

Werner Führer
Ursprung und Geburt
Jesu Christi



Studien zur
Präexistenz und Inkarnation

↕ Sola-Gratia-Verlag

Werner Führer

Ursprung und Geburt Jesu Christi
Studien zur Präexistenz und Inkarnation

ISBN: 978-3-9818561-6-3

Titelbild:

Christus-Mosaik in der Basilika von St. Appolinaris in
Classe (Ravenna)

Werner Führer

Ursprung und Geburt Jesu Christi

Studien zur Präexistenz und Inkarnation



Sola-Gratia-Verlag Berlin 2017

www.sola-gratia-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Abgekürzt zitierte Hilfsmittel und Literatur

Der Gottgleiche entäußerte sich – Philipper 2,6-8	1-43
Die Gnade des Herrn Jesus Christus – 2. Korinther 8,9	45-57
Ein Bekenntnis macht die Runde – 1. Korinther 8,6	59-91
Anhang: Zur Näherbestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes	81
Der Fels aber war Christus – 1. Korinther 10,4	93-109
Gott sandte seinen Sohn – Galater 4,4-5	111-148
Exkurs: Das Sein unter dem Gesetz – die Erlösung vom Gesetz	131
Präexistenz und Inkarnation im Römerbrief	149-226
Römer 1,3-4	152
Römer 8,34	171
Exkurs: Das Verständnis der Sünde	190
Exkurs: Der Vorstellungshintergrund von „um der Sünde willen“	208
Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes - Kolosser 1,15	227-252
Anhang: Christus und die Weisheit	244

Es begab sich aber – Jesu Ursprung und Geburt nach Lukas	253-377
Jesu Ursprung – Lukas 1,31-33.35	257
Jesu Geburt – Lukas 2,1-20	288
Anhang: Die Authentizität des Christus- zeugnisses der Geburtsgeschichte	361
 Ursprung, Geburt und Auftrag des Immanuel – Matthäus 1,18-25	 379-419
 Zuletzt hat Gott geredet durch den Sohn – Hebräer 1,1-4	 421-468
 Das Wort ward Fleisch – Johannes 1,14	 469-520
 Schluss: Das Bekenntnis zur Inkarnation des präexistenten Christus	 521-551
Entstehung	521
Theologie	526
Folgerungen	540

Vorwort

Als ich 1985 an der University of Natal in Pietermaritzburg, Südafrika, das Fach Neues Testament zu vertreten hatte, habe ich mich erstmals mit den ältesten Zeugnissen über die Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi befasst. Seitdem hat mich die Faszination nicht losgelassen, die von diesen Texten ausgeht. Die Arbeit an ihnen musste aber wegen kirchenleitender Tätigkeiten über Jahrzehnte ruhen. Erst im Vorruhestand konnte ich sie wieder aufnehmen. Es zeigte sich schnell, dass ich ganz von vorn beginnen musste.

Ich will die *res scripturae* erfassen. Aber das kann ich nicht, ohne die Worte der Schrift zu verstehen. Die vorliegenden Studien sind aus dem Ringen um das Verständnis der Worte der Schrift entstanden, das ich erst für abgeschlossen gehalten habe, wenn ich die Sache erfasst hatte. Aus der Konzentration auf die Sache der Schrift ist die theologische Urteilsfähigkeit erwachsen, die mich ermächtigt hat, anerkannten theologischen Autoritäten zu widersprechen, wenn es um der Wahrheit der Sache willen notwendig war. Der Widerspruch gegen die neutestamentliche Exegese stand nicht in meiner Absicht, gehört aber zum schließlichen Ergebnis dieser Arbeit.

Ich beschränke mich auf eine repräsentative Auswahl der christologischen Zeugnisse des Neuen Testaments. Stellen wie etwa 1. Tim 3,16 sind zwar auch durchaus im Blick, aber sie werden nicht ausdrücklich behandelt. Die vorliegenden Studien zur Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi gehören zusammen und bilden eine Einheit. Gleichwohl ist jede Studie in sich verständlich und kann für sich gelesen werden. Das hat einige

sachliche Überschneidungen und Wiederholungen nach sich gezogen.

