Mt. 11, 27 als echt zu gelten hat, das ja auf die Allwissenheit Jesu abzielt, wird die Aussage von Mk. 13, 32 in ihrer Einschränkung als *Jesuwort* verständlich. Dagegen ist zu fragen, ob die *Urgemeinde* Jesus wohl nachträglich ein Wort zugeschrieben haben kann, das jene Einheit mit dem Vater im Blick auf eine so wichtige Frage derartig einschränkt.

So wird denn in der Tat die Echtheit dieses Logions weit seltener bestritten als die von Mt. 11, 27 (neuerdings freilich von W. G. KÜMMEL in dem oben S. 62, Anm. 3 zitierten Aufsatz über das Winzergleichnis). Immerhin ließe sich hier ein plausibler Grund für die nachträgliche Schöpfung durch die Gemeinde angeben: das Bestreben, das Nichteintreffen der Parusie mit der Berufung auf Jesus selbst zu rechtfertigen. Aber können wir anderseits der „Gemeinde“ die Einführung einer so kühnen Behauptung zutrauen? Lukas hat das Wort ausgelassen, und in den Handschriften des Matthäusevangeliums ist es vielfach gestrichen worden, weil man offenbar daran Anstoß nahm. — Ein Fall wie dieser, wo sich für beide Seiten erwägenswerte Argumente beibringen lassen, sollte uns veranlassen, die Echtheitsfrage nur dann aufzuwerfen, wenn wirklich eine textkritische oder sachliche Notwendigkeit vorliegt.

Die Frage, ob Jesus im Winzergleichnis (Mk. 12, 1ff.) von sich als dem „Sohn“ gesprochen hat, hängt von der Gesamtbeurteilung des

¹⁾ Joh. 8, 56ff.

Gleichnisses ab. Ein zwingender Grund, sie zu verneinen, scheint mir nicht vorzuliegen¹). Dann steht auch hier der Sohnesbegriff im Zusammenhang mit Jesu *Auftrag*, der die heilsgeschichtliche Entscheidung herbeiführt. Aber auch hier bezeichnet sich Jesus nur indirekt als Sohn, nur im Rahmen eines Gleichnisses, wo der Ausdruck zunächst einfach dazu dient, die besondere und einzigartige Beziehung des letzten Abgesandten zum „Herrn des Weinbergs“ bildhaft klarzumachen.

Wenn dem Sohnesbewußtsein Jesu tatsächlich eine so große Bedeutung für das Verständnis seiner Person und seines Werkes zukommt, dann dürfen wir uns auch diesmal nicht auf die wenigen Logien beschränken, in denen die Vokabel „Sohn“ steht. Vielmehr kommt hier vor allem auch die Art in Betracht, wie Jesus von Gott als dem „Vater“ spricht.

Er sagt stets „*mein* Vater“ oder aber „*euer* Vater“, dagegen nicht „*unser* Vater“. Denn das Gebet, das nach der Matthäusfassung diesen Namen trägt, spricht Jesus ja nicht mit den Jüngern zusammen, sondern er lehrt es sie beten: „Wenn *ihr* betet, so betet folgendermaßen“ (Mt. 6, 9: οὕτως προσεύχεσθε ὑμεῖς). Gerade die mehr unbewußte Art, wie Jesus sich an jenen Stellen in ein besonderes Sohnesverhältnis zum Vater setzt, ohne daß es direkt ausgesprochen würde, bestätigt, daß er dieses als sein eigenstes und nur besonderer Erkenntnis zugängliches Geheimnis angesehen hat, und erklärt zugleich, weshalb er nur ausnahmsweise den Ausdruck „Sohn“ gebraucht.

Zum Schluß mag auch noch einmal auf die Stellung Jesu zur *Davidsohnfrage* verwiesen werden. Wir haben bei der Erörterung von Mk. 12, 35 ff. gesehen²), daß dieses Jesuswort zwar nicht einfach als Ablehnung der *Tatsache* der Davidsohnschaft anzusehen ist, daß es ihr aber sicher die grundlegende Wichtigkeit nehmen will, die die Juden ihr im Hinblick auf den erwarteten Messias beimessen, wie ja für Jesus überhaupt die verwandtschaftlichen Bande mit Mutter, Brüdern und Schwestern ihre grundsätzliche Bedeutung verlieren (Mk. 3, 31 ff.). Wenn er das Gespräch mit der Frage beschließt: „Wie ist er dann sein (sc. Davids) Sohn?“, so drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob im Hintergrund nicht die Überzeugung steht, daß nur jene andere Sohnschaft, die Gottessohnschaft, das eigentlich Wichtige sein kann, auf das es hier ankommt. Wir können diesen Hintergrund hier nur vermuten. Dann würde jedenfalls die Brücke sichtbar zu den johanneischen Diskussionen über die Herkunft Jesu (Joh. 7, 14 ff.; 8, 12 ff.): nicht von Menschen, sondern unmittelbar von Gott.

*

¹) Gegen W. G. KÜMMEL, op. cit. (siehe oben S. 295).

²) Siehe oben S. 132f.

Die dominierende Selbstbezeichnung Jesu ist nicht „Gottessohn“, sondern „Menschensohn“. Der Menschensohntitel muß nun aber nicht nur durch den *Ebed-Jahwe*-Titel, sondern eben auch durch den Gottessohnbegriff ergänzt werden, wenn wir von Jesu Selbstbewußtsein zu sprechen versuchen. Wir haben am Eingang dieses Kapitels gesagt, daß „Menschensohn“ wie „Gottessohn“ zugleich Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen darstellen; wir fügen hinzu: auch das Gottessohnbewußtsein Jesu bezieht sich, wie das Menschensohnbewußtsein, zugleich auf seine Person und sein Werk: im Heils- und Offenbarungshandeln Jesu zeigt es sich, daß der Vater und der Sohn eins sind. Diese Auffassung vom Gottessohn liegt auch dem Glauben der ersten Christen zugrunde, die sich im Lichte der Ostererfahrung zu ihm als dem „Sohn“ bekennen.

§ 4. Der Glaube des Urchristentums an Jesus den Gottessohn

Die ersten „Zeugen der Auferstehung“ hatten keinen Grund mehr, mit der Proklamierung Jesu als des einzigen Gottessohnes zurückzuhalten. Die Erkenntnis, die „Fleisch und Blut“ nicht offenbaren kann (Mt. 16, 17), war ihnen in der Auferstehung Christi bestätigt worden, und nun mußte sie allem Volk verkündigt werden. So gehört das Bekenntnis: „Jesus ist der Sohn Gottes“ gewiß zu den ganz alten *Bekennnisformeln* der Urgemeinde. Sehr wahrscheinlich wird sie in der ältesten Tauf liturgie verwendet, von der wir Spuren in Act. 8, 36—38 finden. Auf die Frage, ob ein Hinderungsgrund zur Taufe besteht¹⁾, antwortet Philippus in V. 37, der zwar in einer Reihe von Handschriften fehlt, aber zweifellos, selbst wenn er interpoliert sein sollte, einen ganz alten Zusatz darstellt: „Wenn du von ganzem Herzen glaubst, darf es geschehen.“ Darauf spricht der Schatzmeister das wohl schon liturgisch geprägte Bekenntnis: „Ich glaube, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist.“

Vielleicht ist es kein Zufall, daß dieses Credo — eines der ältesten, die wir kennen — gerade zur *Tauf liturgie* gehört. Sollte sich darin nicht die Erinnerung erhalten haben, daß Jesu eigenes Sohnesbewußtsein auf die Offenbarung zurückgeht, die ihm *bei seiner Taufe im Jordan* zuteil wurde? Während man bei andern Gelegenheiten die kurze Formel „Jesus ist der Kyrios“ brauchte²⁾, ist die Taufe ein besonderer Anlaß, sich zu Jesus als dem „Gottessohn“ zu bekennen.

¹⁾ Siehe O. CULLMANN, Die Tauflehre des Neuen Testaments (*ATHANT* 12), 2. Aufl. 1958, S. 65ff.

²⁾ Über die verschiedenen Anlässe, bei denen Bekenntnisse gesprochen wurden, siehe O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse (*Theol. Studien* 15), 2. Aufl. 1949, S. 13ff.

Ferner mag daran erinnert werden, daß ja auch die Dämonen (Mk. 3, 11; 5, 7) und Petrus (Mt. 16, 16) schon zu Lebzeiten Jesu diese Formel als *Bekennnis* gesprochen hatten.

Geradezu als Grundbekenntnis finden wir sie dann im 1. Johannesbrief: „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er in Gott“ (1. Joh. 4, 15). Wohl wird die Gottessohnformel vom Verfasser in den Dienst seiner „johanneischen“ Gedanken gestellt, aber es ist deutlich, daß er hier ein altes Credo der Gemeinde zitiert. Von der Beziehung, die er zwischen Jesu Sohnschaft und der im Glauben an diese vermittelten Sohnschaft der Jünger herstellt, sprechen wir später. Auch in seiner Polemik gegen den Doketismus stützt der Brief sich offenbar auf die alte Glaubensformel. Sie scheint für ihn Ausdruck und Inbegriff allen Bekennens zu sein. In 1. Joh. 2, 23 wird die Erkenntnis der Beziehung zwischen Vater und Sohn ausdrücklich vom „Bekennen“ abhängig gemacht: „Wer den Sohn verleugnet, hat auch den Vater nicht; wer *den Sohn bekennt*, hat auch den Vater.“ Das wird, wie wir noch sehen werden, im Johannesevangelium in liturgischer Breite weiter ausgeführt, freilich ohne direkte Zitierung der Formel¹⁾. Wenn wir bedenken, wie dieses Evangelium in seiner Darstellung des Lebens Jesu ständig bestrebt ist, die Linien zum urchristlichen Gottesdienst hin zu ziehen²⁾, so können wir jene Ausführungen geradezu als einen Kommentar zu der alten liturgischen Bekenntnisformel betrachten.

Daß es eine solche Formel in der ältesten Gemeinde gegeben hat, wird ferner dadurch bewiesen, daß etwa der Hebräerbrief im Zusammenhang mit dem „Festhalten am Bekenntnis“ (4, 14) Jesus als den „Gottessohn“ bezeichnet, daß wir darüber hinaus auch in einem paulinischen Bekenntnistext (Röm. 1, 3f.), der zwar schon weiter entwickelt, aber doch sehr alt sein muß, den Glauben an den „Sohn Gottes“ bezeugt finden, und daß die Erwähnung des „Sohnes“³⁾ dann konstant in das spätere Credo⁴⁾, und schon in seine unmittelbaren Vorstufen, etwa die von IRENAEUS (adv. haer. 1, 10, 1) benutzte Formel, eingegangen ist⁵⁾.

¹⁾ Immerhin ist sie als Zitat in der Anklage der Gegner enthalten: Joh. 10, 36.

²⁾ Siehe O. CULLMANN, Urchristentum und Gottesdienst, 4. Aufl. 1962, S. 39ff.

³⁾ Später in Verbindung mit dem aus dem Johannesevangelium entnommenen Epitheton „eingeboren“; siehe unten S. 305f.

⁴⁾ Auch schon in die ΙΧΘΥΣ-Formel, die ja ebenfalls ein Bekenntnis darstellt. Siehe dazu die Untersuchungen von F. J. DÖLGER, Ichthys, 1910.

⁵⁾ Daß die in den *Ignatiusbriefen* verwendeten Bekenntnistexte die Erwähnung des „Sohnes“ nicht enthalten, könnte damit zusammenhängen, daß Ignatius, der zwar anderwärts auch den Sohntitel auf Jesus anwendet, in den Einführungen zu den Formeln von Smyrn. 1, 1 und Eph. 18, 2 Jesus θεός nennt. Siehe unten S. 323.

Im paulinischen Text Röm. 1, 3f., wo der Apostel offenkundig einen bereits formulierten und überlieferten Text zitiert¹⁾, wird gesagt, daß der Gottessohn nach dem Fleisch aus der Nachkommenschaft Davids stamme, und „nach dem Geist der Heiligung seit der Auferstehung zum Gottessohn in Kraft“ eingesetzt sei. Wir haben schon früher darauf hingewiesen²⁾, daß es hier besonders auf das Epitheton „ἐν δυνάμει“ ankommt. „Gottes Sohn“ ist Jesus schon von Anfang an. So scheint es jedenfalls Paulus aufgefaßt zu haben, wenn er bereits in V. 3 über die ganze zweiteilige Formel die Bezeichnung „Gottes Sohn“ setzt. Seit der Auferstehung aber äußert sich die immer schon vorhandene Gottessohnschaft ἐν δυνάμει: der Gottessohn wird zum Kyrios. Im übrigen ist hier die Gottessohnschaft („nach dem Geist“) verbunden mit der Davidsohnschaft („nach dem Fleisch“). Während Jesus selber, wenn die oben ausgesprochene Vermutung zutrifft³⁾, in Mk. 12, 35ff. die Davidsohnschaft zugunsten der Gottessohnschaft abwertet, sind hier beide vereinigt — freilich ohne daß sie als gleichwertig angesehen würden; das, was Jesus nach dem πνεῦμα ist, stellt doch immer noch eine höhere Würde dar als das, was er nach der gewiß auch wichtigen Abstammung nach der σάρξ ist.

*

Wenn wir nun von dem zitierten Bekenntnis der Gemeinde zu *Paulus* selber übergehen, so stellen wir zunächst fest, daß er den Titel „Gottessohn“ auch an solchen Stellen gebraucht, wo er nicht auf älteres Überlieferungsgut zurückgreift. Freilich aber kommt der Sohnesname in seinen Briefen viel seltener vor als die Kyriosbezeichnung. Der „Gottessohn in Kraft“ steht bei ihm offenbar ganz im Vordergrund. Aber er weiß trotzdem, daß Jesus nur deshalb Kyrios ist, weil er von Anfang an als „Gottessohn“ im Gehorsam gegen den Heilsplan des Vaters steht. So finden wir bei ihm denn gerade diese Seite des Gottessohnbegriffs besonders stark betont, die ja auch bei Jesus selbst eine Rolle spielte: in seinem Leben, vor allem aber in seinem Sterben, führt der Gottessohn den göttlichen Heilsplan aus. Gott „verschont“ gerade seinen Sohn nicht. Das schreibt der Apostel Röm. 8, 32 in Anknüpfung an die Geschichte von Isaaks Opferung, die auch später immer wieder als Typus für das Opfer des einen Sohnes galt⁴⁾. Gottes Sohn sein, heißt leiden und sterben. Wir sind auch hier himmelweit von den „Göttersöhnen“

¹⁾ O. CULLMANN, Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse, 2. Aufl. 1949, S. 49f. — Den vorpaulinischen Ursprung dieses Textes erkennt auch R. BULTMANN, Theologie des NT, S. 50f., an.

²⁾ Siehe oben S. 242f.

³⁾ Siehe oben S. 133.

⁴⁾ So zuletzt noch O. MICHEL, Der Brief an die Römer, 1955, ad loc. Über die schon in der Alten Kirche immer wieder hergestellte Verbindung zwischen Röm. 8, 32 und Gen. 22 siehe D. LERCH, Isaaks Opferung, christlich gedeutet (*Beitr. z. Hist. Theologie* 12), 1950.

des Hellenismus entfernt. Dazu, daß er uns loskaufe, hat Gott seinen Sohn „gesandt“ (Gal. 4, 4). Durch den „*Tod seines Sohnes*“ sind wir versöhnt (Röm. 5, 10). Auch das *zukünftige* Heilswerk führt Gottes „Sohn“ aus, dessen „*Kommen vom Himmel wir erwarten*“ (1. Thess. 1, 10).

Das Ziel der Versöhnung, der der „Sohn“ uns entgegenführt, besteht darin, daß er auch uns zu „Söhnen“ macht¹⁾. In welcher Weise unsere Sohnschaft an die einzigartige Sohnschaft Jesu gebunden ist, zeigt der Apostel in Röm. 8, 14ff. (vgl. Gal. 4, 6ff.) unter Verwendung des gleichen Begriffspaares „Sohn-Erbe“, das auch im Winzergleichnis (Mk. 12, 1ff.) vorliegt. Zur „Gemeinschaft“ (*κοινωνία*) mit dem Sohn Gottes sind wir berufen (1. Kor. 1, 9).

Im Zusammenhang mit diesem Ziel erwähnt Paulus nun doch auch die andere Seite, die *Hoheit* des Sohnes Gottes, die sich in seinem Ursprung erweist: Als „Sohn“ ist er Gottes Ebenbild seit Anbeginn (Kol. 1, 14f.). Darum hat Gott uns dazu bestimmt, dem „*Bilde seines Sohnes gleichgestaltet zu werden*“ (Röm. 8, 29). Hier hat der Apostel den Gottessohnbegriff mit dem des „*Ebenbildes Gottes*“ zusammengebracht, der, wie wir gesehen haben, dem Gedanken des „*Menschensohnes*“ zugrunde liegt.

Daß Paulus aber von der Einheit zwischen Vater und Sohn eben nur im engsten Anschluß an die Heilsgeschichte, d. h. an den Gehorsamsweg des Sohnes spricht, sehen wir zuletzt an der christologisch ungemein wichtigen Stelle 1. Kor. 15, 28. Hier führt er uns mit dem Sohnesbegriff bis hart an den äußersten Rand des göttlichen Offenbarungshandelns am Ende der Zeiten, so wie das Johannesevangelium uns mit dem Logosbegriff an den äußersten Rand zum Uranfang hin führt. „Sohn Gottes“ bedeutet Heilshandeln Gottes, Gehorsam bis ans Ende. Dafür ist es höchst aufschlußreich, daß die letzte Erfüllung allen Heilsgeschehens gerade als eine letzte „*Unterwerfung des Sohnes*“ unter den Vater beschrieben wird: „*Wenn er ihm alles unterworfen haben wird, dann wird auch der Sohn selbst sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.*“ Hier liegt der Schlüssel für alle neutestamentliche Christologie. *Vom Sohn zu sprechen, hat überhaupt einen Sinn nur im Hinblick auf das Offenbarungshandeln Gottes, nicht auf das Sein Gottes.* Gerade deshalb aber sind *in diesem Handeln* Vater und Sohn wirklich eins. Wie vom Logos, so können wir jetzt auch vom „*Gottessohn*“ sagen: er ist Gott, insofern Gott sich im Heilsgeschehen offenbart. Von diesem Heilsgeschehen spricht das ganze Neue Testament.

¹⁾ Paulus versteht also die Beziehung zwischen *unsere*r Sohnschaft und derjenigen Jesu in einer der These W. GRUNDMANNS gerade entgegengesetzten Weise (siehe oben S. 282): Nur weil Jesus ganz anders als wir *der* Sohn ist, kann er uns zu Söhnen machen.

So ist das Reich, in dem *wir* uns jetzt, vor dem Ende, befinden, „das Reich des Sohnes“ (Kol. 1, 13)¹.

*

Von der theologischen Einstellung der *synoptischen Evangelisten* zum Gottessohnittel haben wir weitgehend bereits im Paragraphen über Jesus und den Gottessohngedanken gesprochen. Was uns hier interessiert, ist nun die besondere und eigenartige Haltung, die *jeder von ihnen* dem „Gottessohn“ gegenüber einnimmt.

Im christologischen Denken des Markus scheint der Gottessohnbegriff einen besonders hervorragenden Platz zu haben; wir hatten bereits Anlaß, darauf hinzuweisen. Das ganze Evangelium scheint, wie schon immer beobachtet worden ist²), die Absicht zu verfolgen, Jesus in allem Geschehen, das es berichtet, als den, wenn auch zunächst verborgenen Gottessohn zu erweisen. Daß diese Verborgenheit im Gegensatz zur These WREDES aus Jesu eigener Diskretion erklärt werden kann, haben wir gezeigt. Dem Eingangsvers des Evangeliums, in dem bereits Jesus als der Gottessohn bezeichnet wird³), entspricht am Ende das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk. 15, 39): „Wahrlich, dieser war Gottes Sohn.“ Daß der Evangelist trotz dieser grundlegenden Einstellung den Gottessohnittel nur äußerst sparsam verwendet, bestätigt unsere früheren Ergebnisse: Markus hat offenbar ganz besonderes Verständnis dafür, daß es sich hier um die verborgenste und letzte Offenbarung handelt, die Person und Werk Jesu betrifft; er sucht deshalb die Diskretion, mit der Jesus selbst sie behandelte, zu respektieren, indem er den Leser ganz behutsam nur durch seine Darstellung als solche zu dem Bekenntnis des Hauptmanns führen will.

Matthäus und Lukas unterscheiden sich nun ihrerseits zugleich von Markus und von Johannes, der ja überhaupt völlig anders verfährt⁴). Sie zeigen nicht die ehrfürchtige Scheu des Markus, tiefer in das Geheimnis der Sohnschaft Jesu einzudringen. Im Bewußtsein ihrer Aufgabe, Jesus vor aller Welt offen als den einzigen Sohn Gottes zu proklamieren, suchen sie in der Kindheitserzählung, die sie ihrem Evangelium in zwei Kapiteln voranschicken, diese Sohnschaft Jesu zu *erklären* und den Schleier über

¹) Siehe O. CULLMANN, Königsherrschaft Christi und Kirche (*Theol. Studien* 10), 3. Aufl. 1950, S. 11ff.

²) So auch E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, 1937, S. 4. 348.

³) Zwar fehlt dieses Glied in einem großen Teil der Handschriften, aber gute Zeugen (vor allem auch der westliche Text) lesen den Vers in dieser Form: Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ (τοῦ) θεοῦ.

⁴) Siehe unten S. 305 f.

dem „Wie“ der Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu lüften¹). Dabei benutzen sie offensichtlich, und zwar unabhängig voneinander, gewisse in der Gemeinde inzwischen umlaufende Traditionen über Jesu Geburt, die ihrerseits wieder bekannte orientalische und hellenistische Motive verwertet haben. Daß aber das erzählerische Interesse noch ganz zurücktritt hinter dem theologischen Bestreben, gerade nur soviel zu berichten, wie für den Erweis der einzigartigen Zeugung Jesu aus dem heiligen Geist notwendig erscheint, zeigt nichts besser als der Vergleich mit den zeitlich schon sehr weit hinaufreichenden apokryphen Kindheitsevangelien²).

Sobald über das „Wie“ der Gottessohnschaft Jesu im Sinne der *jungfräulichen Geburt* berichtet wird³), erhebt sich die Schwierigkeit, wie dieser Gedanke mit der schon vor Paulus in jenem Gemeindebekenntnis (Röm. 1, 3f.) behaupteten „Davidsohnschaft nach dem Fleisch“⁴) in Einklang zu bringen ist. Für jenes alte Credo gab es hier noch kein Problem, denn es erwähnt neben der „sarkischen“ Davidsohnschaft nur die „pneumatische“ Gottessohnschaft „in Kraft“ auf Grund der Auferstehung, ohne nach dem „Wie“ des Ursprungs zu fragen. Da die von Matthäus (Mt. 1, 1ff.) und Lukas (Lk. 3, 23ff.) mitgeteilten Stammbäume Jesu aber über *Joseph*, den Vater, laufen, so tritt in diesen beiden Evangelien, die ja gleichzeitig die Tradition über die Geburt Jesu *ohne* menschlichen Vater wiedergeben, das Problem besonders deutlich zutage. Sie haben es zu lösen versucht, indem sie die fleischliche Abstammung von David im Sinne einer Aufnahme Jesu in das davidische Geschlecht Josephs durch *Adoption* interpretieren, und zwar Lukas mittels der Formel „ὡς ἐνομιζέτο“ (er *galt* als Sohn Josephs), die er gleich am Anfang hinzufügt (Lk. 3, 23), Matthäus mittels der Wendung, die nach dem wohl ältesten Text seinen Stammbaum beschließt: „Jakobus erzeugte den Joseph, den Mann *Marias*, aus *der* Jesus, welcher Messias genannt wurde, geboren wurde“ (Mt. 1, 16).

Mit dieser Erklärung der beiden Evangelisten scheint man sich allerdings nicht zufriedengegeben zu haben; denn schon sehr früh taucht ein ganz

¹) In anderer Weise (nämlich ganz und gar philosophisch) werden die späteren christologischen Spekulationen das „Wie“ zu erklären suchen.

²) Siehe dazu die Einleitung zu meinem Beitrag: Apokryphe Kindheitsevangelien, in der 3. Aufl. von E. HENNECKE, Neutestamentliche Apokryphen, hrsg. von W. SCHNEEMELCHER, 1959, S. 272ff.

³) Über die mit der Behauptung der Jungfrauengeburt zusammenhängenden Probleme siehe die umfangreiche Monographie von J. G. MACHEN, *The Virgin Birth of Christ*, 1930. Das systematische Interesse des Verfassers geht dahin, den Glauben an die Jungfrauengeburt Jesu als einen ursprünglichen Bestandteil des christlichen Glaubens zu erweisen und damit auch für heute als verpflichtend hinzustellen.

⁴) Siehe dazu auch oben S. 130ff., bes. S. 136.

anderer Versuch auf, die Davidsohnschaft Jesu mit der Jungfrauengeburt zu verbinden: man führt seine davidische Abstammung statt über Joseph nunmehr über Maria; nicht nur Joseph, sondern auch Maria stamme von David ab¹). So ändern spätere, aber doch alte Handschriften in der lukianischen Weihnachtsgeschichte, Lk. 2, 4, αὐτὸν ἐν αὐτοῦς (andere lesen sogar noch deutlicher ἀμφοτέρους): „... weil sie aus dem Hause und Geschlecht Davids waren.“ Weiterhin ist diese Behauptung etwa bezeugt vom apokryphen Protevangelium Jacobi (10, 1), von JUSTIN, Dial. 43. 45, IRENÄUS, adv. haer. 3, 21, 5; 3, 9, 2 und TERTULLIAN, adv. Marc. 3, 17. 20. Sie muß aber schon bis weit in den Anfang des 2. Jh.s hinaufreichen, denn IGNATIUS VON ANTIOCHIEN verwendet eine alte Formel, die wie Matthäus und Lukas Davidsohnschaft und Jungfrauengeburt zusammenstellte, als Waffe gegen die *Doketen*. Er kann also das κατὰ σάρκα nicht wie die Evangelisten im Sinne der *Adoption* verstanden haben, sondern muß der Meinung gewesen sein, Jesu Davidsohnschaft gehe im *leiblichen* Sinne über seine Mutter. In den späteren Bekenntnissen ist dann die Erwähnung der Davidsohnschaft, wohl im Zusammenhang mit dieser Schwierigkeit, ganz weggefallen. Wir stellen also folgende Entwicklung fest: Ursprünglich wird der Davidsohnschaft κατὰ σάρκα die Gottessohnschaft κατὰ πνεῦμα gegenübergestellt (Röm. 1, 3f.), ohne daß man letztere näher zu erklären sucht. Die Evangelisten Matthäus und Lukas dagegen vereinen beide, indem sie das „Wie“ der Gottessohnschaft mit dem Satz von der Jungfrauengeburt erklären und die Davidsohnschaft κατὰ σάρκα als *Adoption* verstehen. Vom Beginn des zweiten Jahrhunderts an kommt die Tendenz auf, das κατὰ σάρκα wieder im eigentlichen Sinne zu deuten; dann aber muß der Stammbaum der Maria von David hergeleitet werden, wenn man bei der Aussage der Jungfrauengeburt bleiben will.

Über das genaue Alter der von Matthäus und Lukas aufgenommenen Tradition bezüglich der jungfräulichen Geburt Jesu läßt sich nichts ausmachen. Mit Sicherheit aber können wir sagen, daß sie im 1. Jh. erst und nur von diesen beiden Evangelisten bezeugt ist²). Alle Versuche, sie auch in anderen Büchern des Neuen Testaments vorhanden oder mit Sicherheit vorausgesetzt zu finden, sind zu gekünstelt, als daß sie überzeugen könnten. Die „Geburt vom Weibe“ (Gal. 4, 4) kann von jedem Menschen ausgesagt werden und soll nach dem Zusammenhang nur das völlige Eingehen des Gottessohnes in die Menschheit unterstreichen. Auch die für Joh. 1, 13 von alten, hauptsächlich westlichen Zeugen gebotene Lesart des Singulars „qui natus est“ beweist, selbst wenn sie

1) Vgl. oben S. 129f.

2) Bereits zu Beginn des 2. Jh.s finden wir sie dann allerdings an den oben (S. 298) erwähnten Ignatiusstellen zusammen mit der Davidsohnschaft in älteren, von Ignatius hier verwerteten Formeln genannt, die in Antiochien doch wohl schon vorher, d. h. mindestens um die Jahrhundertwende, bekannt waren. — Es hat nicht an Versuchen gefehlt, sogar schon für die kanonischen Kindheits Erzählungen eine gemeinsame literarische Quelle zu erschließen (L. CONRADY, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichten, 1900; A. RESCH, Das Kindheitsevangelium, *TU* 10, 5, 1897); auch MACHEN, op. cit., möchte annehmen, daß die matthäische und lukianische Vorgeschichte auf eine bereits festgeprägte Tradition von der Jungfrauengeburt zurückgehe, was freilich kaum zu beweisen ist.

ursprünglich ist¹⁾, keineswegs, daß der Verfasser hier an die Jungfrauengeburt gedacht hat. Denn es ergibt sich dann die Übersetzung: „Er hat ihnen Vollmacht gegeben, Kinder Gottes zu werden, ihnen, die an den Namen dessen glauben, der nicht aus Blut, auch nicht aus Fleisches- oder aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren ist.“ Das ist ein gut johanneischer Gedanke, den wir auch bei Paulus gefunden haben: *unsere* Sohnschaft ist in der Sohnschaft *des* Sohnes begründet und wird im Glauben an ihn zur Wirklichkeit²⁾.

Ich würde deshalb diese Lesart nicht so entschieden ablehnen wie R. BULTMANN, Johanneskommentar, S. 37, Anm. 7, der in ihrer Bevorzugung durch moderne Exegeten nur den Wunsch im Hintergrund sieht, eben die Jungfrauengeburt Jesu auch im Johannesevangelium bezeugt zu finden. Mag dies auch für viele Exegeten zutreffen, so ist es andererseits ebenso falsch, sich bei der Ablehnung der Lesart von dem Gedanken leiten zu lassen, daß sie ihre Entstehung im Altertum lediglich dem Bestreben verdanke, die Jungfrauengeburt an dieser Stelle einzuführen. Die „Geburt aus Manneswillen“ meint einfach „Abstammung von Menschen“, der unser Vers die „Abstammung aus Gott“ gegenüberstellt. Diese Gegenüberstellung hinsichtlich der Herkunft Jesu durchzieht aber das ganze Johannesevangelium und besagt nicht das Geringste über die Jungfrauengeburt. Der Zusammenhang der Wiedergeburt der Gläubigen mit der Geburt dessen, „der von oben herabgestiegen ist“ (Joh. 3, 13) liegt ja auch dem Nikodemusgespräch zugrunde. Ich möchte in diesem Zusammenhang den Vorschlag C. F. BURNEYS, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, 1922, S. 34, den Plural durch Rückgang aufs Aramäische zu erklären, nicht ohne weiteres von der Hand weisen, obwohl es (entgegen W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 3. Aufl. 1933, S. 22) andere Möglichkeiten gibt, die Änderung des Singulars in den Plural zu erklären, da ja der Plural einen einleuchtenden, „leichteren“ Zusammenhang ergibt. Daß A. LOISY, *Le quatrième Evangile*, 2. Aufl. 1921, ad loc., den Singular als ursprünglich ansieht, aus ihm aber (sicher zu Unrecht) ausgerechnet eine *Ablehnung* der Jungfrauengeburt herauslesen will, zeigt nur, daß die Diskussion über die Ursprünglichkeit der Lesart mit der Frage nach der Bezeugung oder Nichtbezeugung der Jungfrauengeburt überhaupt nichts zu tun hat. Außer den Kommentaren, in denen die älteren Arbeiten zu dieser Frage genannt sind (siehe bes. W. BAUER), ist als neuere Monographie zu nennen: F. M. BRAUN, *Qui ex Deo natus est (Aux Sources de la tradition chrétienne, Festschr. M. GOGUEL, 1950)*, S. 11ff., wo unter Heranziehung des gesamten Materials die Ursprünglichkeit des Singulars behauptet, aber freilich darin eine Bezeugung der Jungfrauengeburt gesehen wird. Abgelehnt wird der Singular mit der großen Mehrzahl der Forscher neuerdings auch von C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, S. 260, Anm. 1, und in dem neuesten Johanneskommentar von C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John*, 1955, S. 137f.

Mit ihrer Erklärung der Gottessohnschaft Jesu durch die Behauptung seiner jungfräulichen Geburt distanzieren sich Matthäus und Lukas einerseits von allen übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, ander-

¹⁾ Der 1956 veröffentlichte Papyrus Bodmer II liest den Plural.

²⁾ Siehe oben S. 300.

seits aber gerade auch von Markus, für den der Glaube an den Gottessohn Jesus im Grunde viel stärker im Mittelpunkt steht, der aber das Geheimnis, mit dem Jesus selber diesen Würdetitel umgeben hat, bewußt respektiert.

*

Wir haben gesehen, daß das *Johannesevangelium* ebensowenig wie Markus das „Wie“ der Zeugung des Sohnes aus Gott mit der Jungfrauen- geburt zu erklären sucht¹⁾. Wie Markus stellt aber auch der vierte Evangelist dennoch den Glauben an den „Gottessohn“ ins Zentrum seines Evangeliums²⁾. Auch ihm gilt als das Wesentliche die *Tatsache* des besonderen Hervorgehens Jesu aus Gott und die darauf beruhende einzigartige Einheit mit dem Vater, nicht aber die *Erklärung* der göttlichen Zeugung im menschlichen Rahmen. Das spezifische Hervorgehen aus Gott ist, wie C. H. DODD mit Recht bemerkt hat³⁾, durch die Präposition ἐκ gekennzeichnet; bei allen anderen „Abgesandten“ heißt es ἀπό oder παρά. Die Tatsache des Ausgehens vom Vater ist als solche so stark betont, daß die Frage, inwieweit sie mit der menschlichen Geburt von bekannten Eltern (Joh. 7, 27) aus Nazareth (Joh. 1, 45; 7, 41f.) vereinbar ist, sich für den Verfasser gar nicht stellt⁴⁾. Über der irdischen Geburt Jesu steht ihm seine unmittelbare Geburt *aus Gott*.

Damit ist die Einzigartigkeit der Sohnschaft Jesu im Vergleich zu Matthäus und Lukas nicht etwa abgeschwächt; sie stellt ja im Gegenteil das Leitmotiv der so wichtigen johanneischen Diskussion über die Einheit zwischen Vater und Sohn dar. Um diese Einzigartigkeit hervorzuheben, gebraucht der Verfasser das Wort „eingeboren“ (μονογενής), das später auch ins Symbol Aufnahme fand. Es erscheint zweimal schon im Prolog, Joh. 1, 14. 18, das zweite Mal allerdings nach der wohl besseren Lesart mit θεός verbunden⁵⁾. Es entspricht dem hebräischen ט'ן' und bedeutet soviel wie „einzig“, aber auch „geliebt“; hier liegt der gleiche jüdische Gedanke vor, der uns schon in den Synoptikern entgegentrat, daß der „Sohn Gottes“ von Anbeginn *erwählt* ist. Μονογενής

¹⁾ Auch nicht mit einer Spekulation über „Substanz“ oder „Naturen“.

²⁾ Dies ist auch von R. BULTMANN, *Theologie des NT*, 3. Aufl. 1958, S. 388ff., richtig gesehen. — Zur Frage „Gottessohn“ im Johannesevangelium siehe ferner W. LÜTGERT, *Die johanneische Christologie*, 2. Aufl. 1916, und neuerdings C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, 1953, bes. S. 250ff.

³⁾ C. H. DODD, *op. cit.*, S. 259.

⁴⁾ Nach R. BULTMANN, *Johanneskommentar*, 1941, S. 37, Anm. 7, und C. H. DODD, *op. cit.*, S. 260, wäre die Jungfrauengeburt durch das Johannesevangelium sogar ausgeschlossen.

⁵⁾ Siehe dazu unten S. 317f.

unterscheidet sich dann nicht wesentlich von ἀγαπητός, zumal beide griechischen Wörter als Übersetzung von טַיִן vorkommen. Daß auch dieses Attribut im jüdischen Bereich vom ganzen Volke Israel gebraucht werden konnte¹⁾, stimmt zu dem, was wir von der Bezeichnung „Sohn Gottes“ überhaupt gesagt haben. Das Wort begegnet, auf Jesus angewandt, nur innerhalb des johanneischen Schrifttums: im Johannesevangelium außer dem Prolog in Joh. 3, 16, 18, ferner im 1. Johannesbrief 4, 9²⁾.

Als fast synonymen Ausdruck für „Sohn“ haben wir bereits in den Synoptikern die Bezeichnung „Heiliger Gottes“ gefunden³⁾. Von seiner Verwendung im johanneischen Petrusbekenntnis (Joh. 6, 69), und von der Erklärung der Stelle Joh. 10, 36 im Lichte dieser Bezeichnung sprachen wir dort schon. Auch sie betont die Unterschiedenheit Jesu von allen übrigen Geschöpfen.

Die johanneische Verkündigung über den Gottessohn weicht aber doch in einem wesentlichen Punkt von der des Markus ab. Denn wenn auch die Zeugung nicht erklärt wird, so wird doch die *Tatsache* der Gottessohnschaft nunmehr *ohne jede Zurückhaltung* den gläubigen Juden wie den Jüngern mitgeteilt. Der johanneische Christus, durch den der Paraklet alles verkündet — auch das, was zu Lebzeiten Jesu die Jünger „noch nicht tragen konnten“ (Joh. 16, 12) —, hat keinen Grund mehr, verhüllt und diskret von der Einheit zwischen Vater und Sohn zu reden. Häufiger als in irgendeiner anderen urchristlichen Schrift wird die Gottessohnschaft hier immer wieder offen proklamiert, allen Zweiflern und Gegnern zum Trotz, die ein Selbstzeugnis nicht gelten lassen wollen. Wohl unterscheidet sich der vierte Evangelist damit nicht nur vom Markusevangelium, sondern entfernt sich auch vom historischen Jesus selber⁴⁾. Aber abgesehen davon, daß dies der nachösterlichen Perspektive entspricht, in die er bewußt alle Taten und Reden Jesu eingeordnet hat, müssen wir fragen, ob er tatsächlich *inhaltlich* einen anderen Gottessohnbegriff verkündet.

Wir haben bereits gesehen, daß das Logion Mt. 11, 27, dessen „johanneischer“ Charakter den Auslegern schon immer aufgefallen war, durch-

¹⁾ Vgl. Ps. Sal. 18, 4; 4. Esra 6, 58.

²⁾ Über *μονογενής*, auch über die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge dieses Ausdrucks, siehe R. BULTMANN, Johanneskommentar, 1941, S. 47 ff.

³⁾ Siehe oben S. 292.

⁴⁾ Eine gewisse Parallele zu dem in den Synoptikern bezeugten Gedanken, daß es besonderer Offenbarung bedarf, um zur Erkenntnis der Gottessohnschaft Jesu zu gelangen (bes. Mt. 16, 17; siehe oben S. 285), läßt sich für das Johannesevangelium im Verständnis der Gesprächspartner finden, mit denen Jesus sich in bezug auf seine Einheit mit Gott auseinandersetzt (vgl. R. BULTMANN, Theologie des NT, 3. Aufl. 1958, S. 398, und unten S. 309); Spuren eines messianischen Geheimnisses außerdem in Joh. 10, 24.

aus in der Linie des Grundgedankens liegt, der nach den Synoptikern das Sohnesbewußtsein Jesu bestimmt. Es wird sich nun zeigen, daß wir die beiden Motive: Gehorsam und Einheit im Offenbarungshandeln, auch im Gottessohnbegriff des Johannesevangeliums wiederfinden, allerdings so, daß das zweite, die Offenbarungseinheit zwischen Vater und Sohn, stärker betont erscheint als in den Synoptikern. Das hängt wiederum damit zusammen, daß das Johannesevangelium überhaupt den Gedanken der *Offenbarung im göttlichen Heilshandeln* in den Vordergrund rückt. Hier trifft der Gottessohnbegriff mit dem Logosbegriff zusammen. Wie der Logostitel das Einssein Jesu mit Gott ganz auf das *Christusgeschehen*, vor allem also auf das im Evangelium berichtete Leben Jesu, gründet, so ist nun auch die Einheit des „Gottessohnes“ mit dem Vater ganz und gar beherrscht von dem Gedanken, der ja auch bei Jesus selbst vorliegt, daß er gerade deshalb der einzige und geliebte Sohn ist, weil er des Vaters Auftrag für die Welt im Gehorsam erfüllt: „Ich kann nichts tun von mir selbst aus . . . , und ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen des Vaters“ (Joh. 5, 30). Eine *Wesenseinheit* besteht deshalb, weil eine restlose *Willenseinheit* besteht. „Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat, und *sein Werk vollende*“ (Joh. 4, 34). Das Bild ist besonders anschaulich: Wie der menschliche Leib ohne Nahrung nicht leben kann, so gehört es zu Jesu innerstem Wesen, daß er tun muß, was Gott tut.