Der wegweisende Beitrag „Christologie und neutestamentliche Chronologie“ von Martin Hengel zur Festschrift für Oscar Cullmann aus dem Jahr 1972 hat mich bewogen, der Exegese und christologischen Erörterung eine kurze Behandlung der Einleitungsfragen voranzustellen. Daraus hat sich für meine Darstellung der Dreischritt Analyse – Kommentar – Zusammenfassung ergeben.

Bei der Beschaffung der Literatur war mir Frau Hannah Wömpner behilflich, die – inzwischen Lehrerin – während der Entstehungszeit meiner Arbeit an der Universität Münster studiert hat. Unterstützung bei der computergerechten Gestaltung der hebräischen und griechischen Texte habe ich von Frau Prof. Dr. Gisela Kittel, Detmold, und Herrn Pastor Dr. Klaus Zastrow, Bückeburg, erhalten. Die Hauptlast der Arbeit am Computer hat Frau Bärbel Maus, Stadthagen, in großer Zuverlässigkeit getragen. Ihnen allen danke ich für die gute Zusammenarbeit! Ausdrücklich danken möchte ich außerdem Herrn Prof. Dr. Otfried Hofius, Tübingen. Er hat das gesamte Manuskript einer sorgfältigen Durchsicht unterzogen, es mit kritischen Randbemerkungen versehen und mit theologischen Anregungen nicht gespart. Schließlich danke ich Herrn Pastor Lüder Wilkens, Berlin, und Herrn Pastor Matthias Krieser, Fürstenwalde, für die Aufnahme des Manuskripts in das Programm des Sola-Gratia-Verlages.

Abgekürzt zitierte Hilfsmittel und Literatur

Die Abkürzung der biblischen Schriften und die Schreibweise der biblischen Eigennamen erfolgt nach der revidierten Lutherbibel (Stuttgart (1984) 2000). Allgemeine Abkürzungen richten sich nach S. SCHWERTNER (Hg.), Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (TRE), ²1994.

Zusätzliche Abkürzungen:

ALAND, VKGNT	Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament, hg. v. K. ALAND u.a., Bd. I, 1-2, 1983; Bd. II, 1978.
BAUER-ALAND, Wb	W. BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hg. v. K. u. B. ALAND, ⁶ 1988.
BDR, Gr	F. BLASS / A. DEBRUNNER / F. REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, ¹⁷ 1990.

Abgekürzt zitierte Literatur

- BROWN, R. E.: The Birth of the Messiah, 1977 (²1993).
- BULTMANN, R.: Theologie des Neuen Testaments, hg. v. O. MERK, (1953) ⁹1984.
- Die Geschichte der synoptischen Tradition, ⁶1964.
- CULLMANN, O.: Die Christologie des Neuen Testaments, ²1958.
- DEICHGRÄBER, R.: Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, 1967.
- DELLING, G.: Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum, hg. v. F. HAHN, T. HOLTZ, N. WALTER, 1970.
- DUNN, J. D. G.: Christology in the Making, 1980 (²1989).
- EICHHOLZ, G.: Die Theologie des Paulus im Umriss, ²1977.
- HABERMANN, J.: Präexistenzaussagen im Neuen Testament, 1990.

- HÄUSSER, D.: Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus, 2006.
- HAHN, F.: Christologische Hoheitstitel, ⁵1995.
- Theologie des Neuen Testaments, Bde. I-II, ²2005 (³2011).
- HENGEL, M.: Kleine Schriften, hg. v. R. DEINES, J. FREY u.a., Bde. I-VII, 1996-2010 (zitiert: KS).
- Präexistenz bei Paulus?, 1997, in: DERS., KS III, 262-301.
- HOFIUS, O.: Paulusstudien, ²1994.
- Paulusstudien II, 2002.
- Ist Jesus der Messias?, 1993, in: DERS., Neutestamentliche Studien, 2000, 108-134.
- KRAMER, W.: Christos Kyrios Gottessohn, 1963.
- KÜMMEL, W. G.: Einleitung in das Neue Testament, ¹⁷1973 (²¹1983).
- METZGER, B. M.: A Textual Commentary on the Greek New Testament, ³1971.
- MÜLLER, U. B.: Die Menschwerdung des Gottessohnes, 1990.
- SCHNELLE, U.: Einleitung in das Neue Testament, (1994) ⁸2013.
- Theologie des Neuen Testaments, 2007.
- SCHWEIZER, E.: Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, ²1962.
- Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus, 1959, in: DERS., Neotestamentica, 1963, 105-109.
- SÖDING, T.: Gottes Sohn von Anfang an, in: R. LAUFEN (Hg.), Gottes ewiger Sohn, 1997, 57-93.
- STUHLMACHER, P.: Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, ³2005; Bd. II, ²2012.
- Die Geburt des Immanuel, 2005.
- WENGST, K.: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972.