Dieses „Muß“ ist nicht dem prophetischen oder apostolischen „Zwang“ zu vergleichen. Denn das Wirken des Vaters gehört in ganz anderer Weise mit dem des Sohnes zusammen, als mit dem durch Propheten und Apostel, die nur seine Werkzeuge sein können. Die charakteristischste Beleuchtung erfährt diese Sachlage wohl in der Antwort des johanneischen Christus auf die Anklage, er breche den Sabbat (Joh. 5, 17): „Mein Vater arbeitet bis jetzt, und ich arbeite“¹⁾. Weil es im Heilswirken für Gott noch keinen Sabbat (im eschatologischen Sinne von Hebr. 4, 3ff.) gibt, kann auch Jesus noch nicht ruhen. Seine Zeit ist Gottes Zeit. Genau diesen Gedanken enthält auch Joh. 9, 4: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat, solange es Tag ist.“

Die Einheit im Wollen und Wirken geht so weit, daß der Sohn sogar teilhat an des Vaters eigenstem Werk, am Schaffen des Lebens. Wie der Sohn Mittler der Schöpfung am Anfang ist, so vermag er auch in Gemeinschaft mit dem Vater Tote aufzuwecken. Nach der Erweckung des Lazarus spricht Jesus: „Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast; ich wußte, daß du mich immer erhörst“ (Joh. 11, 41).

¹⁾ Über die Beziehung des Wortes zum Auferstehungstag siehe O. CULLMANN, Sabbat und Sonntag nach dem Johannesevangelium. *Ἐως ἄρτι* (Joh. 5, 17). *In memoriam* E. LOHMEYER, 1951, S. 127ff.

Wir haben gesehen, daß nach den Synoptikern und auch nach Paulus das Wirken des mit dem Vater vereinten Sohnes sich im besonderen auf Leiden und Sterben Jesu bezieht. Man könnte geneigt sein, gerade diese Beziehung im Johannesevangelium nicht ohne weiteres zu erwarten. Immerhin haben wir festgestellt¹⁾, daß Leiden und Tod als das zentrale Werk Jesu auch hier keineswegs fehlen. So wird etwa der vielzitierte Vers Joh. 3, 16, der gerade die Einzigartigkeit des „eingeborenen“ oder „geliebten“²⁾ Sohnes betont, auch auf sein „Hingegebenwerden“ in den Tod weisen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen („geliebten“) Sohn dahingab.“ Daß das Verbum ἔδωκεν hier den Doppelsinn von „senden“ und „dahingeben in den Tod“ besitzt, habe ich anderwärts gezeigt³⁾. Wenn wir von der zwiefachen Bedeutung des Wortes μονογενής ausgehen, so scheint mir kein Zweifel zu sein, daß hier genau wie in Röm. 8, 32 auf die Opferung Isaaks angespielt ist.

Von der Lehre Jesu gilt das gleiche wie von seinen Werken, denn Handeln und Lehren gehören zusammen; in beiden offenbart sich der Vater und der Sohn. „Wie mich der Vater gelehrt hat, das verkündige ich“ (Joh. 8, 28). „Meine Lehre ist nicht von mir, sondern des, der mich gesandt hat“ (Joh. 7, 16; vgl. auch 14, 16 b).

Die Nennung des Vaters ist in diesem Zusammenhang mit Vorliebe von der partizipialen Wendung ὁ πέμψας με begleitet, die für sich allein geradezu Synonym für „Vater“ werden kann. Dies zeigt noch einmal die Zusammengehörigkeit von *Sohnschaft* und *Sendung zur Ausführung des göttlichen Plans*. Aber wiederum ist der Sohn nicht einfach gesandt, wie die Propheten und später die Apostel „gesandt“ waren. Wir haben schon auf die Präposition ἐκ hingewiesen, die in dieser Hinsicht eine wichtige diakritische Funktion erfüllt. Die Sendung des Sohnes „aus dem Vater“ beruht zunächst einmal darauf, daß beide von Anfang an zusammengehören. Daß es sich nicht um das Sendungsbewußtsein des Propheten handelt, wird besonders in Joh. 5, 20 deutlich: „Was jener tut, das tut auch der Sohn gleichermaßen, denn der Vater liebt den Sohn“. Diese Begründung weist auf die letzte Wurzel der Einheit im Offenbarungshandeln hin⁴⁾.

So hören wir denn immer wieder, daß Jesus vom Vater ausgegangen ist: „Ich bin von ihm ausgegangen und komme von ihm; denn nicht

1) Siehe oben S. 69 f.

2) Μονογενής; siehe oben S. 305 f.

3) Siehe O. CULLMANN, Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums (*ThZ* 4/1948, S. 360 ff.).

4) Zugleich erinnert sie auch an die Stimme, die nach den Synoptikern Jesus bei seiner Taufe zugleich als den „geliebten Sohn“ anredet, und ihm implizit den Auftrag übergibt, die *Ebed-Jahwe*-Rolle zu übernehmen.

von mir bin ich gekommen, sondern jener hat mich gesandt“ (Joh. 8, 42). Die Einheit kommt aber auch darin zum Ausdruck, daß er wieder zum Vater zurückkehrt: „Ich bin ausgegangen vom Vater, ich bin gekommen in die Welt; ich verlasse wiederum die Welt und kehre zum Vater zurück“ (Joh. 16, 28). Er ist deshalb während seines Offenbarungshandelns auf Erden nicht „allein“, sondern in allem, was er tut, wirkt der Vater — nicht *durch* ihn, sondern *mit* ihm: „Ich bin nicht allein, sondern ich und der mich gesandt hat“ (8, 16). „Ihr laßt mich allein, und ich bin nicht allein, denn der Vater ist mit mir“ (16, 32).

Obwohl niemals vergessen ist, daß „der Vater größer ist als der Sohn“ (Joh. 14, 28), größer aber nur, insofern der Sohn als der Offenbarer vom Vater ausgeht und zu ihm zurückkehrt, kommt es dann zu so massiven Sätzen wie: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30); „der Vater in mir und ich im Vater“ (Joh. 10, 38), die an das im Prolog über den Logos Gesagte erinnern. So verkündet der johanneische Gottessohn offen seine Präexistenz: „Bevor Abraham war, bin ich“ (Joh. 8, 56).

Nun weiß aber trotzdem auch das Johannesevangelium, genau wie die Synoptiker, darum, daß von einem menschlichen Wissen aus dieser Anspruch unannehmbar ist: „Ihr behauptet: du lästerst, weil ich sagte: ich bin Gottes Sohn“ (Joh. 10, 36). Hier schließt sich der vierte Evangelist gewiß an alte Tradition an, wenn er die „Lästerung“ nicht im *Messiasanspruch*, sondern in dem von Jesus, wenn auch noch so verhüllt erhobenen *Sohnesanspruch* sieht. Jesu Messiasanspruch war eigentlich nur für die Römer anstößig¹).

Für die Juden dagegen mußte es der Sohnesanspruch in der besonderen Form sein, wie er sich im Selbstbewußtsein Jesu darstellte. Denn richtig interpretieren die Juden den Sohnesanspruch Jesu als *Gleichsetzung mit Gott*. „Du, der du ein Mensch bist, machst dich zum Gott“ (Joh. 10, 33)²).

Vor allem aber wird ihm vorgeworfen, sich für einen so gewaltigen Anspruch nur auf sein eigenes Zeugnis zu berufen. Der johanneische Christus antwortet auf diese Angriffe (Joh. 5, 30 ff.; 8, 13 ff.); er sucht zu zeigen, daß sein Zeugnis wahr ist, und spricht davon, wie diese Offenbarung erkannt wird. Der vierte Evangelist verfährt dabei anders als Matthäus und Lukas, die mit Hilfe der Behauptung von der Jungfrauen-

¹) Siehe O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament*, 2. Aufl. 1961, S. 17 ff. — Umgekehrt ist der Gottessohnanspruch für die Römer uninteressant und daher nicht anstößig.

²) Diese gleiche Interpretation ist auch Joh. 8, 53 vorausgesetzt: „Zu wem machst du dich selbst?“ — Vgl. auch den mandäischen, gegen Jesus polemisierenden Text R. Ginza I, 200: „Er sagt: ich bin Gott, Gottes Sohn, den mich mein Vater hierhergesandt hat“ (M. LIDZBARSKI, *Ginza*, 1925, S. 29). Insofern der Sohnesanspruch Gleichsetzung mit Gott bedeutet, fällt er ja unter die jüdische Verurteilung: Ez. 28, 2 ff.; Dan. 6; siehe auch Act. 12, 20 ff.; Mk. 2, 7 ff.

geburt das „Wie“ der Zeugung Jesu aus Gott sozusagen gegenständlich berichten. Das Johannesevangelium erklärt nicht das „Wie“, sondern bleibt bei dem „Daß“ des unmittelbaren Hervorgehens des Sohnes aus dem Vater. Aber es unterbaut und festigt dieses „Daß“. In den Streitgesprächen mit den Juden, Joh. 5 und 8, entwickelt es geradezu eine Art „christologischer Erkenntnistheorie“.

Während für andere Behauptungen Zeugen beigebracht werden müssen und können, kann für den Anspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, kein *menschlicher* Zeuge in Betracht kommen. Diesen Anspruch der Einheit mit Gott kann überhaupt nur Gott selber bezeugen; er ist hierfür der einzig zuständige und mögliche Zeuge. Die Behauptung, Gottes Sohn zu sein, sprengt so sehr jeden menschlichen Rahmen, daß es hier nichts anderes geben kann als diesen Zirkel: der Vater selbst muß bezeugen, daß Jesus der Sohn ist; andererseits muß gerade *im Sohn* dieses göttliche Zeugnis abgelegt werden. So kennt das Evangelium nur zwei Mittel, um die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, daß Jesus der Gottessohn ist, zu ergreifen: 1. Man muß den Vater kennen und seinen Willen tun: „Wenn jemand will *den Willen tun* dessen, der mich gesandt hat, der wird *erkennen*, ob meine Lehre von Gott ist, oder ob ich von mir selbst rede“ (Joh. 7, 17). 2. Man muß Jesu *Werke* sehen: „Wenn ich nicht die Werke meines Vaters tue, so glaubet mir nicht; wenn ich sie tue, so glaubet *an die Werke*, wenn ihr auch nicht *an mich* glaubt, damit ihr wisset und erkennt, daß der Vater in mir ist, und ich im Vater“ (Joh. 10, 37f.).

Eine andere Bezeugung aller Christologie gibt es auch heute nicht und kann es niemals geben. Nur auf diesem Wege, indem wir in der gläubigen Annahme des Zeugnisses Jesu Christi von seiner Sohnschaft und im Tun seines göttlichen Willens selber durch ihn zu „Söhnen“ werden, können wir erkennen, daß Jesus *der* Sohn ist. Nur so kann es dazu kommen, daß wir mit den Aposteln bezeugen, „daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt“ (1. Joh. 4, 14). „Wer bekennt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er in Gott“ (1. Joh. 4, 15). Wir haben diesen Vers schon erwähnt, der das alte Gemeindebekenntnis verwertet¹⁾. Wir sehen, daß er es ganz in den Dienst der johanneischen christologischen Erkenntnislehre stellt. Die Parallele zu Joh. 10, 38b ist offensichtlich. Was dort von Jesus selbst gesagt ist, kann also auch auf die, welche an seine Sohnschaft glauben, ausgedehnt werden.

Abschließend können wir sagen, daß das Johannesevangelium im ganzen wohl tiefer als Matthäus und Lukas eingedrungen ist in das letzte

¹⁾ Siehe oben S. 298.

Geheimnis des Sohnesbewußtseins Jesu, wie wir es aus den Synoptikern glaubten erschließen zu können und zu sollen. Das Johannesevangelium hat die beiden Seiten dieses Sohnesbewußtseins: Gehorsam und Einheit mit dem Vater, gerade in ihrer Zusammengehörigkeit besonders eindringlich zum Ausdruck gebracht, obwohl es im Gegensatz zum historischen Jesus das, was dieser nur verhüllt angedeutet hatte, offen proklamiert.

*

Die übrigen neutestamentlichen Bücher verwenden den Titel verhältnismäßig selten. Wie gesagt, steht für Markus der *Glaube* an den „Gottessohn“ an erster Stelle, aber im Anschluß an die Haltung Jesu selber spricht er davon mit einer gewissen Scheu, und Paulus schreibt öfter „Kyrios“, obwohl auch für ihn der Gottessohngedanke viel bedeutet. In den Pastoralbriefen fehlt die Bezeichnung merkwürdigerweise ganz, ebenso im Jakobus- und im 1. Petrusbrief¹⁾. In der Johannesapokalypse taucht sie nur ein einziges Mal auf (Apk. 2, 18), in der Apostelgeschichte nur an zwei Stellen (Act. 9, 20; 13, 33). Es scheint doch, daß schon früh in weiten Kreisen des Urchristentums das tiefere Verständnis für das, was das Sohnesbewußtsein für die Erklärung von Person und Werk Jesu zu bedeuten hat, mehr oder weniger verlorengegangen ist²⁾.

Um so stärker beherrscht der Gottessohngedanke die Christologie des *Hebräerbriefs*. Nachdem wir immer wieder die enge Verwandtschaft zwischen dem Johannesevangelium und dem Hebräerbrief in allen wesentlichen christologischen Anschauungen konstatiert haben, wundert es uns nicht, daß der „Gottessohn“ auch hier ganz im Vordergrund steht³⁾. Zwar verweilt der Verfasser länger beim „Hohenpriester“; es ist ja sein eigentlicher, ganz persönlicher Beitrag zur Lösung der christologischen Frage, daß er versucht hat, die Aussagen über den Christusglauben um den Hohepriesterbegriff zu gruppieren, und wir haben die Vorteile dieser Lösung herausgestellt. Andererseits wiesen wir in diesem Zusammenhang auch schon darauf hin, daß dem Verfasser daran liegt, gerade im Hin-

¹⁾ Im 2. Petrusbrief (1, 17) kommt er lediglich in einem Zitat aus Ps. 2, 7 vor, das als Hinweis auf die Verklärung gebraucht ist.

²⁾ Die Erklärung, die V. TAYLOR, *The Names of Jesus*, 1953, S. 57, für die Tatsache gibt, daß die einen den Gottessohntitel so stark bevorzugen, während die anderen ihn überhaupt nicht gebrauchen, scheint mir daher nicht ausreichend zu sein. Nach TAYLORS Meinung ist da, wo der „Gottessohn“ im Vordergrund steht, das lehrhafte Interesse am Werk; dort dagegen, wo er fehlt, werde dieses durch das gottesdienstliche Interesse zurückgedrängt.

³⁾ Wenn die von mir vorgeschlagene Einreihung des Verfassers des Johannesevangeliums unter die palästinischen „Hellenisten“ der Apostelgeschichte richtig ist (siehe oben S. 189), so müßte wohl neben dem 1. Johannesbrief auch der Hebräerbrief zur gleichen Gruppe gerechnet werden.

blick auf die Präexistenz Jesu den Hohepriestertitel mit dem des Gottessohnes aufs engste zu verbinden. Die ältere Tradition über Jesus, den „Gottessohn“, ist ihm offenbar bekannt, denn er zitiert die Bekenntnisformel und macht sie ausdrücklich als solche kenntlich: „Da wir einen großen Hohenpriester haben . . . *Jesus, den Gottessohn*, lasset uns festhalten am *Bekenntnis*“ (Hebr. 4, 14).

Er hat dieses Bekenntnis zweifellos nach seinem tieferen Gehalt erfaßt. Einerseits sieht er, daß Jesu Gottessohnschaft auf *Sendung* beruht, daß sie *Mitteilung der göttlichen Offenbarung* bedeutet. Er begreift, daß darin ein Gemeinsames mit den Propheten des Alten Bundes liegt. Aber gerade deshalb ist es sein besonderes Anliegen, zu zeigen, daß diese Sendung mehr ist als die Sendung der Propheten. Genau wie im Johannesevangelium beruht sie auf der einzigartigen Einheit des „Sohnes“ mit dem „Vater“. So wird Christus gleich am Anfang des Schreibens von den Propheten unterschieden als „der Sohn“: „Nachdem Gott vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern gesprochen hat in den Propheten, hat er am Ende der Tage zu uns im Sohne gesprochen“ (Hebr. 1, 1f.), und dann folgen die an den Johannesprolog anklingenden Attribute, die das völlige Teilhaben des Sohnes an der Gottheit des Vaters zum Ausdruck bringen¹).

Um die *Einzigartigkeit* des Sohnes zu erweisen, wird an Hand von alttestamentlichen Zitaten gezeigt, daß der Sohn überhaupt über allen Wesen steht, über den Engeln (Hebr. 1, 5ff.), und über Mose, der nur „Diener“ ist (3, 6ff.). So kommt es, daß, wie wir früher schon einmal betont haben, die *Gottheit Jesu* in keiner andern neutestamentlichen Schrift — außer dem Johannesevangelium — so kräftig behauptet wird wie hier. „Sohn Gottes“ ist eben im Sinne der *Einheit mit Gott* verstanden, genau wie in Joh. 10, 33. 36. Die alttestamentlichen Psalmen (etwa Ps. 45, 7f.; 102, 26) werden auf Jesus bezogen, und so kann er unmittelbar als „Gott“ angeredet (Hebr. 1, 8f.), und ihm die Weltschöpfung zugeschrieben werden (1, 10ff.). Dabei ist besonders auf die Einführungsformel dieser Zitate zu achten: „Zum Sohne sagt er . . .“; „Sohn Gottes“ meint also restlose Teilnahme an der Gottheit des Vaters²).

Überall im Hebräerbrief erscheint die Christologie des Hohenpriesters mit der des Gottessohnes verbunden. Daß zum Sohnesgedanken in der Anwendung auf Jesus von Anfang an das Motiv des *Gehorsams* gehört, ist nicht vergessen, zumal dieses besonders gut auch mit dem Hohepriesterbegriff verknüpft werden kann. Der Verfasser betont in Kap. 5, 8 ausdrücklich, daß das „Lernen des *Gehorsams* im Leiden“ und das *Sohnsein* Jesu (καίπερ ὄν υἱός) in Wirklichkeit keine Gegensätze sind.

¹) Siehe oben S. 267f.

²) Zur direkten Bezeichnung Jesu als „Gott“ siehe das folgende Kapitel.

Von besonderer Bedeutung ist endlich die Verbindung der zentralen Figur des Priesterkönigs Melchisedek mit dem „Sohn“ im 7. Kapitel (Hebr. 7, 3): ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, und wiederum wird die enge Verwandtschaft mit dem Johannesevangelium sichtbar, wenn im gleichen Vers von ihm, dem geheimnisvollen Herrscher, gesagt wird, er sei „ohne Vater, ohne Mutter“. Die menschliche Zeugung ist belanglos: Jesus ist aus Gott geboren. Daß es hier nicht nur heißt „ohne Vater“, sondern auch „ohne Mutter“, bestätigt, daß im Umkreis des Hebräerbriefs schwerlich eine Bezeugung der Jungfrauengeburt zu finden sein dürfte. Jedenfalls ist für den Hebräerbrief wie auch für das Johannesevangelium das Gewaltige am Bekenntnis zum „Gottessohn“ die *Tatsache als solche*, daß der einzige Sohn, der schon an der Schöpfung teilgenommen hat und direkt vom Vater ausgeht, doch als *Mensch*, als der rechte Hohepriester, an der menschlichen Schwachheit teilhat.

Gottes Sohn ist Gott, insofern er sich offenbart, hörten wir im Johannesevangelium; er geht auf in Gott, wenn einst das Heilsgeschehen an sein Ziel gelangt sein wird, hörten wir bei Paulus; und nun heißt es hier im Hebräerbrief: er ist auch der, durch den Gott in seiner Selbstmitteilung an die Welt „die Äonen geschaffen hat“, da er der „Abglanz seiner Doxa“ (vgl. Joh. 17, 5) von Anbeginn ist (Hebr. 1, 2 b. 3).