Zitierweise

Die abgekürzt zitierte Literatur wird kapitelübergreifend mit Kurztiteln angeführt. Die Spezialliteratur für die auszulegenden Bibelseiten steht jeweils am Schluss der Kapitel und wird im Unterschied zu den Kommentaren und anderer Literatur nur mit Namen und Seitenzahlen zitiert.

Der Gottgleiche entäußerte sich – Philipper 2,6-8

1.

Etwa ein Vierteljahrhundert nach Jesu Tod¹ und Auferstehung hat Paulus, der ehemalige Verfolger,² in seinem Brief an die Gemeinde in Philippi,³ der ersten christlichen Gemeinde in Europa,⁴ einen Hymnus in die Paränese eingeflochten. Es herrscht weithin Konsens darüber, dass der Hymnus Phil 2,6-11 wegen seiner sprach-

¹ Zur Chronologie vgl. A. STROBEL, Der Termin des Todes Jesu, ZNW 51 (1960), 69-101; M. HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie, 1972, in: DERS., KS IV, 27-51, bes. 28 f.; J. BECKER, Paulus, ²1992, 17 ff.; bes. 32; R. RIESNER, Die Frühzeit des Apostels Paulus, 1994, 31 ff.; F. VOUGA, Urchristentum, TRE, Bd. 34, 2002, 411-436, bes. 418 f.; U. SCHNELLE, Paulus, 2003, 29 ff.; R. SCHÄFER, Paulus bis zum Apostelkonzil, 2004, 490 ff. Der wahrscheinlichste Termin des Todes Jesu ist der 7. April (= 14. Nisan) des Jahres 30 n.Chr. (mit RIESNER 51 f., Anm. 144).

² Vgl. dazu M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, 1991, in: DERS., KS III, 68-192, bes. 156 ff.; E. LOHSE, Paulus, 1996, 43-53; M. WOLTER, Paulus, 2011, 8 ff.; J. A. HARRILL, Paul the Apostle, 2012, 23 ff.

³ Paulus dürfte den Phil um 55 während seiner Gefangenschaft in Ephesus geschrieben haben (mit G. BARTH, Der Brief an die Philipper, 1979, 8 f.; U. B. MÜLLER, Der Brief des Paulus an die Philipper, 1993 (²2002), 21-24; H. BALZ, Philipperbrief, TRE, Bd. 26, 1996, 504-513, 508; N. WALTER, Der Brief an die Philipper, 1998, 17; J. REUMANN, Philippians, 2008, 14; C. B. COUSAR, Philippians and Philemon, 2009, 10; s.a. die Diskussion bei U. SCHNELLE, Einleitung 159-163, der sich für die Abfassung des Briefes in Rom ausspricht).

⁴ Gegründet während der 2. Missionsreise um 49; vgl. P. PILHOFER, Philippi, Bd. 1: Die erste christliche Gemeinde Europas, 1995, bes. 229 ff.; L. BORMANN, Philippi, 1995, 87 ff.

lichen, formalen und inhaltlichen Eigentümlichkeiten ein von Paulus aufgenommenen urchristlichen Psalm ist.⁵ Allerdings besteht Dissens in Detailfragen. Aber auch die Zahl der unterschiedlichen Bewertungen von Einzelproblemen hat sich reduziert. Kann doch inzwischen die Gliederung in zwei Strophen (Phil 2,6-8.9-11) und die Gestaltung des Hymnus im Parallelismus membrorum als gesichert gelten.⁶ Ferner hat sich die Formbestimmung „Hymnus“ als sachgerecht erwiesen.⁷ Als Sitz im Leben lässt sich zwar nicht die Abendmahls-⁸ oder TaufLiturgie,⁹ aber sehr wohl der urchristliche Gottesdienst bestimmen.¹⁰ Umstritten ist vor allem geblieben, ob Paulus redaktionell in den Hymnus eingegriffen hat und in welchem Umfeld der Hymnus ent-

⁵ Phil 2,6-11 gilt seit E. LOHMEYER (1927/28) 4 ff. als ein vorpaulinischer Hymnus. Diese Entdeckung war eine Pionierleistung Lohmeyers. Zum Stand der Forschung vgl. R. P. MARTIN, 1983, 24 ff.; DERS., 1997, 9; M. RISSI 3314 ff.; J. Habermann, Präexistenzaussagen 91 ff.; O. HOFIUS 1 ff. 103 ff.; H. BALZ, TRE 26, 1996, 510 f. Die von S. VOLLENWEIDER 413-415 u.a. geäußerte Skepsis gegenüber der Formbestimmung als Hymnus ist sachlich ungerechtfertigt. Nach der Exegese ist darauf zurückzukommen (s.u. Anm. 113 ff.).

⁶ Mit H. BALZ, TRE 26, 1996, 510. Wegweisend waren J. JEREMIAS, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, 1953, in: DERS., ABBA, 1966, 269-276; R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 118-133; O. HOFIUS 4 ff.

⁷ Mit O. HOFIUS 103, Anm. 1; M. HENGEL, Präexistenz 265, Anm. 10 f.; A. WOJTKOWIAK 116-120. Gegen W. SCHENK, Die Philipperbriefe des Paulus, 1984, 193-195; K. BERGER, Formgeschichte des Neuen Testaments, 1984, 240; R. BRUCKER 304 ff.; G. KENNEL 185 ff.; S. VOLLENWEIDER 415; J. REUMANN, Phil. 333; DERS., Philipperbrief, RGG⁴, Bd. 6, 2003, 1271-1274, bes. 1273; D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 223 ff.

⁸ So E. LOHMEYER 65 f.

⁹ Vgl. E. KÄSEMANN 95, Anm. 146 f.

¹⁰ Mit R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 132 f.

standen ist. Diese beiden Fragen müssen vorweg diskutiert werden, weil sie die Präexistenz- und Inkarnationsaussagen berühren.

Die Worte „ja zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8c) am Schluss der ersten Strophe des Hymnus werden in der Forschung der Hand des Paulus zugeschrieben.¹¹ Der Apostel habe durch diesen erläuternden Zusatz den von ihm aufgenommenen Hymnus in den Horizont seiner Theologie des Kreuzes hineingestellt, um ihn im Sinne seines Schemas von Kreuz und Auferstehung zu interpretieren¹² und eine „mythische Christologie“¹³ zu unterbinden. Das ist die *opinio communis* in der Forschung. Sie gilt als so selbstverständlich, dass sie „keiner erneuten Begründung bedarf“¹⁴.

Doch was sich als selbstverständlich ausgibt, ist dies keineswegs. In Wahrheit hält diese *opinio communis* kritischer Nachprüfung nicht stand. Den Nachweis dafür hat Otfried Hofius erbracht. Er hat gezeigt, dass die Wendung „ja zum Tod am Kreuz“ formal durchaus nicht aus der Struktur des Hymnus herausfällt.¹⁵ Er vergleicht den Christushymnus mit alttestamentlichen Psalmen und den Oden Salomos und kommt zu dem Schluss, dass in Phil 2,8c eine Anadiplosis vorliegt, in der das letzte Wort oder die letzte Wortgruppe

¹¹ So schon E. LOHMEYER 44 ff. Das wird bis in die Gegenwart vertreten; vgl. z.B. F. HAHN, *Theologie I* (2005) 209; J. REUMANN, *Phil.* (2008), 374 f.

¹² So z.St. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, bearb. v. A. LINDEMANN, ⁶1997, 97 f.

¹³ G. FRIEDRICH, *Der Brief an die Philipper*, ⁴1990, 153. So denkt die Mehrheit der Ausleger; vgl. z.B. H. WEDER, *Das Kreuz Jesu bei Paulus*, 1981, 209 ff. Dagegen s.u. Anm. 139.