3. KAPITEL

DIE BEZEICHNUNG JESU ALS GOTT

(θεός)

Aus allem, was wir über die christologische Verwertung der Würdetitel „Kyrios“, „Logos“ und „Gottessohn“ gesagt haben, ergab sich bereits, daß jedenfalls von den mit diesen Titeln verbundenen christologischen Anschauungen aus Jesus im Neuen Testament als „Gott“ bezeichnet werden *konnte*. Wir haben gesehen, in welchem Sinne: als der gegenwärtige göttliche Herrscher, der seit seiner Erhöhung die Kirche, das Weltall und das Leben eines jeden einzelnen regiert (Kyrios), als der ewige Offenbarer, der sich von Anbeginn an mitteilt (Logos), als der in völliger Einheit mit dem Vater Wollende und Wirkende, der aus ihm hervorgeht und in ihm wieder aufgeht (Gottessohn). Ja, auch der Menschensohnbegriff hat uns im Blick auf seine letzte Verwurzelung zur „Gottheit“ Jesu geführt, insofern Jesus hier als das einzige und wahre „Bild Gottes“ erscheint. Die Frage, ob das Neue Testament die „Gottheit“ Christi lehre, ist also grundsätzlich zu bejahen. Aber wiederum fügen wir hinzu: unter der Bedingung, daß wir noch nicht die späteren griechischen Spekulationen über Substanz und Naturen mit dem Begriff verbinden, sondern ihn streng heilsgeschichtlich verstehen. Ohne eine göttliche Heilsgeschichte hätte es keinen Sinn, von der „Gottheit“ Jesu zu sprechen. Er wäre dann einfach einer der Heroen der Weltgeschichte — weiter nichts. Umgekehrt wäre es ohne Heilsgeschichte ebenfalls sinnlos, von Gott dem Vater den Logos, seine Offenbarung, seinen „Sohn“ zu unterscheiden.

Mit dieser streng heilsgeschichtlichen Ausrichtung der Christologie ist für das Neue Testament gleichzeitig die spezifische Unterordnung Jesu Christi unter Gott gegeben — nicht im Sinne des späteren sogenannten „Subordinatianismus“, sondern insofern Jesus Christus nur Gott ist als der sich Offenbarende, d. h. in der Dimension, die zwar allein Gegenstand der Betrachtung im Alten und im Neuen Testament ist, die aber das Wesen Gottes des Vaters nicht völlig ausschöpft. Die späteren Konfusionen zwischen dem Vater und dem Sohn, die unter verschie-

denen Ketzernamen mit Recht von der Kirche verurteilt worden sind¹⁾, liegen dem Urchristentum gerade deshalb vollkommen fern, weil es heilsgeschichtlich denkt. Die Gefahr solcher Konfusionen taucht eigentlich erst auf, wenn man das christologische Problem von Substanz- und Naturrenspekulationen aus zu lösen versucht.

Da feststeht, daß das Neue Testament von einer Reihe grundlegender christologischer Begriffe aus bereits zur Auffassung der Gottheit Christi in dem genannten Sinne gelangt, hat die Frage, ob Jesus auch *tatsächlich* als „Gott“ bezeichnet wird, nur mehr untergeordnete Bedeutung. Wir werden daher die hier in Betracht kommenden Stellen von der ausdrücklichen Voraussetzung her prüfen, daß die „Gottheit“ Christi durchaus nicht mit ihnen steht und fällt. Sollte aus der Untersuchung folgen, daß das Neue Testament Jesus *nicht* „Gott“ genannt hat, so würde das nichts an unserem bisherigen Ergebnis ändern; wenn dagegen, wie ich glaube, die Erklärung jener Stellen ergibt, daß Jesus doch gelegentlich als „Gott“ bezeichnet worden ist, so kann dies wiederum nur eine Bestätigung unserer früheren Ausführungen bringen.

Es ist bedauerlich, daß auch in dieser rein exegetischen Frage die Entscheidung in der Regel vom „theologischen Standpunkt“ des Exegeten abhängt; auch hier ist es wiederum nicht *nur* die „konservative“, sondern genauso auch die gegenteilige Einstellung, die oft die Exegese beeinflußt.

Im Grunde sind die Stellen, an denen Jesus den Kyriosnamen, d. h. den *Namen Gottes*, erhält, für unsere Frage mindestens ebenso wichtig, wenn nicht z. T. sogar wichtiger als diejenigen, an denen er direkt als „Gott“ angesprochen wird. Wir haben ja gesehen, daß sozusagen das ganze Urchristentum auf Grund der Kyriosbezeichnung Jesu keine Bedenken trägt, alles, was das Alte Testament von Gott aussagt, auf Jesus zu übertragen. Man muß sich wundern, daß dieser überaus wichtigen Tatsache nicht mehr Beachtung geschenkt wird²⁾. Darüber hinaus haben wir im vorangehenden Kapitel gesehen, daß auch die Beilegung des Titels „Gottessohn“ von den Gegnern Jesu im Sinne der Gleichsetzung mit Gott verstanden worden ist, ohne daß dem widersprochen worden wäre³⁾.

¹⁾ In der praktischen katholischen Volksfrömmigkeit ist es allerdings doch vielfach zu einer solchen Konfusion gekommen. Bis heute beherrscht der Monophysitismus trotz seiner offiziellen Verurteilung das religiöse Denken des Durchschnittskatholiken. Auch terminologisch wird oft zwischen Gott und Jesus nicht mehr unterschieden. — Mit Recht ist die Frage aufgeworfen worden, ob das Bedürfnis der Marienverehrung sich vielleicht gerade deshalb so stark im katholischen Kirchenvolk entwickelt hat, weil Jesus selber auf Grund dieser Konfusion dem Gläubigen ferngerückt ist.

²⁾ Hierher gehört auch die Übertragung der Beschreibung des „Alten der Tage“ aus Dan. 10, 5—7 auf den Menschensohn in Apg. 1, 13ff. Daß der Verfasser keine Bedenken trägt, seine Christusvision genauso zu beschreiben, wie Daniel die Gottesvision beschrieben hat, ist christologisch immerhin beachtenswert.

³⁾ Siehe oben S. 309, zu Joh. 10, 33. 36; 8, 53.

Stellen, an denen die Bezeichnung „Gott“ auf Jesus angewandt erscheint, sind nicht sehr zahlreich und z. T. außerdem textkritisch nicht gesichert. Schon im Altertum maß man offenbar der Frage, ob Jesus „Gott“ genannt worden sei oder nicht, zu Unrecht großes Gewicht bei; besonders im Zusammenhang mit den christologischen Streitigkeiten sah man die Bezeichnung $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ an gewissen Stellen bald als gefährlich, bald als notwendig an. Daher die vielen Textvarianten gerade an den hier zu nennenden Stellen.

Die Synoptiker fallen hier naturgemäß aus; Jesus selbst hat sich ebensowenig $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ wie $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ genannt, und auch die Evangelisten scheinen Jesus nicht so nennen zu wollen. Die klarsten und unzweideutigsten Bezeugungen des $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ -Prädikats für Jesus finden sich im Johannes-evangelium und im Hebräerbrief. Im Johannesevangelium ist zumindest für zwei Stellen jede Bestreitung ausgeschlossen: Joh. 1, 1: $\kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \xi\eta\nu\ \acute{o}\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, und Joh. 20, 28, das Bekenntnis des Thomas: $\acute{o}\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$. Von beiden haben wir gesprochen¹⁾. Wir sahen, wie diese beiden Aussagen gleichsam das ganze Evangelium einrahmen; die Thomasgeschichte steht ja am Ende des eigentlichen Evangeliums, da Joh. 21 einen Nachtrag darstellt. Zugleich ist es aber auch das letzte und höchste Bekenntnis des Evangeliums. Die Schlußworte des Auferstandenen: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“, haben ja auch alle künftigen Leser des Evangeliums im Auge; sie alle sollen glauben, ohne gesehen zu haben. Das Zeugnis vom Leben Jesu, das der Evangelist ablegt, soll sie gerade zu *diesem* Bekenntnis zu Jesus führen: „Mein Herr und mein Gott“²⁾. Wenn demnach das ganze Evangelium in diesem Bekenntnis gipfelt, und der Verfasser andererseits schon im ersten Vers seines ersten Kapitels schreibt: „und der Logos *war Gott*“, so kann kein Zweifel bestehen, daß für ihn alle anderen Würtitel Jesu, die innerhalb seines Werkes im Vordergrund stehen, wie „Menschensohn“, „Gottessohn“, „Herr“, und im Prolog „Logos“ auf diesen letzten Ausdruck seines christologischen Glaubens hintendieren.

Wir haben davon gesprochen³⁾, daß die Aussage von Joh. 1, 1 nicht abgeschwächt werden darf, als hieße es: „göttlich“ war der Logos“. Außerdem wäre diese Erklärung im Thomasbekenntnis unmöglich. Andererseits aber haben wir gesehen, daß es gleichzeitig von diesem Logos, der *Gott* ist, heißt, er sei *bei Gott*. Mit R. BULTMANN haben wir daraus geschlossen, daß der Logos Jesus Christus doch nicht ein zweiter Gott neben Gott sein kann, auch nicht eine Emanation Gottes, sondern eben

¹⁾ Siehe oben S. 272.

²⁾ Die Verbindung von $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ mit $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ist im Alten Testament als Gottesbezeichnung bezeugt: z. B. 2. Sam. 7, 28; 1. Kön. 18, 39; Jer. 38, 17; Sach. 13, 9. — Vgl. im Neuen Testament etwa Apk. 4, 11.

³⁾ Siehe oben S. 271 f.

Gott — aber nur insofern er sich offenbart. Nur in diesem Sinne ist der Satz von Joh. 14, 28 gemeint, daß der Vater, zu dem Jesus nach dem vollendeten Lebenswerk zurückkehrt, „größer ist“ als er.

Von diesen beiden sicheren Stellen müssen wir ausgehen, um die dritte zu beurteilen, Joh. 1, 18, wo nicht alle Textzeugen *μονογενῆς θεός*, sondern die späteren Griechen, die Lateiner und auch der *Cureton-Syrer* *ὁ μονογενῆς υἱός* lesen. Die Lesart *θεός* ist zweifellos die bestbezeugte, wie jede kritische Textausgabe ohne weiteres erkennen läßt. Wenn trotzdem einige Exegeten, unter ihnen auch R. BULTMANN¹⁾, *υἱός* vorziehen, so hauptsächlich wegen der Schwierigkeit, die die Lesart *θεός* im Zusammenhang des Textes bereitet. Es ergibt sich nämlich die Übersetzung: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, Gott, der im Schoße des Vaters ist, hat uns die Kunde gebracht.“ Aber nun erweist sich gerade wegen dieser „Schwierigkeit“ dieser Text als die *lectio difficilior*, die durch Korrektur von *θεός* in *υἱός* später leichter verständlich gemacht werden sollte. In der Tat ist nicht ersichtlich, wie umgekehrt ein späterer Abschreiber, um Jesus den Gottesnamen zu verleihen, die Änderung von *υἱός* in *θεός* vorgenommen haben könnte, ohne die Worte „der im Schoße des Vaters ist“, zu streichen. Dagegen erweist sich die Verbindung von *θεός* mit dem Kontext, sofern sie ursprünglich ist, zwar als schwierig für das Verständnis Späterer, aber durchaus nicht als unmöglich im Rahmen der übrigen Ausführungen des Johannesprologs. Denn im Grunde besteht die „Schwierigkeit“ lediglich in dem christologischen Paradoxon, das ja genauso schon in Joh. 1, 1 vorliegt und gerade für das Johannesevangelium charakteristisch ist. Dort lesen wir auch: „Der Logos *war bei Gott*, und der Logos *war Gott*.“ Das heißt nichts anderes, als daß *Gott bei Gott* war. Wenn dem so ist, dann entspricht es vollkommen dem johanneischen Gebrauch, daß auch niemand Gott (den Vater) je gesehen hat, daß aber Gott als *μονογενῆς* ihn (sich) in dem nun folgenden Leben Jesu offenbart. So werden wir im Anschluß an die bestbezeugte Lesart und mit der Mehrzahl der neueren Forscher diese johanneische Stelle als dritte zu den beiden anderen hinzufügen.

Zum gleichen Schluß gelangt vor allem auch W. BAUER, Das Johannesevangelium (*Hdb. z. NT*), 3. Aufl. 1933, S. 29f. — C. F. BURNEY, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922, S. 39f., hält die Lesart *θεός* zwar auch für ursprünglich, glaubt sie aber als Fehlübersetzung aus dem aramäischen Original erklären zu sollen, nach dem der Genitiv hätte stehen sollen (*θεοῦ*): „Der Eingeborene Gottes.“ Nach dem oben Gesagten scheint mir aber auch diese Erklärung hier nicht notwendig. — Daß *μονογενῆς* bei

¹⁾ R. BULTMANN, Johanneskommentar, ad loc.; ebenso H. CREMER-KÖGEL, Wörterbuch des neutest. Griechisch, 11. Aufl. 1923, S. 490, und noch C. K. BARRETT, The Gospel According to St. John, 1955, S. 141, obwohl diese die andere Möglichkeit nicht völlig ausschließen.

Annahme der Lesart θεός substantivisch gebraucht ist, sollte angesichts der von R. BULTMANN, Johanneskommentar, 1941, S. 47ff., beigebrachten religionsgeschichtlichen Texte keine Schwierigkeit bereiten.

Da somit das johanneische Zeugnis ohnehin eindeutig ist, dürfte auch in 1. Joh. 5, 20 mit WINDISCH-PREISKER¹⁾ als das Nächstliegende anzunehmen sein, daß das Wort sich auf Christus bezieht: „Wir wissen, daß der Gottessohn gekommen ist und uns Verständnis gegeben hat, damit wir den Wahrhaftigen erkennen; und wir sind in dem Wahrhaftigen, in seinem Sohne, Jesus Christus. *Dieser* (οὗτος) *ist der wahrhaftige Gott* und ewiges Leben.“ Diese Erklärung drängt sich abgesehen von der philologischen Evidenz auch sachlich auf, denn wir finden dann hier den in der Sache begründeten und das johanneische Denken bestimmenden christologischen Zirkel.

*

Wiederum wundert es uns nicht, daß außer den johanneischen Schriften nur der *Hebräerbrief* eindeutig das Wort „Gott“ auf Jesus anwendet. Dieses Schriftstück gehört in der Tat zum johanneischen Kreis. Zwar findet sich die Bezeichnung „Gott“ zweimal hintereinander (Hebr. 1, 8f.) nur in einem Zitat aus dem Alten Testament, Ps. 45, 7f.: „Dein Thron, o Gott, währt von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (V. 8), und „. . . deshalb hat dich dein Gott, o Gott, gesalbt . . .“ (V. 9). Aber der Psalm ist hier gerade wegen dieser Anrede zitiert, und der Verfasser bemerkt ausdrücklich, daß sie sich auf den *Sohn* Gottes bezieht: πρὸς τὸν υἱόν (V. 8). Sie ist ihm also ganz besonders wichtig. Genau wie im Johannesevangelium, so ist die Gottesanrede auch hier offenbar auf Grund der einzigartigen *Sohnschaft* Jesu möglich geworden und mit ihr gegeben; dies entspricht ganz dem Gesamtergebnis, zu dem wir im vorigen Kapitel gelangt sind. Zugleich bestätigt sich aber auch hier, daß der Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohn trotzdem nicht einfach verwischt wird, wenn Jesus als „Gott“ bezeichnet wird; nach der christlichen Deutung bezieht sich in V. 9 im gleichen Satz das Wort „Gott“ als Subjekt auf den Vater, als Objekt, im Vokativ, auf den Sohn: „Dein Gott (der Vater) hat dich, o Gott, (den Sohn) gesalbt.“ Zugrunde liegt ja ein Königpsalm, in welchem Gott den König mit dem Würdetitel „Gott“ anspricht. Die im Alten Testament bezeugte Anrede des Königs als „Gottessohn“²⁾ führt auch hier zur Anrede „Gott“ (siehe auch Jes. 9, 6). So bezeugt der Hebräerbrief mit dieser zwiefachen Verwendung des Wortes „Gott“, wie schon das Johannesevangelium, die Paradoxie

¹⁾ H. WINDISCH-H. PREISKER, Die Katholischen Briefe (*Hdb. z. NT*), 3. Aufl. 1951, S. 135.

²⁾ Siehe oben S. 279 f.

aller Christologie, von der wir sprachen, und die im Anfang des Johannesprologs ihren Ausdruck darin findet, daß dort vom Logos Jesus Christus gesagt wird, er sei zugleich *bei Gott* und doch selber *Gott*.

Im übrigen bestätigt die Fortsetzung dieser Verse im Hebräerbrief, was wir früher von der Beziehung zwischen dem Kyriostitel und der Gottheit Jesu gesagt haben¹). Im nächsten Vers (Hebr. 1, 10) folgt ein Zitat aus einem anderen Psalm (Ps. 102, 26 ff.), und in diesem findet sich nun nicht die Anrede „Gott“, sondern „Herr“, *Kyrie*, obwohl sie genau dem gleichen Beweis dient wie der Psalmvers in Hebr. 1, 8f., daß nämlich der Sohn Gottes über den Engeln steht, weil er als *Gott* angedredet ist. Zwischen der Anrede „Kyrios“ und der Anrede „Gott“ besteht kein wesentlicher Unterschied. Dies geht auch aus dem Inhalt des Psalmzitates hervor: der Kyrios, hier mit dem Sohn Jesus Christus identifiziert, wird als Schöpfer Himmels und der Erde angesprochen: „Du, Herr, hast am Anfang die Erde gegründet, und der Himmel ist deiner Hände Werk.“ Genau wie es im Johannesprolog vom Logos heißt: „. . . *alles* ist durch ihn geworden“, so ist auch hier nicht zwischen dem Schöpfer und dem Erlöser unterschieden. Wir haben von Anfang an betont, daß diese spätere Unterscheidung, die durch die Dreiteilung des kirchlichen Credo begünstigt wird und bis heute in den meisten Dogmatiken fortwirkt²), nicht neutestamentlich ist. Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn meint nicht eine Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erlösung, sondern zwischen Gott, insofern im Prinzip von ihm auch abgesehen von seiner Offenbarung gesprochen werden *kann*, und Gott, insofern von ihm im Neuen Testament effektiv nur als von dem sich Offenbarenden gesprochen *wird*. Eben das ist aber auch die Meinung des Hebräerbriefs.

*

Bei *Paulus* ist die direkte Bezeichnung „Gott“ für Jesus weniger eindeutig bezeugt als im Johannesevangelium und im Hebräerbrief. Jedoch muß hier wiederum an unsere einleitende Bemerkung erinnert werden. Die gerade in den Paulusbriefen so beliebte Verwendung des Kyriostitels läßt keinen Zweifel zu, daß der Apostel jedenfalls von hier aus und allerdings *nur in dem damit gegebenen Sinn* Jesus „Gott“ nennen *konnte*. Unter vielen Stellen ist hier etwa an 1. Kor. 8, 6 zu denken. Auch der Christushymnus von Phil. 2, 6 ff. weist mit der Wendung ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in diese Richtung. Denn die Bezeichnung „Gottes Ebenbild“

¹) Siehe oben S. 241 ff.

²) Eine Ausnahme bildet hier vor allem K. BARTHS „Kirchliche Dogmatik“.

(Kol. 1, 15), mit der wir sie zusammengebracht haben¹⁾, impliziert Jesu „Gottheit“ (Kol. 1, 15f.) in gleichem Maße wie der Logostitel in Joh. 1, 1. In Kol. 2, 9 heißt es denn auch eindeutig, daß „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ in Jesus wohne. Welches auch die Beziehungen dieser Stelle zu gnostischen Spekulationen sein mögen, es ist klar, daß ein solcher Text, ebenso wie die vorhin genannten, den Schritt zur Bezeichnung Jesu als „Gott“ unmittelbar nahelegt. Ferner beweist auch die Tatsache, daß Paulus zu Christus betet (2. Kor. 12, 8)²⁾, daß er gegebenenfalls wirklich *θεός* von Jesus sagen konnte. Ob er es tatsächlich getan hat, läßt sich allerdings nicht mit Sicherheit feststellen. Aber selbst wenn dies der Fall sein sollte, so steht jedenfalls fest, daß es nur ausnahmsweise geschieht. Das ist nicht verwunderlich, weil für ihn Jesus eben der *Kyrios* ist, und weil in diesem Namen, der „über alle Namen ist“, die Gottheit Jesu deutlich zum Ausdruck kommt, und zwar gerade nach der Seite der *gegenwärtigen Herrschaft*, die Paulus besonders wichtig ist.