¹⁴ C.-H. HUNZINGER 148.

¹⁵ O. HOFIUS 4-12. Vgl. G. KITTEL, *Der Name über alle Namen II*, ²1996, 11.

einer Zeile am Anfang der folgenden Zeile wiederholt wird. Ein Beispiel aus Ps 68,34:¹⁶

„Siehe, er lässt seine Stimme erschallen,
eine Stimme voll Macht!“

Entsprechend heißt es in Phil 2,8b.c:

„(Er) wurde gehorsam bis zum Tod,
ja zum Tod am Kreuz.“

Der Strukturvergleich ergibt bei Hofius: Phil 2,8c ist nicht „überschießend“¹⁷. Paulus, der mit den Psalmen vertraut war, hat nicht eigenmächtig in die poetische Redefigur der Anadiplosis eingegriffen, sondern sie stehen lassen. Hat der Hymnus seinen Sitz im Leben im urchristlichen Gottesdienst, hätte Paulus außerdem gegen das liturgische Prinzip der Wiedererkennbarkeit verstoßen, wenn er die Strophe im Zitat nach Belieben ergänzt oder verändert hätte. Was er damit angerichtet hätte, kann man sich durch einen Analogieschluss deutlich machen: Wer im heutigen Gottesdienst aus Dietrich Bonhoeffers Lied „Von guten Mächten“ (1945)¹⁸ zitiert, würde durch Ergänzen oder Verändern des Wortlauts zerstören, was er durch das Zitat erreichen wollte, nämlich die Gemeinschaft im Glauben, der man sich durch bekannte Worte einer Liedstrophe gegenseitig versichert.

Zu dem formalen Einwand kommen sachliche Bedenken hinzu, die gegen die Hypothese redaktioneller

¹⁶ Allein aus Ps 68 lassen sich vier Beispiele für den Gebrauch dieser poetischen Redefigur anführen (s. HOFIUS 10).

¹⁷ So – stellvertretend für andere Exegeten – R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 125.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, in: DERS., *Werke*, hg. v. E. BETHGE u.a., Bd. 8, 1998, 607 f.

Zusätze¹⁹ des Paulus sprechen. Joachim Gnilka, der die Forschungsarbeit am Hymnus sorgfältig rezipiert und ausführlich dargestellt hat,²⁰ sei hier stellvertretend für die Mehrheit der Exegeten angeführt. Er begründet die Hypothese paulinischer Redaktion in Phil 2,8c mit theologischen Argumenten, die oben schon teilweise angeklungen sind:²¹ Die Kreuzestheologie des Apostels durchbreche „die Sehweise des Liedes“ und verrate „sich als die Kundgabe eines paulinischen Anliegens“²². Für die Theologie des Paulus sei „das Schema von Kreuz und Auferstehung prägend“, der Verfasser des Liedes denke aber „im Schema von Erniedrigung und Erhöhung“²³. Schließlich hebt Gnilka hervor: „Ein unüberwindliches Hindernis für die Auffassung, dass das Lied vom Apostel stamme, ist darin gegeben, dass die Heilsbedeutung des Todes Christi ὑπὲρ ἡμῶν keine Erwähnung findet und überhaupt der Ausblick auf die zu erlösenden Menschen bzw. auf die Gemeinde fehlt.“²⁴

Abgesehen von der unstrittigen vorpaulinischen Herkunft des Hymnus ist keines der Argumente Gnilkas stichhaltig. Gegen sie ist einzuwenden: Sein zentrales Anliegen, die Theologie des Kreuzes, entfaltet Paulus nirgends so, dass er sich an irgend jemanden anlehnt. Es ist abwegig zu meinen, er habe dazu einen Hymnus als

¹⁹ Außer in Phil 2,8c etwa in 10b und 11c. Auf die 2. Strophe gehe ich in diesem Zusammenhang nicht ein. Es sei aber angemerkt, dass ich die redaktionskritischen Hypothesen zur 2. Strophe für genauso unbegründet halte wie die zur 1. Strophe. Ganz abwegig erscheint mir der Vorschlag von G. STRECKER 150, den gesamten V. 8 der Redaktion des Paulus zuzuweisen.