In den sicher echten Briefen kommt hauptsächlich eine Stelle in Betracht: Röm. 9, 5. Sie steht als letztes Glied am Ende einer Aufzählung aller Prärogativen des erwählten Volkes Israel: „... ἐξ ὧν ὁ Χριστός τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.“ Es bestehen zwei Übersetzungsmöglichkeiten, je nachdem wir hier interpunktieren. Entweder wir setzen nach *σάρκα* kein Interpunktionszeichen (allenfalls ein Komma), oder wir setzen dort einen Punkt. Ohne Punkt ergibt sich folgende Übersetzung: „... aus ihnen ist Christus nach dem Fleisch hervorgegangen, der über allem ist, Gott, hochgelobt in Ewigkeit, Amen.“ Setzen wir dagegen einen Punkt nach *σάρκα*, so ist der folgende Satz, der das Wort *θεός* enthält, grammatisch unabhängig von *Χριστός*. Wir haben es dann mit einer jener Doxologien zu tun, die Paulus auch sonst an Höhepunkten seiner Ausführungen hier und da einfügt, und die sich an Gott, den Vater, nicht an Christus, richten würde. Nach der Aufzählung aller Gnadengaben, die Israel zuteil geworden sind, und zu denen als höchste die Geburt Christi nach dem Fleisch gehört, wird hier dann Gott (der Vater) für dies alles gepriesen: „Gott, der über allem ist, sei hochgelobt in Ewigkeit, Amen“³⁾.

¹⁾ Siehe oben S. 180.

²⁾ Siehe oben S. 221, wo auch auf das *ἐπικαλεῖσθαι* des *Kyrios* oder seines Namens hingewiesen ist (1. Kor. 1, 2; Röm. 10, 12), das allerdings auf der Grenze zwischen Gebet und Bekenntnis steht und sicher beides impliziert.

³⁾ Eine alte Konjektur aus dem 18. Jahrhundert (J. J. WETTSTEIN), die statt *ὁ ὢν κτλ.* lesen möchte: *ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεός*, und der sich u. a. auch K. BARTH in seinem Römerbrief, 2. Aufl. 1922, S. 314f. (Anm.), anschließt, ist unwahrscheinlich, da sich der etwas künstliche Sinn ergäbe, daß außer den vorher genannten Gnadengaben auch der allmächtige Gott Israel gehörte.

Ohne irgendwie der einen oder der anderen dieser beiden Möglichkeiten *a priori* aus theologischen Erwägungen den Vorzug zu geben, muß hier doch wohl gesagt werden, daß die zweite zwar nicht ausgeschlossen ist, aber kaum als diejenige gelten kann, die sich philologisch und sachlich aus dem Zusammenhang heraus nahelegt¹⁾. Selbständige Doxologien sind zunächst anders konstruiert: sie beginnen mit dem Prädikatsnomen εὐλογητός (vgl. 2. Kor. 1, 3; Eph. 1, 3)²⁾, während hier das Subjekt voransteht, wie überall dort, wo es sich nicht um eine eigentliche, unabhängige Doxologie handelt, sondern um eine doxologische Apposition, die sich an ein unmittelbar zuvor genanntes Beziehungswort anschließt; so etwa Röm. 1, 25 und 2. Kor. 11, 31, wo Gott auf diese Weise gepriesen wird. Abgesehen davon verlangt aber auch die Struktur des Vordersatzes, der sich auf Christus κατὰ σάρκα bezieht, formal und sachlich (analog der Formel von Röm. 1, 3f.) eine Fortsetzung, die über das κατὰ σάρκα hinausgeht³⁾. Auch die Worte ἐπὶ πάντων sind im Zusammenhang besser verständlich, wenn sie auf Christus bezogen werden. Sie sind dann mehr als bloße rhetorische Formel, und die Aufzählung der Zeichen der Erwählung Israels gipfelt in diesem Falle in der Aussage, daß aus Israel derjenige nach dem Fleische stammt, der schlechthin „über allem“ ist. Die Bezeichnung Jesu Christi als „Gott“ ist demnach in Röm. 9, 5 wenn nicht sicher, so doch durchaus wahrscheinlich.

Textkritisch ungesichert bleibt diese Aussage in Kol. 2, 2: „... zur Erkenntnis des Mysteriums τοῦ θεοῦ Χριστοῦ, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen liegen.“ Immerhin wird diese Lesart von der Mehrzahl der Forscher als ursprünglich angesehen, zumal ohnehin der folgende Relativsatz (V. 3), der sich ja sicher auf Χριστοῦ bezieht, Christus das zuschreibt, was sonst von Gott gilt.

Dagegen ist die Formel 2. Thess. 1, 12: κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ wohl kaum als eingliedrig und nur auf Christus bezogen anzusehen, obwohl auch diese Möglichkeit immerhin offenbleiben muß. Die analoge Formel 2. Kor. 1, 2: „Gnade und Friede ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ“ scheint doch zu beweisen, daß erstens von Gott, zweitens von Christus die Rede ist.

¹⁾ Zur Auslegungsgeschichte des Verses siehe O. MICHEL, Der Brief an die Römer, 1955, S. 197f. — MICHEL selbst entscheidet sich für die christologische Deutung.

²⁾ Im Alten Testament bildet Ps. 66, 20 nur scheinbar eine Ausnahme. Siehe dazu M. J. LAGRANGE, St. Paul, Épître aux Romains, 2. Aufl. 1922, ad loc.

³⁾ H. CREMER-KÖGEL, Wörterbuch des neutest. Griechisch, 11. Aufl. 1923, S. 488, weist hier auf die alttestamentliche Gegenüberstellung *basar* — *elohim* hin.

An der ebenfalls nicht eindeutigen Stelle in den Pastoralbriefen, Tit. 2, 13, ist hingegen die Annahme wahrscheinlich, daß Christus „Gott“ genannt wird¹). „Wir erwarten die selige Hoffnung und Erscheinung in der Herrlichkeit τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, der sich für uns dahingegeben hat, damit . . . er sich ein Eigentumsvolk reinige.“ Schon die Erwägung, daß die Wortverbindung θεὸς καὶ σωτήρ, die oft formelhaft für Gott gebraucht wird²), wohl nicht auseinandergerissen werden darf, spricht dagegen, daß an dieser Stelle Gott vom „Heiland Jesus Christus“ unterschieden werden soll³). Ferner weist auch der (wie in Kol. 2, 2f.) sicher auf Christus zu beziehende angeschlossene Finalsatz auf eine Funktion, die sonst nur Gott zugeschrieben wird⁴). Endlich entspricht auch ein gleichzeitiges eschatologisches „Erscheinen“ Gottes und Christi nicht der üblichen Erwartung⁵).

Ähnlich ist 2. Petr. 1, 1 zu beurteilen, wo ebenfalls die Verbindung θεὸς καὶ σωτήρ vorliegt: ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Daß hier θεός mit σωτήρ zusammen Attribut Jesu Christi ist, beweist die im gleichen Schreiben zur Bezeichnung Jesu gebrauchte Wendung κύριος καὶ σωτήρ (2. Petr. 1, 11; 2, 20; 3, 2; 3, 18). Auch hier können wir feststellen, daß die christologische Bezeichnung θεός eine Variante für das geläufigere κύριος darstellt.

Wenn es in Apk. 19, 12 von dem als „Logos“, als „treu“ und „wahrhaftig“ bezeichneten Reiter heißt, er habe dazu noch einen Namen, den außer ihm selbst niemand kennt, so könnte damit auf den Gottesnamen angespielt sein.

Sehen wir von Act. 20, 28 ab, wo die Lesart τοῦ θεοῦ zu unsicher ist⁶), so kommen wir zu dem Schluß, daß im Neuen Testament an den

¹) Gegen M. DIBELIUS-H. CONZELMANN, Die Pastoralbriefe (*Hdb. z. NT*), 3. Aufl. 1955, ad loc., wo im übrigen die Meinung vertreten wird, wir befänden uns hier (wie auch in Lk.) in einem Stadium der Entwicklung, wo man trotz der Übertragung der Gottesprädikate auf Christus streng „subordinatianisch“ denke.

²) Dies ist gerade auch in den Pastoralbriefen der Fall. Vgl. 1. Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4; ferner Lk. 1, 47.

³) Als Parallele zu dem Adjektivum μέγας, das dann Christus bezeichnet, mag 2. Petr. 1, 16 zitiert werden, wo Christus ebenfalls μεγαλειότης zugeschrieben wird.

⁴) Vgl. Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2 u. a.

⁵) Eine weitere Stelle innerhalb der Pastoralbriefe, 1. Tim. 3, 16, scheidet aus, da die Lesart θεός hier offenkundig spätere Korrektur des schwierigeren ὅς ist.

⁶) Ebenso gut bezeugt ist κυρίου. Es ist nur schwer auszumachen, welches hier die *lectio difficilior* ist. Die Mehrzahl der Forscher scheint sich für θεοῦ zu entscheiden, da ἐκκλησία τοῦ κυρίου für *qahal Jahwe* geläufiger ist (obwohl Neh. 13, 1 auch vom *qahal ha-elohim* spricht). Eine plausible Erklärung der späteren Änderung des θεοῦ in κυρίου bringt E. HAENCHEN, Die Apostelgeschichte, 12. Aufl. 1959, S. 531, Anm. 1: das τοῦ ἰδίου sei auf ἀΐματος bezogen worden, und deshalb habe man, um den Anschein des Partipassianismus zu vermeiden, θεοῦ in κυρίου geändert.

wenigen Stellen, an denen Jesus den Gottestitel erhält, dies einerseits im Zusammenhang mit seiner Erhöhung zum Kyrios (Paulusbriefe, 2. Petr.), anderseits im Zusammenhang mit dem Gedanken geschieht, daß er selbst die göttliche Offenbarung ist (Johannesschriften, Hebr.). Die Bezeichnung geht also im Grunde nicht über das hinaus, was wir als die wesentliche Bedeutung schon der anderen Würdetitel Jesu in den vorhergehenden Kapiteln erkannt haben.

Dagegen bewegt sich etwa IGNATIUS VON ANTIOCHIEN mit dem in seinen Schriften bereits viel häufigeren Gebrauch des θεός-Titels für Jesus (vgl. Smyrn. 1, 1; Eph. 1, 1; 7, 2; 15, 3; 19, 3) schon eher in Richtung auf die späteren christologischen Diskussionen. Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn liegt allerdings auch bei ihm vor (vgl. Smyrn. 8, 1; Magn. 13, 2).

SCHLUSS

PERSPEKTIVEN DER NEUTESTAMENTLICHEN
CHRISTOLOGIE

Die Berechtigung der hier für die Darstellung der neutestamentlichen Christologie gewählten Einteilung des gesamten Stoffes dürfte sich erwiesen haben. Die christologischen Verbindungslinien sind gerade in der sukzessiven Behandlung der heilsgeschichtlich gruppierten Würdetitel sichtbar geworden, vor allem auch die zentrale heils- und offenbarungsgeschichtliche Linie. Indem wir nicht versucht haben, von außen her ein dogmatisches Schema an die Christologie des Neuen Testaments heranzutragen, andererseits aber doch die verschiedenen Titel jedesmal durch alle neutestamentlichen Bücher hindurch verfolgten, glauben wir der Sache am besten gerecht geworden zu sein. Denn das Neue Testament selber bietet nun einmal keine Synthese, sondern will gerade von *verschiedenen* Ausgangspunkten aus den Gegenstand der Offenbarung immer wieder unter einem neuen Gesichtswinkel erfassen. Aber es ist ja auf diese Weise nicht nur ein mosaikartiges Gebilde entstanden, ohne Zusammenhang und Einheit. Von jedem der verschiedenen Begriffe aus wird vielmehr ein *Gesamtverständnis* im Hinblick auf das Rätsel der Person und des Werkes Jesu angestrebt, und doch bedingen sich die so erzielten Gesamtbilder gegenseitig. Daher glauben wir der Gefahr, die sich bei einer derartigen Einteilung des Stoffes leicht einstellt: nämlich einzelne unabhängige Monographien aneinanderzureihen, entgangen zu sein. Im Gegenteil, das Verbindende mag auf diese Weise schärfer und überzeugender hervorgetreten sein.

So stellen ja auch die ersten Christen selber die Synthese der christologischen Offenbarung sozusagen *in der Analyse* der verschiedenen Begriffe dar. Sie suchen der Lösung der Frage „Wer ist Jesus?“ auf den durch eine Vielzahl von Würdetiteln bezeichneten Wegen nahezukommen.

Aus diesem Grunde empfiehlt sich für eine „Christologie des Neuen Testaments“ einerseits die *zyklische* Methode: von jedem der behandelten Begriffe aus werden die Linien zu allen Abschnitten der Heilsgeschichte gezogen, obwohl jeder zunächst nur einen dieser Abschnitte, oder gar

nur einen einzigen Punkt daraus beleuchtet. Diese zyklische Methode haben wir andererseits mit der historisch-chronologischen verbunden, indem wir innerhalb jedes Kapitels regelmäßig die religionsgeschichtlichen Beziehungen, die Verwurzelung im Judentum, ferner (soweit dies durch den Stoff nahegelegt war) die Einstellung Jesu und endlich diejenige der getrennt untersuchten urchristlichen Schriftsteller in sukzessiver Darstellung berücksichtigt haben. Die gleichzeitige Anwendung beider Methoden machte die Brücke sichtbar, die die verschiedenen christologischen Lösungen verbindet.

Wenn wir auf diesen letzten Seiten von dem Gemeinsamen, auf das wir jedesmal schon hingewiesen haben, in kurzer Zusammenfassung zu sprechen versuchen, so sei ausdrücklich vor der falschen Meinung gewarnt, als ob in diesem Schlußwort nun doch eine Synthese geboten werden solle, als ob wir auf diesen paar Seiten doch noch das ausführen wollten, was die neutestamentlichen Verfasser gerade *nicht* getan haben. In Wirklichkeit kann sich die eigentliche Synthese, wie wir sie zu sehen glauben, nur dem erschließen, der die Geduld aufbringt, jeden der christologischen Würdetitel im Neuen Testament für sich zu betrachten und zu untersuchen¹⁾. Wenn wir unter diesem Vorbehalt im folgenden doch zwei Hauptgedanken herausstellen, die sich immer wieder ergeben haben, so soll damit gleichzeitig bestätigt werden, daß auch das Prinzip, das wir für die *Gruppierung* der einzelnen Würdetitel gewählt haben — der Inkarnierte, der Wiederkehrende, der Gegenwärtige, der Präexistente — nicht etwa doch ein *von außen* herangetragenenes Schema ist, sondern tatsächlich dem innersten Wesen aller neutestamentlichen Christologie entspricht, wie es sich uns schon bei der Stoffsammlung aufgedrängt hat: dem Prinzip der Heilsgeschichte. Trotz der zyklischen Methode, und gerade durch sie — vielleicht sollten wir deshalb eher von einer Spirale sprechen — ist ja hier eine deutliche *Linie*, eine *Bewegung*, in Erscheinung getreten.

Die mit der Vielheit der christologischen Würdetitel und Lösungen gegebene Mannigfaltigkeit, die Feststellung, daß jede der zeitlich verschiedenen christologischen Funktionen zunächst Gegenstand eines *besonderen* Titels sein kann, daß erst allmählich die Verbindung zu den andern ins Blickfeld tritt und damit dann eine *heilsgeschichtliche* Perspektive entsteht, beweist, daß die Jesusfrage im Urchristentum nicht von einem fertigen Mythos, sondern von einer Reihe realer Tatsachen aus beantwortet wurde, die sich im ersten Jahrhundert unserer Zeit-

¹⁾ Ich möchte deshalb nochmals betonen, daß dieses Buch nicht in erster Linie als Nachschlagewerk über die „Christologie des Neuen Testaments“ gedacht ist. Zum Nachschlagen sollte es nur dann benutzt werden, wenn es vorher als ganzes aufmerksam durchgearbeitet worden ist.

rechnung ereignet haben, Tatsachen, welche von denen, die damals „Geschichte machten“, unbeachtet blieben und noch heute verschieden interpretiert werden können, aber deswegen nicht weniger geschichtlich sind: das Leben, Wirken und Sterben Jesu von Nazareth; das Erleben seiner Gegenwart und seines Weiterwirkens über den Tod hinaus innerhalb der Gemeinschaft seiner Jünger.

Die neutestamentliche Christologie ist im Anschluß an diese Ereignisse konzipiert worden, und die heilsgeschichtliche Sicht von Person und Werk Christi hat sich von hier aus ergeben. Sie ist nicht ein Mythos, der von außen her an ein im Grunde nicht heilsgeschichtliches „Kerygma“ herangetragen worden wäre. Die Art und Weise, wie die ersten Christen jene verschiedenen christologischen Begriffe erarbeitet haben, die wir in den vorstehenden Kapiteln nach ihrer Entwicklungsgeschichte und ihrer theologischen Bedeutung untersucht haben, beweist das Gegenteil. Mögen noch so viele Elemente aus der hellenistischen Umwelt zur Darstellung der christologischen Heilsgeschichte verwertet worden sein — und wir haben deren in der Tat eine große Anzahl festgestellt — : das Verständnis der Christologie als eines Heilsgeschehens, das sich von der Schöpfung bis hin zur endzeitlichen Neuschöpfung erstreckt und das irdische Leben Jesu zum Zentrum hat, gehört als solches nicht zu ihnen.

Wenn sich demnach aber der Prozeß dieser christologischen *Erkenntnis* im Urchristentum im Zusammenhang mit jenen als zentral betrachteten Ereignissen des ersten Jahrhunderts vollzogen hat, so können wir sagen, daß er als solcher mit in die Heilsgeschichte hineingehört.

Sind wir uns einmal darüber klar, daß die christologische Erkenntnis erst allmählich, in der Hauptsache als Folge bestimmter historischer Begebenheiten entstanden ist, dann begreifen wir besser, daß die Christologie selber auch als ein Geschehen *verstanden* worden ist.

Wir wollen daher zunächst auf Grund der in unserer Arbeit erzielten Ergebnisse eine *Entstehungsgeschichte* der christologischen Erkenntnisse der ersten Christen in groben Umrissen zu geben versuchen, bevor wir ihre gemeinsamen Wesenszüge herausheben¹).

*

Die Grundlage aller Christologie ist das *Leben Jesu*. Diese Behauptung scheint eine Binsenwahrheit zu sein, und doch muß sie nicht nur den Bestreitern der historischen Existenz Jesu gegenüber betont werden. Die Frage „Wer ist Jesus?“ ist nicht erst mit dem Ostererlebnis der

¹) Wieder betone ich vorsichtshalber, daß es sich notwendig um einen *summarischen* Überblick handeln muß; für denjenigen, der die vorangehenden Kapitel nicht gelesen hat, kann er kaum etwas bedeuten.

ersten Gemeinde aufgetaucht. Auf doppelte Weise bildet vielmehr schon das Leben Jesu den Ausgangspunkt allen christologischen Denkens: in Jesu eigenem Selbstbewußtsein und in der konkreten Ahnung, die seine Person und sein Werk in den Jüngern und im Volke wachriefen.

Jesus selbst hat vom Augenblick seiner Taufe an das Bewußtsein gehabt, Gottes Plan auszuführen, d. h. durch seinen Tod in Erfüllung der Weissagung über den „leidenden Gottesknecht“ Sündenvergebung zu wirken und dieses Ziel schon in seinem Leben durch Predigt und Krankenheilungen zeichenhaft vorwegzunehmen, das Reich Gottes als der in gewissen jüdischen Kreisen erwartete „Menschensohn“ auf den Wolken kommend in Bälde einzuleiten und auch dieses Ziel schon in seinem menschlichen Leben, in menschlicher Niedrigkeit vorwegnehmend zu verwirklichen, diese doppelte Funktion des „Gottesknechts“ und „Menschensohnes“ aber zu erfüllen in vollkommener und einzigartiger Einheit mit Gott, die er in einer kontinuierlichen und jenseits aller menschlichen Möglichkeiten liegenden Weise als sein „Sohn“ erlebte.

Die wenigen Worte, in denen er mit gewollter Diskretion über dieses sein „Selbstbewußtsein“ gesprochen hat, sind freilich für die Jünger nicht der direkte Anlaß gewesen, schon zu seinen Lebzeiten die christologische Frage zu stellen. Weder das Volk, noch die Jünger haben die mehr oder weniger verhüllten Andeutungen Jesu zunächst begriffen. Vielmehr war es einfach der Umgang mit ihm, sein Lehren und sein Tun, dessen Zeugen sie ja waren, das sie fragen ließ, was das für ein Mann sei und was sein Tun zu bedeuten habe. Das heißt aber, daß das christologische Problem sich ihnen notwendig aufdrängen *musste*, wenn anders sie Jesus nicht als geisteskrank ansahen, wie dies von seiten seiner Familie und anderer tatsächlich geschah. Die Evangelisten haben diese Ahnung im Blick auf das Problem als solches trefflich ausgedrückt, wenn sie von einem mit Furcht verbundenen „Staunen“¹⁾ und von Jesu „Vollmacht“ sprechen, um das zu umschreiben, was die Augenzeugen in Jesu Gegenwart empfanden: „*in Vollmacht* und nicht wie die Schriftgelehrten“ (Mt. 7, 29).

Die Antwort vermochten sie freilich zunächst nur in den Vorstellungskategorien der offiziellen jüdischen Erwartung des „endzeitlichen Propheten“ oder des politischen Messias Königs zu finden, die nicht Jesu eigenem „Selbstbewußtsein“ entsprachen. Nur ganz vereinzelt leuchtet bei den Jüngern eine höhere Erkenntnis auf, von der Jesus im Matthäusevangelium sagt, daß nicht „Fleisch und Blut“ sie ihnen offenbart hat.

¹⁾ Vgl. ἐκπλήσσεισθαι: Mt. 7, 28; 13, 54; 22, 33; Mk. 1, 22; 6, 2; 7, 37; 11, 18; Lk. 4, 32; 9, 43. θαμβείσθαι: Mk. 1, 27; 10, 24; 10, 32; Lk. 5, 9. ἐξίστασθαι: Mt. 12, 23; Mk. 2, 12; 5, 42; 6, 51; Lk. 2, 47; 8, 56. θαυμάζειν: Mt. 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; 22, 22; Mk. 5, 20; Lk. 4, 22; 9, 43; 11, 14. φοβείσθαι: Mt. 9, 8; 10, 31; Mk. 4, 41; 5, 15.

Außerordentliche Geschehnisse, wie etwa das in der Verklärungsgeschichte erzählte, mögen den sichtbaren Rahmen solcher direkten Offenbarungen gebildet haben. Abgesehen von diesen Spuren blieb aber das, was Jesus meinte, indem er sich „Menschensohn“ nannte, noch unverstanden.

Erst im Lichte der neuen Ereignisse des Kreuzestodes und der unmittelbar darauf erlebten Erfahrung seiner Auferstehung wurde das Jesusproblem theologisch in seiner ganzen entscheidenden Tragweite erkannt. Diese Ereignisse ließen nun jene momentanen Erkenntnisse aus der Zeit des irdischen Lebens Jesu ins helle Licht der Erkenntnis treten, und wenigstens bei einigen kam es so zum Verständnis jener andeutenden Hinweise Jesu, die zu Jesu Lebzeiten keine offenen Ohren gefunden hatten.

Wohl blieb auch jetzt, wie schon für Jesus selber, die Erwartung dessen, was er in der *Zukunft* sein sollte, Gegenstand des christologischen Interesses. Das Erscheinen des auf den Wolken kommenden danielischen „Menschensohns“ wurde nun konkret in Form einer *Rückkehr Jesu* erwartet. Ja, auch die bisher fälschlich auf Jesus angewandten Messiasvorstellungen konnten jetzt von Kreuz und Ostererfahrung her, die die Person Jesu in ganz neuem Licht erscheinen ließen, geläutert und in einem höheren Sinne wahr werden, obwohl daneben vielfach auch das von Jesus abgelehnte Messiasideal weiterlebte.

Auf jeden Fall aber mußte diese Erwartung des zweiten Kommens Jesu mit einer Erklärung seines ersten Kommens verbunden werden. Zum eigentlichen christologischen *Problem* wurde ja auch schon *in der Urgemeinde* nicht das zweite, sondern das erste Kommen, und es ist einfach falsch, wenn in den Darstellungen der neutestamentlichen Theologie immer aufs neue die Behauptung wiederholt wird, die Urgemeinde habe sich nur für den *kommenden* Menschensohn oder Messias interessiert. Als ob überhaupt kein wesentlicher Unterschied zwischen jüdischer und judenchristlicher Messiasvorstellung bestünde! Als ob das Messiasdenken der Urgemeinde von Jesu erstem Kommen, von seinem Leben und Sterben gänzlich unberührt geblieben wäre! Als ob erst in den späteren hellenistischen Gemeinden, bei Paulus, die Frage aufgetaucht wäre, was Jesu irdisches Leben und sein Tod zu bedeuten hatten! Dieser simplifizierten, unproblematischen Sicht des Denkens der Urgemeinde sollte wirklich ein Ende gesetzt werden.

In Wahrheit mußte, sobald jetzt von Parusie gesprochen wurde, die Frage nach ihrem Zusammenhang mit dem ersten Kommen Jesu und seiner Bedeutung auftauchen. Das heißt aber, daß dann in dieser Hinsicht schon hier die Christologie heilsgeschichtliche Form annahm. Christus war nicht mehr nur der Kommende, sondern auch der Gekommene; daß aber der gleiche, der in der Herrlichkeit erscheinen wird, vorher den Tod erlitten hat, mußte einen Sinn haben, den es zu ergründen galt.

So bildete sich in der Erinnerung an eine Anzahl entscheidender Jesusworte eine *Ebed-Jahwe*-Christologie heraus, die den Tod Jesu christologisch begreift. Sie scheint zumindest für Petrus, der sich zu Jesu Lebzeiten gegen den Gedanken der Notwendigkeit des Leidens und Sterbens gesträubt hatte, nach Ostern besondere Bedeutung erlangt zu haben. In anderen Kreisen, vermutlich vor allem in dem der palästinensischen „Hellenisten“ (Act. 6—8), die möglicherweise mit jüdisch-esoterischen Gruppen in Verbindung standen, und zu denen auch der Verfasser des Johannesevangeliums gehört haben könnte, wurde die Lösung eher im Anschluß an die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ gesucht. Denn gerade diese erlaubte es, sein zweites mit dem ersten Kommen zu verbinden; die mit ihr zusammenhängenden Vorstellungen waren ja nicht nur eschatologisch im Sinne von Dan. 7 ausgerichtet, sondern konnten unter Einwirkung jüdisch-orientalischer Urmensch- und Adam-spekulationen auch zur Auffassung von Jesus als dem *zweiten Adam*, dem himmlischen Menschen, dem unverfälschten „Ebenbild Gottes“ führen, zu einer Auffassung, die wir dann allerdings erst bei Paulus wirklich ausgeführt finden.

Aber alle diese Versuche wurden erst durch die eine große Erkenntnis ins rechte Licht gerückt, daß Jesus *gegenwärtig als der Herr* über seine Gemeinde, über die Welt, über das Leben jedes einzelnen herrscht. Erst die *Kyrioserfahrung* hat den eigentlichen Anstoß zur konsequent heilsgeschichtlichen Ausbildung der Christologie gegeben.

Diese neue Erkenntnis nun wurde den ersten Christen im *Gottesdienst*, vor allem in den gemeinsamen Mahlzeiten, geschenkt und in den verschiedenen Äußerungen des Zusammenlebens bestätigt. Neben Jesu irdischem Wirken und der Ostererfahrung ist dieses gottesdienstliche Erleben Jesu als des gegenwärtigen Herrn, den man nunmehr anruft („*maranatha*“) und bekennt („*Kyrios Christos*“), die Hauptwurzel der neutestamentlichen Christologie. Von hier aus konnte die heilsgeschichtliche Verknüpfung nach allen Seiten weitergeführt und ausgebaut werden. Denn die neue Offenbarung, die den ersten Christen in jenem Erleben zuteil wurde, bestand ja darin, daß dieser gegenwärtige Herr *derselbe* ist wie der auf Erden erschienene, gekreuzigte Jesus von Nazareth, und wie der einst auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn. So mußte der im Gottesdienst und im täglichen Leben der Gemeinde gewonnene Glaube an den Herrn, dem „alle Gewalt im Himmel und auf Erden“ übergeben ist, zum weiteren Nachdenken anregen.

Die Verbindung des gegenwärtigen Herrn zum irdischen Jesus wurde im Anschluß an Ps. 110, auf den sich Jesus selbst schon bezogen hatte, als „Erhöhung“ des Auferstandenen „zur Rechten Gottes“ verstanden. Die Häufigkeit, mit der man diesen Psalm zitierte, beweist, wie wichtig es

für die ersten Christen war, auf diese Weise die *Identität* des Gegenwärtigen mit dem Inkarnierten gewährleistet zu sehen. Die heilsgeschichtliche Christuslinie zeichnete sich immer deutlicher ab. Alle Theologie wurde zur Christologie. Wenn Jesus der „Kyrios“ war, dann hatte dies Einfluß auf alle anderen Würdetitel: jeder einzelne wurde nun stillschweigend oder bewußt zu der heilsgeschichtlichen Gesamtheit in Beziehung gesetzt. Daß Jesus die Aufgabe des *Ebed Jahwe* erfüllt hatte, daß er der geweisagte Messias Israels war, daß er als „Menschensohn“ gekommen ist und kommen wird — all das behielt seine Geltung, erschien jedoch nun in ganz neuem Licht.

Aber noch eine weitere Folge hatte das christologische Nachdenken über den „Herrn“, das sich in ständigem Zusammenhang mit dem Erleben seiner Gegenwart vollzog und daher als vom heiligen Geist inspiriert empfunden wurde: er, dem *alle* Gewalt übertragen war, auf den alle alttestamentlichen Stellen, die von Gott reden, Anwendung finden konnten, mußte schon *vor* seinem irdischen Leben am Werke gewesen sein. Wenn dieses Leben jetzt als die entscheidende Offenbarung des göttlichen Heilswillens aufgefaßt war, so mußte die Heilslinie sich auch nach der Seite der Vorgeschichte hin in die Präexistenz ausdehnen. Jesus wurde als der Offenbarer schlechthin erkannt: überall, wo Gott sich geoffenbart hat, da ist Christus; und in diesem Zusammenhang tauchte nun auch die Frage nach der heilsgeschichtlichen Beziehung des Inkarnierten zum Präexistenten auf. Die Erinnerung an Jesusworte über seine *einzigartige* Sohnschaft wurde wach.

Die irdische Tat Jesu als das zentrale Ereignis wurde somit zur zeitlichen *Mitte* einer Heilslinie, die nach vorwärts und nach rückwärts führt¹). Da sie die höchste Form der Selbstmitteilung Gottes darstellt, müssen alle übrigen göttlichen Offenbarungen auf sie bezogen sein; denn es kann nicht eine von der Christusoffenbarung wesensverschiedene Gottesoffenbarung geben. So nähert sich die Christologie auf mannigfachen Wegen dem, was die spätere Dogmatik — allerdings nicht immer im neutestamentlichen Sinne — die „Gottheit“ Christi nennt. Die Wege, die dahin führten, sind das „Selbstbewußtsein“ Jesu als „Gottessohn“, das Erleben des Kyrios im Gottesdienst, das Begreifen des „Logos“ im theologischen Nachdenken. Johannesevangelium, Paulusbriefe und Hebräerbrief sind trotz aller Unterschiede in ihrem letzten christologischen Verständnis gerade auch hinsichtlich dieses Aspekts nicht weit voneinander entfernt²). Andererseits aber weisen auch christologische Begriffe, bei denen man es zunächst nicht vermutet (etwa der des „Menschen-

¹) Was H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, 3. Aufl. 1959, für Lukas klar aufzeigt, gilt doch nicht erst für diesen Verfasser.

²) Vgl. W. BAUER, *Das Johannesevangelium*, 3. Aufl. 1933, S. 6.

sohns“), in die Richtung der „Gottebenbildlichkeit“ Christi und seiner Gleichgestaltigkeit (μορφή, Phil. 2, 6) mit Gott.

Dieser ganze christologische Erkenntnisprozeß ging parallel zu dem missionarischen Wirken der Urchristenheit vor sich. Er war stark gefährdet durch den Kontakt mit dem hellenistisch-synkretistischen Denken der Umwelt: man zog Linien hinüber zu diesem Denken; gewisse Begriffe, selbst mythologische Züge wurden ihm entlehnt. Der Kyriosglaube selber erhielt besonderes Relief dadurch, daß das Heidentum einen klar ausgeprägten Kyriosbegriff besaß, und daß darüber hinaus der Kaiser sich als Kyrios verehren ließ. Auch der Menschensohngedanke, der in alten Vorstellungen von einem göttlichen Urmenschen wurzelte, hatte schon in der jüdischen und heidnischen hellenistischen Welt — allerdings auf ganz andere Weise — Weiterbildungen erfahren. Spekulationen über das „Wort“ Gottes traf man überall in heidnischen Religionen und besonders in der hellenistischen Philosophie und Religionsphilosophie. All das hat auf die Ausbildung der Christologie eingewirkt. Aber daß die vorhin skizzierte *heilsgeschichtliche Schau* der Christologie als solche auch von dorthier stamme, d. h. auf einem gnostischen Mythos beruhe, mit einer solchen Behauptung versperrt man sich jeden Einblick in die tieferen Motive nicht nur der Entstehung, sondern auch des Wesens der neutestamentlichen Christologie. Wenn man mit dieser heute so beliebten Prämisse an die Texte herangeht, so wird man unweigerlich blind für die immanent *christlichen* Motive, für die Bedeutung der *urchristlichen Ereignisse* für das christologische Denken, und vor allem auch für die recht verstandene Beziehung zwischen Christologie und Religionsgeschichte. Synkretistische Elemente, auch Mythen, sind zwar in der Tat aufgenommen, aber gerade dem nicht synkretistischen, nicht hellenistischen, nicht mythologischen, sondern *heilsgeschichtlichen* Aufriß der Christologie unterworfen worden, für den charakteristisch ist, daß von Anfang an eine *wirkliche Geschichte* als sein Zentrum gilt.

Die Hauptmotive der neutestamentlichen Christologie sind schon in der Urgemeinde ausgebildet worden und vorhanden; hier wurden im Zusammenhang mit den Ereignissen, die sich nach dem Tode Jesu zuge tragen hatten, alle wichtigen christologischen Erkenntnisse gewonnen, wie alte, aus der Urgemeinde stammende Bekenntnisse und Hymnen beweisen. Freilich sind in der Hauptsache erst in den Paulusbriefen, im Johannesevangelium, im Hebräerbrief — also in Schriften, die im Kontakt mit der *hellenistischen* Umwelt entstanden sind — die verschiedenen christologischen Lösungen im einzelnen entwickelt und vertieft worden. Man sollte jedoch dabei nicht vergessen, daß der Hellenismus ja nicht erst außerhalb Palästinas, sondern auf dem Wege über das Judentum bereits auf palästinischem Boden in der Urgemeinde wirksam war. Die

neuentdeckten jüdischen Texte von Qumran, die einerseits deutlich synkretistischen Einfluß verraten, andererseits starke Berührungen mit neutestamentlichem Gedankengut aufweisen, zeigen uns, wie bestimmte Gruppen des palästinensischen Urchristentums — wir können etwa an die „Hellenisten“ der Apostelgeschichte denken — mit hellenistischem Denken von Anfang an in Berührung stehen konnten. Daß das Johannes-evangelium in diesen Umkreis gehört, wird mehr und mehr anerkannt.

Dann muß aber auch mit dem starren Schema: judaistische Urgemeinde — hellenistisches Christentum, überhaupt gebrochen werden. Es ist nicht möglich, eine Theologie der hellenistischen Gemeinde so scharf von derjenigen der Urgemeinde zu scheiden, wie dies meist zu geschehen pflegt. Nicht nur fehlen uns die Texte, die eine genaue Abgrenzung erlauben würden, sondern vor allem ist inzwischen erwiesen, daß der schroffe Gegensatz als solcher gar nicht existiert. Dies muß nun aber auch für die Christologie berücksichtigt werden, womit natürlich keineswegs bestritten werden soll, daß in der heidnischen Umgebung die Einwirkung hellenistischer Begriffe viel stärker gewesen ist als in der palästinensischen Urgemeinde.

Wohl sprechen auch wir von einem Entstehungsprozeß der christologischen Erkenntnis. Aber das Wesentliche an diesem Prozeß ist nicht der Übergang von der Urgemeinde zur heidenchristlichen Missionsgemeinde, so wichtig er für die Ausbildung der verschiedenen christologischen Elemente auch gewesen sein mag. Wesentlich für die Gewinnung der christologischen Erkenntnisse überhaupt sind vielmehr die folgenden Etappen: Jesu Leben und Sterben, seine eigenen Anspielungen auf sein Selbstbewußtsein; die Ostererfahrung der Jünger; das Erleben der Gegenwart des *Herrn*; das im Bewußtsein der Leitung durch den heiligen Geist vollzogene *Nachdenken* über die heilsgeschichtlichen Beziehungen der zeitlich getrennten Christusfunktionen, die unter dem Gesichtspunkt der *Offenbarung* bis zur Schöpfung zurückgeführt werden.

Diese Entwicklung selbst ist also an die zentralen Tatsachen des Christusgeschehens gebunden und kann in dieser Hinsicht ihrerseits als zum Offenbarungsgeschehen gehörig betrachtet werden.

*

Wenn wir nun noch versuchen, die gemeinsamen Wesenszüge der neutestamentlichen Christologie herauszustellen, so ist hier in erster Linie gerade diese *heilsgeschichtliche Schau* zu nennen. Wohl ist sie nicht für alle christologischen Begriffe gleichmäßig durchgeführt. Oft ist es nur die eine der christologischen Funktionen, die nach allen Seiten hin beleuchtet wird, oder die Linie zu den anderen wird nur ein Stück weit

ausgezogen. Aber stets befinden sich doch auch gleichzeitig — abgesehen vom Begriff des endzeitlichen Propheten — die übrigen Funktionen mit im Blickfeld. Dabei steht immer die unausgesprochene Voraussetzung im Hintergrund, daß die entscheidende zeitliche Mitte allen Christusgeschehens in Jesu Inkarnation, in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen liegt. Welches auch die besondere Funktion sein mag, die jeweils ins Auge gefaßt wird, stets erscheint die Identität des Präexistenten, des Gegenwärtigen oder des Kommenden mit Jesus von Nazareth nur dann gewährleistet, wenn wirklich im Fleischgewordenen das Zentrum aller Offenbarung erkannt wird. Ohne diese Bezogenheit wäre einem Ableiten in Doketismus und Synkretismus Tür und Tor geöffnet, würde Jesus zum philosophisch-religiösen Prinzip, sein historisches Leben zum mythologischen Gewand.

Darum ist der *Doketismus*, d. h. diejenige christologische Lösung, für die das geschichtliche Werk Jesu als solches *nicht* das Zentrum aller Offenbarung Gottes bildet, schon im Neuen Testament als *die* christologische Grundhäresie gekennzeichnet. Wer nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, der gehört zum Antichristen (1. Joh. 4, 2ff.). Sobald das Zentrum der Offenbarung nicht mehr der im Fleisch Erschienenene ist, befinden wir uns nicht mehr auf dem Boden der neutestamentlichen Christologie. Die heilsgeschichtliche Verknüpfung fehlt im Neuen Testament schlechterdings an keiner Stelle, auch dort nicht, wo wir uns scheinbar im Bereich spekulativen Denkens befinden, wie im Johannesprolog. Alles, was hier über den Uranfang gesagt ist, steht ja von vornherein unter der Perspektive der entscheidenden Aussage: „Und das Wort ward Fleisch und zeltete unter uns“ (Joh. 1, 14). Wo dieses zeitliche Ereignis als Mitte des Christusgeschehens stehen bleibt, da darf dann auch vom Präexistenten, von seiner Beziehung zu Gott, und andererseits vom unsichtbar gegenwärtigen „Herrn“ gesprochen werden, ohne daß gleich Gefahr bestünde, in synkretistisch-agnostische Spekulation zu verfallen. Andererseits *muß* jene Verbindung zum Präexistenten, zum „Kyrios“, zu Gott hergestellt werden, denn alle übrige Offenbarung Gottes muß ja mit der entscheidenden Mitte in Zusammenhang stehen.

Diese heilsgeschichtliche Sicht der Christologie, die uns von der Schöpfung über die Versöhnung im Kreuz und über die unsichtbar gegenwärtige Herrschaft Christi bis hin zur noch ausstehenden Vollendung in der neuen Schöpfung führt, ist durch zwei wesentliche Aspekte bestimmt, die wir bei der Untersuchung der verschiedenen Lösungen des Christusproblems immer wieder angetroffen haben: einerseits durch das Prinzip der *Stellvertretung*, nach dem sich dieses ganze Geschehen vollzieht, andererseits durch den Gedanken der *Selbstmitteilung Gottes*, die die

verschiedenen Phasen des Geschehens miteinander verbindet, so daß unter dem gemeinsamen Gesichtswinkel der Offenbarung Christus als der Schöpfungsmittler auf eine Stufe mit dem gekreuzigten Jesus von Nazareth gestellt werden kann.

Daß das Prinzip der *Stellvertretung* die Bewegung der Heilsgeschichte bestimmt, habe ich in „Christus und die Zeit“ ausführlich dargelegt. Der Weg geht zunächst von der Vielheit in progressiver Reduktion zum Einen, und von diesem Einen, der die Mitte darstellt, zurück zur Vielheit: von der Schöpfung zur Menschheit, von der Menschheit zu Israel, von Israel zum „Rest“, vom „Rest“ zum Inkarnierten; und nun von Inkarnierten zu den Aposteln, von den Aposteln zur Kirche, von der Kirche zur Welt und zur neuen Schöpfung. Aber der Eine, der sich in der Mitte der Zeit inkarniert, ist auch vorher und nachher stellvertretend am Werk. So haben wir in den entscheidenden christologischen Würdetiteln stets den Gedanken der Stellvertretung enthalten gefunden: im leidenden Gottesknecht, im Hohenpriester, im Menschensohn, im Gottessohn — jedesmal freilich unter einem besonderen Gesichtswinkel.

Der zweite vorhin genannte Hauptgedanke, den wir in unserm summarischen Rückblick hervorheben wollen, Christus als die *Selbstmitteilung Gottes*, charakterisiert besonders die christologischen Lösungen, die wir in den letzten Kapiteln untersucht haben (Logos, Gottessohn, Gott). Aber er ist durchaus nicht auf diese beschränkt, sondern liegt letzten Endes allen christologischen Begriffen zugrunde: zunächst denen, die, wie der des *Ebed Jahwe* und z. T. der des Menschensohns, das *irdische* Werk Jesu erklären. Denn im Leben des Inkarnierten ist Gottes Offenbarung gleichsam „handgreiflich“ geworden: wir haben seine Doxa, die ja die Doxa Gottes selber ist, *geschaut* (Joh. 1, 14); mit allen menschlichen Sinnen konnte sie erfaßt werden (1. Joh. 1, 1 ff.). Wenn dieses menschliche Leben, wenn der Sühnetod Jesu, wenn jene Ereignisse, die sich historisch-chronologisch datieren lassen, die Offenbarung Gottes als sein *entscheidendes* Handeln darstellen, dann ist gerade auch mit diesem Offenbarungsbegriff die Notwendigkeit einer *heilsgeschichtlichen Christologie* gegeben; dann muß nach beiden Seiten hin *alle* Offenbarung Gottes auf diese Christusmitte bezogen werden, auf diesen irdischen Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten und Auferstandenen.

Das Johannesevangelium, Paulus und der Hebräerbrief führen dieses Denken über die Offenbarung konsequent zu Ende: Jesus Christus ist *Gott, insofern er sich offenbart*. Das Johannesevangelium zieht diese letzte christologische Folgerung, indem es Jesus mit dem *Offenbarungswort* identifiziert, durch welches Gott sich schon in der Schöpfung mitgeteilt hat und in allem weiteren Heilsgeschehen mitteilt; Paulus, indem er Jesus als den „Kyrios“ ansieht, der das All beherrscht; der Hebräer-

brief, indem er Jesus Christus den Namen „Gott“ gibt. Die ersten Christen kennen keinen Offenbarungsdualismus zwischen Schöpfung und Erlösung.

Daß Jesus Christus als der Offenbarer schlechthin betrachtet wird, dieser Glaube impliziert freilich auch eine Aussage über seine *Person*, nicht nur über sein *Werk*, aber doch so, daß *nur im Zusammenhang mit dem Werk* von der Person gesprochen werden kann. Der vielzitierte Satz MELANCHTHONs, daß „*Christum cognoscere*“ gleichbedeutend sei mit „*beneficia eius cognoscere*“, darf sicher nicht bloß dahingehend verstanden werden, als betreffe die neutestamentliche Christologie nicht auch Jesu *Person*. Er ist vielmehr gleichzeitig auch umgekehrt zu hören: im Werk muß auch die Person, d. h. ihre einzigartige Beziehung zu Gott erkannt werden. Wenn auf dem Gipfelpunkt christologischen Denkens im Neuen Testament Jesus Christus *Gott* ist, *insofern er sich offenbart*, dann kann einfach über die Person nicht abgesehen vom Werk, aber auch nicht über das Werk abgesehen von der Person gesprochen werden. Von Anfang an — auch dort, wo die letzten Konsequenzen gedanklich noch nicht gezogen sind — zeigt denn auch alle Christologie *beide* Aspekte, und Jesus selbst hat das Bewußtsein, als Menschensohn das Leiden des Gottesknechts auf sich zu nehmen und gerade darin in einzigartiger Weise als *der* Sohn Gottes eins zu sein mit dem Vater.

Weil die ersten Christen in Jesus Christus die *Heilsoffenbarung Gottes* sehen, kann er für sie *diesem seinem Wesen gemäß* immer nur in seinem Werk erkannt werden, und zwar vom Zentrum, von dem im Fleisch vollbrachten Werk aus. Darum ist alles bloße Spekulieren über seine *Naturen* im Lichte des neutestamentlichen Zeugnisses ein Unding. Es gibt nur funktionelle Christologie.

Alle Christologie ist demnach Heilsgeschichte, und alle Heilsgeschichte Christologie. Daher die streng christozentrische Ausrichtung der ältesten Glaubensbekenntnisse, die noch keine Unterscheidung zwischen Gott als dem Schöpfer und Christus als dem Erlöser kennen, da ja Schöpfung und Erlösung als Selbstmitteilung Gottes an die Welt zusammengehören. Sobald der Begriff der Offenbarung vom menschlichen Werk Jesu ausgehend zu Ende gedacht wird, sind Schöpfung und Erlösung nicht getrennt. Der Sühnetod Christi hat *kosmische* Folgen (Kol. 1, 20; Mt. 27, 51), und auch der gegenwärtige Kyrios Christos offenbart sich ja nicht nur als Herr der Gemeinde, sondern auch als Herr des Kosmos. Deshalb kann es im Hinblick auf die Offenbarung nur *einen* Logos, nur *einen* Kyrios, nur *einen* Gott geben. Die Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn wird freilich im Neuen Testament auch dort festgehalten, wo diese letzten Linien ausgezogen sind. Aber es ist nicht die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Erlöser, sondern zwischen dem

Ursprung und Ziel einerseits (ἐξ und εἰς, 1. Kor. 8, 6) und dem Mittler andererseits (διὰ, 1. Kor. 8, 6); zwischen Gott und seinem Wort, das als solches er selber ist, und doch auch wieder nicht er selber, sondern „bei ihm“ (Joh. 1, 1); oder, wie wir oben gesagt haben, zwischen Gott, wie er unabhängig von der uns zugewandten Heilsoffenbarung existiert, und Gott, wie er sich der Welt offenbart. Nur in der Zeit des Offenbarungsgeschehens, d. h. in der Zeit, die mit der Weltschöpfung beginnt und fort dauert bis zum Ende, oder vielmehr noch hineinragt in die Zeit *nach* dem Endgeschehen, hat es einen Sinn, den Vater vom Sohne zu unterscheiden. Wo keine Offenbarung ist, da wird das Reden vom Offenbarungswort Gottes, von seinem *Logos*, gegenstandslos. Die Schriften der ersten Christen sprechen freilich *nur* von dem sich offenbarenden, dem der Welt zugewandten Gott, von dem Geschehen, das zwischen dem „Anfang“ von Joh. 1, 1 und dem „Alles-in-Allem-Sein“ von 1. Kor. 15, 28 liegt, zwischen dem Punkt also, da das Wort als Schöpfungswort von Gott her zu ergehen begann, und dem Punkt, wo der Sohn, dem der Vater alles unterworfen hat, sich selbst dem Vater unterwerfen wird, nachdem ihm alles unterworfen ist.

Wie das Sein Gottes jenseits des Offenbarungsgeschehens zu denken ist, ob es wirklich nur ein Sein im philosophischen Sinne ist, darüber kann und will das Neue Testament keine Auskunft geben¹⁾. Es will vielmehr von dem großen Offenbarungsgeschehen Gottes in Christus berichten. Jene scheuen Andeutungen eines Jenseits der Offenbarung am Rande des neutestamentlichen Zeugnisses dienen lediglich dazu, auf die Unterscheidung und zugleich Einheit zwischen Vater und Sohn hinzuweisen und uns daran zu erinnern, daß alle Christologie *Heilsgeschichte* ist.

*

Kann die Wahrheit dieser den ersten Christen zuteil gewordenen Offenbarung dem späteren Menschen sichtbar und greifbar andemonstriert werden? Kann logisch bewiesen werden, daß die Mitte aller göttlichen Offenbarung in Jesu irdischem Leben und Sterben liegt, und daß in diesem Lichte alle Offenbarung als ein Heilsgeschehen anzusehen ist, das vor der Inkarnation begonnen hat und weiterwirkt bis ans Ende? Es gibt auch heute keine andere „Methode“ christologischen Erkennens als die vom Johannesevangelium, Kap. 5—8, angegebene. Denn es war für den damaligen Menschen genauso schwer wie für uns heute, an dieses

¹⁾ Die Kritik, die an meiner Darstellung des neutestamentlichen Zeitverständnisses („Christus und die Zeit“) geübt worden ist, hat diesen Tatbestand fast durchweg verkannt.

„Skandalon“ der Juden, an diese „Torheit“ der gebildeten Griechen zu glauben. Immer wieder muß dies betont werden, daß die Schwierigkeit, daran zu glauben, nicht an dem überholten „mythologischen Weltbild“ der Bibel hängt, und daß der technische Fortschritt unserer Zeit mit Elektrizität, Radio und Atombombe den Glauben an Jesus als Zentrum des göttlichen Heilsgeschehens um keinen Deut schwerer gemacht hat, als er schon für den antiken Menschen war. Denn das „Skandalon“, die „Torheit“ liegt ja darin, daß geschichtlich datierbare Ereignisse — „unter Pontius Pilatus“ — das Zentrum der Offenbarung Gottes schlechthin darstellen und mit all seinen Offenbarungen zusammenhängen sollen. Das war für den damaligen Menschen ebenso schwer anzunehmen wie für den heutigen.

Wir haben gesehen, wie die ersten Christen auf einem dreifachen Wege zu dieser Erkenntnis gelangt sind: durch die Entgegennahme des Zeugnisses, das im *Leben Jesu* mit dem Karfreitags- und Ostergeschehen beschlossen ist; durch die gewaltige gottesdienstliche und persönliche Erfahrung der *Gegenwart* des mit dem fleischgewordenen Jesus identischen Kyrios als des „Herrn“ der Kirche, der Welt und des Lebens jedes einzelnen; durch das im Glauben an den gegenwärtigen Herrn und an den gekreuzigten Menschensohn vollzogene *Nachdenken* über die Beziehung dieses Jesus Christus zu aller übrigen Offenbarung Gottes. Dies sind die Quellen der christologischen Überzeugung des Urchristentums. Für den heutigen Menschen gibt es keine anderen. Alle drei aber sind in gegenseitig sich befruchtender Wechselwirkung zur Beantwortung der Frage nach Jesus unerläßlich.

INDEX AUCTORUM

(Die Seite, auf der ein Werk erstmals zitiert wird, ist durch Kursivdruck
markiert.)

- Aall, A. *257*, 263
 Albright, W. F. 189
 Allegro, J. M. 15
 Allo, E. B. 247
 Alt, A. 279
 Andrae, T. 49
 Anrich, G. *247*, 248
- Baldensperger, W. *27*, 140
 Ball, C. J. *70*, 71
 Bardtke, H. 18, 19
 Bardy, G. 84
 Barrett, C. K. *65*, *71*, 304, 317
 Barth, K. *4*, *172*, 173, *197*, 319, 320
 Baudissin, W. v. *205*, 206
 Bauer, W. *119*, *129*, *256*, 260, 263,
 278, 290, 304, 317, 331
 Bauernfeind, O. 285
 Baumgartner, W. 18, 26
 Bell, G. K. A. 6
 Bentzen, A. *16*, 21, 53, *114*
 Bernard, J. H. 191
 Bieneck, J. *280*, 283f., 286f., 290, 292
 Bietenhard, H. *137*, 233
 Billerbeck, P. *16*, 21, 22, 33, 64, 70,
 83, 84, 171, 262, 263, 264
 Black M. 159
 Boismard, M. E. *17*, *256*, 273
 Bonnard, P. 179
 Bonner, C. 280
 Bornhäuser, K. 129
 Bornkamm, G. *8*, *36*, 38, 148
 Bousset, W. *140*, *144*, 148, 200, 202,
 208, 211ff., 247, 248, 277, 280, 284,
 288
 Braun, F. M. *26*, *189*, *304*
 Braun, H. 18
 Bréhier, E. 263
- Brownlee, W. H. *19*, *56*
 Buber, M. 56
 Bultmann, R. *8*, *25*, *38*, *46*, 59, *61*,
 64, *69*, 70, 72, 83, 87, 126, 133,
 148, 154, 157, 159, 161, 165, 208,
 211, 219ff., 239, 248, 251, 252, 257,
 253f., 261, 262, *263*, 264, 268, 270,
 271, 272, 273, 277, 278, 280, 281,
 282, 283, 288, 291, 292, 299, 304,
 305, 306, 316f., 318
 Burchard, Ch. 18
 Buri, F. *46*, 47
 Burney, C. F. *70*, 71, 263, 304, 317
 Burrows, M. *18*, *19*, 56
- Cerfaux, L. *67*, *203*, *205*, 206, *213*,
 224, 290
 Charles, R. H. *18*, *142*, *193*
 Chytraeus 105f.
 Clarkson, E. 105
 Conrady, L. 303
 Conzelmann, H. *229*, 244, *247*, 250,
 322, 331
 Cremer, H. *266*, 317, 321
 Cullmann, O. *2*, *4*, *9*, *17*, *18*, *19*, *24*,
 27, 31, *37*, 38, 41, *46*, *50f.*, 54, *57*,
 65, 66, 69, 70, 73, 76, *95*, 96, 99,
 122, 124, 125, 130, 148, *158*, 160,
 168, *169*, 189, *190*, 194, 204, 214,
 227, *229*, 232, 235, 236, 238, *241*,
 287, 290, 291, 293, 297, 298, 299,
 301, *307*, 308, 309
 Cumont, F. 202
- Dalman, G. *58*, 64, *130*, 140, 207, 280
 Davies, W. D. 55
 Debrunner, A. 261
 Deißmann, A. *6*, *203*, 204, 247, 278

- Delling, G. 291
 Dibelius, Fr. 31
 Dibelius, M. 247, 250, 294, 322
 Diels, H. 257
 Dinkler, E. 143
 Dittenberger, W. 203
 Dix, G. H. 55
 Dobschütz, E. v. 211
 Dodd, C. H. 6, 71, 144, 256, 257, 260, 263, 266, 269, 278, 280, 287, 304, 305
 Dölger, F. J. 248, 252, 298
 Driver 54
 Dupont, G. 140
 Dupont, J. 266, 273
 Dupont-Sommer, A. 18, 19, 20, 56, 85
 Dürr, L. 262
- Ebeling, H. J. 61, 125
 Eißfeldt, O. 18, 53, 114
 Elliger, K. 19, 85
 Engnell, I. 16, 21, 52, 54
 Euler, K. F. 54
- Fascher, E. 12
 Festugière, A. J. 259, 260
 Fiebig, P. 140
 Flemington, W. F. 13
 Fohrer, G. 13
 Förster, W. 201, 202, 203, 204ff., 213f., 224, 229, 239, 242
 Fridrichsen, A. 156, 182
 Friedländer, M. 84, 85
 Friedrich, G. 104, 292
 Fuchs, E. 7
- Gadd, C. J. 277
 Gall, A. v. 110, 140
 Gaster, Th. H. 19
 Ginzberg, L. 19
 Goguel, M. 26, 129
 Grässer E. 46
 Greßmann, H. 15, 114, 141, 248
 Grether, O. 205, 261
 Grundmann, W. 277, 282, 288, 300
- Haenchen, E. 144, 322
 Hamp, V. 262
 Harlé, P. A. 71
 Harnack, A. v. 8, 50, 65, 96, 248, 255, 291, 294
 Harris, J. R. 263, 270
- Hase, K. v. 293
 Hegermann, H. 57, 58
 Heitmüller, W. 209
 Henning, W. 145
 Henry, P. 182, 185
 Hepding, H. 144
 Héring, J. 25, 55, 76, 95, 96, 110, 114, 119, 126, 137, 171, 172, 175, 179, 180, 184, 192
 Herrmann, L. 17
 Hertzberg, H. W. 84
 Hirschberg, W. 49
 Hommel, E. 215
 Horovitz, J. 49
 Humbert, P. 57
 Huntreß, E. 280
- Jackson, F. J. Foakes 112, 115, 168
 Jenni, E. 114
 Jeremias, J. 15, 16, 21, 22, 51, 55, 56, 57, 58, 61, 65, 70, 72, 84, 85, 146
 Jerome, F. J. 84
 Johnson, A. R. 53
 Johnson, S. E. 18
 Jonas, H. 259
 Jung, C. G. 145
- Käsemann, E. 7, 84, 98, 179f., 255, 270
 Kattenbusch, F. 159, 203
 Kern, O. 259
 Kittel, G. 57, 158, 261
 Kleinknecht, H. 261
 Klostermann, E. 37, 61
 Kögel, J. 92, 266, 317, 321
 Köhler, L. 248
 Kraeling, C. H. 141
 Kroll, J. 259
 Kümmel, W. G. 46, 47, 61, 62, 64, 66, 67, 162, 241, 287, 295, 296
 Küppers, W. 114
 Kuhn, G. 129
 Kuhn, K. G. 18, 22, 85, 117, 189, 215
- Lagrange, J. 62, 142, 292, 321
 Lake, K. 112, 115, 168
 Leenhardt, F. J. 63
 Leisegang, H. 257
 Lerch, D. 299
 Leuba, J. L. 136

- Lichtenstein, E. 32, 76
 Lidzbarski, M. 25, 26, 260, 309
 Lietzmann, H. 25, 140, 152, 154f.,
 216f., 247
 Ljungmann, H. 66
 Lohmeyer, E. 6, 16, 32, 35, 50, 52,
 54, 60, 61, 65, 76, 118, 168, 179,
 184, 186, 194, 221, 222, 247, 278,
 291, 301
 Lohse, E. 57, 63, 64
 Loisy, A. 65, 304
 Lütgert, W. 305
 Lüthi, K. 124
 Luther, M. 31
- Machen, J. G. 302, 303
 Manson, T. W. 7, 51, 156, 157, 159,
 161, 294
 Manson, W. 112, 144, 158, 164, 166
 Mariana 17
 Mariès, L. 107
 Masson, Ch. 180
 Maurer, Chr. 51, 65, 68f., 74, 264
 Melanchthon, Ph. 336
 Merx, A. 17, 119
 Messel, N. 142, 159
 Metzinger, A. 18
 Meyer, E. 132, 248, 291
 Meyer, R. 13
 Michaelis, W. 62, 142, 280
 Michel, O. 84, 92, 96, 130, 184, 193,
 299, 321
 Milik, J. T. 107
 Moe, O. 105
 Morgenthaler, R. 235
 Moule, C. F. D. 161
 Mowinckel, S. 114, 120
 Munck, J. 16f., 37
 Murrelstein, B. 146, 149
- Neubauer 54
 Nikolainen, A. T. 62
 Nock, A. D. 259
 North, C. R. 53
 Nyberg, H. S. 16
- Odeberg, H. 146, 189
 Otto, R. 141, 142, 143, 247
- Percy, E. 125f., 159, 160, 165
 Peterson, E. 25, 215
- Philonenko, M. 56
 Pohlenz, M. 258
 Preisker, H. 318
 Preiß, Th. 106, 156, 157, 160, 161f.,
 163, 166, 188
 Procksch, O. 261, 268
 Prümm, K. 203, 247, 258, 260
 Puech, H. Ch. 26, 145
- Quell, G. 205, 261
- Rabin, Ch. 18
 Rad, G. von 16, 53, 77, 279
 Rawlinson, A. E. J. 112, 134, 157, 219
 Rehm, B. 38
 Reicke, B. 230
 Reitzenstein, R. 144, 192, 259, 270
 Rengstorff, K. H. 201, 247, 248
 Resch, A. 303
 Riesenfeld, H. 16, 21, 56, 291
 Riisi, M. 92, 95, 96
 Robinson, J. A. T. 67, 161
 Robinson, J. M. 120, 123
 Robinson, W. 13, 53
 Roscher, W. H. 202
 Rost, L. 18
 Rowley, H. H. 12, 50, 53, 55, 83
 Rudolph, W. 49
- Sahlin, H. 269
 Sanders, J. A. 56f.
 Schaeder, H. H. 144, 192, 259, 270,
 274
 Schechter, S. 17, 20
 Schille, G. 89
 Schlatter, A. 61, 70, 207, 284, 294
 Schleiermacher, D. F. 197
 Schlier, H. 26, 264
 Schmidt, H. 83
 Schnackenburg, R. 270
 Schneemelcher, W. 302
 Schniewind, J. 61, 294
 Schoeps, H. J. 15, 21, 38, 49, 131, 148
 Schrenk, G. 261, 290
 Schulz, S. 190
 Schweitzer, A. 46, 47, 137, 294
 Schweizer, E. 56, 62, 63, 70, 72, 159
 Seidelin, P. 57f., 61
 Sellin, H. 16
 Sevenster, G. 7
 Simon, M. 83

- Sjöberg, E. 141, 142, 143, 146
 Spicq, C. 84, 91, 96, 105, 106, 263
 Spitta, F. 134
 Staerk, W. 18, 20, 247
 Stamm, J. J. 197
 Stauffer, E. 85, 117, 126, 130, 244
 Steindorff 16, 21
 Stork, H. 84
 Stuiber, A. 135

 Taylor, V. 69, 76, 118, 126, 135, 159,
 245, 294, 311
 Teicher, J. L. 19
 Tödt, H. E. 159
 Tondriau, J. 203
 Trench 201
 Trever, J. C. 19

 Usener, H. 277

 Vaux, R. de 18
 Vermès, G. 18
 Vielhauer, Ph. 24

 Violet, B. 280
 Volz, P. 14, 15, 16, 114

 Wagner, W. 247
 Waitz, H. 38
 Weiser, A. 83
 Weiß, J. 130
 Wellhausen, J. 140, 157, 291
 Wendland, P. 203, 247, 248, 277
 Wendt, H. H. 191
 Wensinck, A. J. 49
 Werner, M. 142
 Wetter, G. P. 277
 Wettstein, J. J. 320
 Williger 202
 Windisch, H. 90, 92, 94, 96, 318
 Wobbermin, G. 247, 248
 Wolff, H. W. 51, 55, 63, 64, 72, 77
 Wolfson, H. A. 263
 Wrede, W. 125, 285, 288, 289, 301
 Wuttke, G. 84

 Zahn, Th. 131, 284
 Zimmerli, W. 53

INDEX LOCORUM

Altes Testament

Genesis		1. Samuel	
1	261f., 268, 269	9, 16	114
1, 1	256	10, 19	246
26	178, 180, 181	24, 7	114
27	151f., 173	2. Samuel	
2	152	7, 12ff.	114
2, 7	151f., 173	14	114, 279
3	152	28	316
3, 5	182	1. Könige	
6	148	18, 39	316
6, 2	280	19, 16	114
14, 13ff.	82f.	2. Könige	
18ff.	82, 88, 89f.	13, 5	246
19	83	Nehemia	
22	56, 299	9, 27	246
28, 12	191	13, 1	322
Exodus		Hiob	
4, 22f.	297	1, 6	280
12	71	2, 1	280
12, 46	71	38, 7	280
19, 5	322	Psalmen	
28, 41	114	2	115, 277, 280
29, 9ff.	92	2, 7	65, 279, 287, 311
Leviticus		8, 5	139, 193
4, 5	92	24, 5	246
Numeri		26, 1	246
9, 12	71	29, 1	280
Deuteronomium		33, 6	262
7, 6	322	34, 3	246
8, 3	166	42, 7f.	66
14, 2	322	45, 7f.	242, 312
18, 15	15f., 36, 39	61, 3.7	246
15ff.	17	64, 6	246
32, 15	246	66, 20	321
Richter		69, 2f.	66
3, 9.15	246	14f.	66

72	115	10	80
74, 9	14	11	72, 77
78, 9	246	12	63, 80, 90
80, 18	139	55, 10f.	262
82, 6	279	60, 16	246
89, 4	115	62, 11	246
7	280	63, 8	246
27	279	16	279
102, 26ff.	242, 312, 319	Jeremia	
107, 20	262	3, 22	279
110	87f., 105, 106, 128, 132f., 161, 163, 188, 209, 229f., 235, 330	14, 8	246
		30, 8f.	115
110, 4	82ff., 90, 101	31	64
147, 15	262	31, 20	279
		38, 17	316
Sprüche		Hesekiel	
1, 28ff.	263	2, 1	139
8, 22ff.	263	28, 2ff.	309
Jesaja		37, 21ff.	115
1, 2	279	Daniel	
9, 6	318	2, 47	207
12, 2	246	3, 19	180
17, 10	246	25.28	280
19, 20	246	5, 23	207
30, 1	279	6	309
40, 3	266	7	87, 145, 330
42, 1	65, 66, 72, 290	7, 13	159, 163, 170, 177, 193, 276
1ff.	51, 68	13f.	140ff.
6	63	15ff.	141, 177
43, 2	66	10, 5ff.	315
3.11	246	Hosea	
44, 23	242	11, 1	279
45, 1	114	Joel	
11	279	3, 1ff.	13
15.21	246	Micha	
49, 1ff.	51	7, 7	246
3	53	Habakuk	
6	16	3, 18	246
8	63	Sacharja	
50, 4ff.	51	9, 9f.	115
52, 13	72, 77, 80	13, 9	316
53	51ff.	Maleachi	
53, 1	72	1, 6	279
1ff.	78	3, 23	16
4	68, 75		
5	64		
6	75		
7	70f.		
8	60		

Außerkanonische Schriften

1. Makkabäer		83ff.	147f.
4, 30	246	90, 31	16
44ff.	14	105, 2	280
14, 41	14		
		Slav. Henoch	
2. Makkabäer		30, 11ff.	146, 149
15, 13ff.	17	Himmelfahrt Moses'	
Judith		9, 1ff.	20
9, 11	246	4. Esra	
		6, 58	306
Baruch		7, 26ff.	116
4, 22	246	28	146
		28f.	280
Jesus Sirach		11ff.	116, 145
1, 1ff.	263	13	141f., 248
4, 10	279	13, 32	146, 280
24, 1ff.7	263	37.52	280
48, 10	21	14, 9	280
10f.	16		
51, 1	246	Baruch-Apokalypse	
		13, 1ff.	16
Weisheit Salomos		29f.	116
2, 13ff.	65	40	116
7, 26	263	72ff.	116
16, 7	246		
18, 15	262	Testamente der 12 Patriarchen	
		Rub. 6, 7ff.	85
Psalmen Salomos		Sim. 7, 2	85
13, 9	279	Levi 8, 11ff.	85
17f.	115f.	15	20
17, 21ff.	115f.	16	20
27	279	18	85
18, 4	279, 306	Benj. 3, 8	55
4. Makkabäer		Leben Adams und Evas	
6, 29	90	12ff.	146, 149
Sibyllinen		Qumran-Texte	
5, 256ff.	15	1QpHab II, 1f.	19
		8ff.	19, 85
Äthiop. Henoch		VII, 1f.5	19
37ff.	142f., 146	IX, 1ff.	19
48, 2ff.	142, 153	X, 9	19
10	143	1QSa 2, 12ff.	85
52, 4	143	1QS 4, 23	143
62, 7	153	9, 11	20, 22, 85, 117
70, 1	153	11, 11	264

Neues Testament

Matthäus		17	284, 285, 292, 294, 297, 306
1f.	302	17ff.	286f.
1, 1ff.	129f., 302	18	234
16	302	17, 10ff.	23
21	249, 252	12	21, 35
2, 2	227	18, 18ff.	163
3, 15	66	20	217
4, 3ff.	283, 285, 291ff.	19, 17	93
8f.	123	28	234
17	43	21, 9	134
6, 9	296	10f.	34
7, 11	167	15	134
21	207, 209, 210	20	328
28.29	328	37	292
8, 16f.	68	46	29f.
20	157, 166	22, 22.33	328
27	328	44	230
9, 8	328	23, 37	30
27	134	24, 27	159
33	328	37ff.	159
10, 17ff.	226f.	25, 31ff.	161f.
31	328	26, 25	119
35ff.	165	28	63f.
11, 1ff.	24f.	63	286
3	25, 35	64	119f., 230
4ff.	162, 165	68	21
5	46	27, 11.29	227
8ff.	22f.	37	227
11	23, 31	42	228
14	35	43	285
18f.	32	28, 18	228
19	166	19	234
25ff.	294	19f.	292
27	284, 287, 292ff., 306		
12, 6	86		
17	65	Markus	
18ff.	51, 68	1, 1	255, 285, 301
23	134, 328	7	25
28	45, 162	11	65ff., 283
31f.	156f.	12f.	123
39f.	61f.	22	328
41f.	65	24	292
13, 54	328	27	328
14, 33	283f.	35	289
15, 22	134	2, 2	267
31	328	7	289
16, 14	17	7ff.	309
16	280, 284, 286, 298	10	163
16ff.	292		

12	328	32	292, 295
18ff.	60f.	14, 8	62
19f.	165	24	63f.
27f.	155f.	55ff.	65
3, 11	284, 285, 298	58	86
28	157	61	280, 283, 285, 286
31ff.	133f., 296	61f.	118ff., 165
33	87	62	87f., 128, 163, 188, 230
4, 14ff.	267	15, 2	227
41	328	2ff.	118, 121f.
5, 7	284, 285, 298	9.12	227
15	328	18.26	227
20	328	29ff.	283
41	220	32	228
42	328	34	220, 291
6, 2	328	39	284, 301
4	30	16, 19	230
14ff.	30ff.		
15	33f.	Lukas	
51	328	1f.	302
7, 37	328	1, 2	267
8, 27ff.	5f., 118, 122ff., 165,	17	24
	287, 292	32	280, 292
28	34	35	292
29	286	47	249, 322
31	62, 163	76	24
32	73, 267	2, 4	303
33	62, 73, 94	11	249, 250
38	159	47	328
9, 2ff.	16, 291	52	96
7	277, 284	3, 2	13, 22
11ff.	23	15	25, 27
13	21, 35	22	65
31	62	23	302
10, 18	93	23ff.	129f., 302
24	328	4, 3	283
32	328	5ff.	235
33	62	9	283
38	61, 66	22.32	328
45	64, 163	5, 9	328
47f.	134	7, 16	29
11, 3	209, 210, 211	8, 56	328
18	328	9, 8	34
12, 1ff.	287, 295f. 300	18	286
6	292	43	328
7	62	10, 18	45
15	94	11, 2	215
35ff.	83, 87, 132f., 209, 210,	14	328
	296, 299	12, 10	156f.
36	230	50	61, 66
13, 22	21	13, 31ff.	61

17, 22ff.	159	26	126
18, 38	134	34	307
20, 42	230	38	189
22, 20	63f.	42	251
37	63	5ff.	310, 337
67	286	5, 17	155
67ff.	120f.	20	308
69	188, 230	24	266
23, 3	227	27	161, 191
4	122	30	307
37f.	227	30ff.	309
24, 5	102	37ff.	266
Johannes		6, 14	35f.
1, 1	4, 48, 173, 243, 316f., 337	14f.	21
1ff.	173, 254, 255ff., 267ff., 335	15	126
3	2	27	191
8	27, 266	32	36
11	269	39ff.	161
13	303f.	53	191
14	192, 257, 271, 274, 305, 334, 335	54	161
14ff.	192, 274	69	287, 292, 306
15	27, 41	7, 14ff.	296
17	36	16	308
18	305, 317f.	17	310
20	27	18	93
21	14, 27	27	305
23	27, 266	39	234
29	70f., 251	41f.	305
29ff.	66f.	8, 1ff.	94
36	66, 70f.	12ff.	296
45	305	13ff.	309
49	228	16	309
51	191, 274	28	308
2, 1ff.	69	31	266
19	86	42	309
19ff.	69, 274	43	266
21	86	46	93, 106
22	266	51	266
3, 2	36	53	309, 315
13	190, 304	56	309
14	69	56ff.	295
16	69, 306, 308	9, 4	307
18	43, 308	35	191
28.30.31	28	10, 8.11.12	69
4, 19	17	17f.	57, 69
21	274	18	69
23	218	24	306
25	17	30	273, 309
		33	309, 312, 315
		36	106, 292, 298, 306, 309, 312, 315

37f.	310	46	214
38	309, 310	3, 13	72, 78
11, 41	307	14	72
47	86	22	15, 36
12, 13	228	26	72, 78
23	191	4, 25.30	73, 78
38	72	5, 31	230, 250
48	161	6ff.	330
13, 13	210	7, 37	15, 36
31	191	52	72
14, 2ff.	106	55	230
6	267	56	158, 161, 188f.
12	240	8, 4	267
13	221	4ff.	189
16	107, 308	26ff.	72
18	240	34	53
26	187, 293	36ff.	297
28	273, 309	9, 14.21	211
30	93	20	311
15, 16	221	10, 36	229
16, 12	293, 306	42	161
23	107	44	267
24ff.	221	11, 26	113
28.32	309	27f.	13
17	105	12, 20ff.	309
17, 5	313	13, 1	13
9	105	33	311
11ff.	106	16, 6	267
14	266	17, 7	226
17	106, 266, 267	29	272
24	106	20, 28	322
18, 15	105	21, 10	13
33	227	22, 14	72
33ff.	122	Römer	
36	88	1, 3	130, 131, 133, 136
39	228	3f.	213, 277, 298, 299, 302,
19, 3	228		303, 321
8	266	4	186, 242f.
14	228	8	221
19ff.	228	18ff.	256, 269
23	105	25	321
30	91	3, 25	77
36	71	4, 25	75
20, 13	239	5, 10	300
28	239, 272, 316	12ff.	75, 76f., 79, 100, 171,
Apostelgeschichte			174ff., 179, 184, 196
1, 7	295	14	170, 183
10	232f.	19	76, 183
2, 34	230	7, 25	221
36	186, 209, 213, 222f.,	8, 11	235
	224	14ff.	282, 300

15	215, 225	20	221, 320
23	234, 235	22	234
29	101, 181, 300	3, 18	181
32	299f., 308	4, 4	180
34	230	5	239
9, 5	135, 320f.	5, 5	234
10, 9	223	19	267
12	229, 320	21	75
16	75	11, 31	321
12, 2	181	12, 8	221, 320
13, 1	235	13, 13	2
1ff.	236f.		
14	178	Galater	
15, 21	75	3, 27	178
1. Korinther		4, 4	300, 303
1, 2	211, 320	4ff.	282
9	300	6	215
18	267	6ff.	300
2, 8f.	235	6, 6	267
4, 8	238	Epheser	
5, 7	71, 75	1, 3	321
6, 2f.	234	10	236
3	238	14	234
8, 5f.	202	20	230
6	2, 173, 243, 253, 254, 273, 319, 337	22	236
9, 16	289	4, 11	13
10, 26	229	15	236
11, 23ff.	217	24	178
24	63f.	5, 23	251
25	99	Philipper	
12, 3	223, 225ff.	2, 5ff.	171, 178ff.
28	13	6	332
13, 1	218	6ff.	76, 79, 161, 165, 186, 222, 223ff., 274, 291, 319
15, 3	75f., 79	7	75, 76, 193
5	73	8	97
12ff.	101	9	206, 209, 223, 250
20	101	9f.	230, 242
21	176	9ff.	222
24	233	10	234
25	228, 230, 232	10f.	242
26	96, 232	3, 5	130
28	254, 275, 300, 337	20	245, 251f.
35ff.	32, 137, 235	21	181
45	170	Kolosser	
45ff.	171ff., 176, 179	1, 13	231, 301
49	181	14f.	300
16, 22	214, 216f.	14ff.	234
2. Korinther		15	173, 180, 320
1, 2.3	321		

15f.	320	10	2, 97, 103, 242, 319
16	2, 243, 273	10ff.	254, 312
18	101, 236	2, 5ff.	193
20	336	10	92, 97
2, 2f.	321, 322	10f.	92
9	320	11	92, 100
10	236	17	95, 97
3, 1	230	3, 6ff.	312
9f.	178	12	102
10	181	4, 3ff.	307
17	221	14	298, 312
4, 3	267	15	93ff.
1. Thessalonicher		5, 7f.	95f.
1, 10	252, 300	8	96f., 312
3, 12	221	9	92, 99, 100
4, 15ff.	252	6, 20	100, 101
17	170	7	84, 88ff.
2. Thessalonicher		7, 3	101, 313
1, 12	321	8	102
2, 6ff.	37	24	101
3, 2ff.	221	25	101f., 106
1. Timotheus		26	93
1, 1	249, 322	27	90
2, 2	237	28	92
3	249, 322	8, 1	230
12	238	6	88
3, 16	230, 322	9, 12	98, 101
4, 10	249, 322	14	92, 94, 102
6, 15	228	15	88, 99
2. Timotheus		24	102, 106
1, 10	232, 250, 251	26	98
2, 12	234	28	90, 103, 163
22	211	10, 1ff.	91
4, 1	161	10	98, 106
Titus		13	230, 231f.
1, 3	249, 322	13f.	101
2, 10	249, 322	14	92, 98, 100
13	250, 251, 322	31	102
3, 4	249, 322	11, 6	106
Hebräer		12, 2	97f.
1, 1f.	43, 312	3	96
1ff.	267f., 274	22	102
2	273	24	88, 99
2f.	313	13, 8	102, 103
3	193, 230	1. Petrus	
5ff.	312	1, 19	71, 93, 94
8	242	2, 21ff.	73f.
8f.	312, 318, 319	22	93, 94
		3, 18	93
		22	230f., 232
		4, 5	161

2. Petrus		6	238
1, 1	245, 322	13	105, 193
3	272	13ff.	315
11	245, 322	18	102, 233
16	322	2, 18	311
17	311	3, 14	243, 273
2, 20	245, 322	20	217f.
3, 2.18	245, 322	21	230
1. Johannes		4, 11	316
1, 1	255, 275	5, 10	234
2, 1	106	12	25
23	298	11, 3ff.	16f.
3, 5.7	106	12, 3ff.	193
4, 2ff.	334	5	233
9	306	13, 18	204
14	251, 310	14, 14	193
15	298, 310	17, 14	227, 228
5, 20	318	19, 5.6	233
Judas		12	322
25	249, 250	13	255
Apokalypse		20, 1ff.	238
1, 5	101, 233	4	137, 234
		4ff.	233
		14	232
		20	216

Außerkanonische Schriften

Didache		19, 3	323
9, 2	75	Magn. 1, 1	251
10, 2	75	8, 2	264
6	216f.	13, 2	323
11ff.	13	Trall. 9, 1	136, 231, 303
1. Klemens		Philad. 9, 2	251
16	78	Smyrn. 1, 1	2, 136, 298, 303, 323
36, 5	230	7, 1	251
59ff.	74	8, 1	323
2. Klemens		Polykarpbrief	
1, 1	161	2, 1	161, 231
Barnabasbrief		1ff.	2
5, 2	78	Martyrium Polykarps	
7, 6ff.	78	8, 2	204, 226f.
8, 1	78	19, 2	251
12, 10	230	Pseudoklementinen	
Ignatiusbriefe		Hom. II 16f.	41
Eph. 1, 1	251, 323	III 20, 2	14
7, 2	323	Rec. I 43	15
15, 3	323	60	25
18, 2	2, 67, 298	II 22	14
		III 61	41