²⁰ J. GNILKA, Der Philipperbrief, ⁴1987, 108-147.

²¹ S.o. Anm. 12 f.

²² J. GNILKA, Phil. 132.

²³ Ebd.

²⁴ AaO., 132 f.

Aufhänger nötig. Ferner: Das Schema Erniedrigung – Erhöhung ist biblisch und dem jüdischen Schriftgelehrten Saulus-Paulus hinlänglich bekannt. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass er diese Denkfigur durch die von ihm bevorzugte habe verdrängen wollen. Schließlich: Wird die Heilsbedeutung des Todes Christi wirklich überall unterschlagen, wo sie nicht ausdrücklich genannt wird? Wie wenig plausibel dieses Argument ist, macht der folgende Vergleich deutlich: In einem Abstand von drei Jahren, 1653 und 1656, hat Paul Gerhardt die Lieder „O Haupt voll Blut und Wunden“ und „Geh aus, mein Herz, und suche Freud“ gedichtet.²⁵ Nach der Argumentation der Exegeten, wie sie Gnilkas zu Phil 2,8c repräsentiert, müsste Paul Gerhardt eines seiner Lieder grundsätzlich abgesprochen werden. Denn in „Geh aus, mein Herz“ wird die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi im Unterschied zu „O Haupt voll Blut und Wunden“ nicht entfaltet; es fehlt in ihm überdies „der Ausblick auf die zu erlösenden Menschen“.²⁶ Bei Paul Gerhardt steht die Freude an der Schöpfung in keiner Weise in Konkurrenz zur Freude am Heil, das Christus am Kreuz heraufgeführt hat. Vielmehr setzt er bei seinen Liedern beide Glaubensartikel voraus, wenn auch nur jeweils einer zur Entfaltung kommt.

Die Hypothese, die den Argumenten Gnilkas zugrunde liegt, nämlich die Christologie des Paulus unterscheide sich in wesentlichen Punkten von der urchristlichen Christologie und stehe sogar in Konkurrenz

²⁵ P. Gerhardt, Wach auf, mein Herz, und singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder und Gedichte, hg. v. E. v. CRANACH-SICHART, ²2006, 93-95 u. 140-142.

²⁶ S.o. Anm. 24.

zu dieser,²⁷ ist in Wirklichkeit unbegründet und unbegründbar.²⁸ Sie beruht nicht auf den Quellen, sondern auf freihändiger exegetischer Konstruktion. Paulus hat den urchristlichen Hymnus in einen paränetischen Kontext eingefügt, für den die Zitation eines zweistrophigen Liedes über die Selbstentäußerung des Präexistenten bis zum Kreuzestod und seine Erhöhung und Inthronisation zum Kyrios keineswegs erforderlich war.²⁹ Daraus geht doch hervor, dass er die Christologie des Urchristentums voraussetzt und dass er inhaltlich so sehr mit ihr übereinstimmt, dass der Alltag in der Gemeinde von ihr getragen und durchdrungen werden soll. Der Christushymnus beruht auf der christologischen Lehrbildung des Urchristentums. Er bringt *das* zum Ausdruck, was in dieser Komprimiertheit und Schönheit sonst nicht zu finden ist. Gerade das scheint Paulus, der an denselben theologischen Voraussetzungen des Urchristentums partizipiert, bewogen zu haben, den Hymnus zu zitieren. Das hat er getan, ohne in seine Sprache, Form oder Sachaussage einzugreifen.

Gegen die mehrheitlich vertretene Auffassung der Exegeten spricht aber noch ein gewichtigerer Sachgrund: Der äußerste Gegensatz zum gottheitlichen Ursprung des Präexistenten ist nicht die Menschwerdung,

²⁷ So z.B. E. KÄSEMANN 82. Aufgenommen von J. GNILKA, Phil. 124; u.a.

²⁸ Mit M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 1), 44 u.ö.; O. HOFIUS 11-17, bes. 13.

²⁹ Gegen R. BRUCKER 351 ist nicht nur an dem hymnischen Charakter, sondern auch an der vorpaulinischen Verfasser-schaft von Phil 2,6-11 festzuhalten. Die Entdeckung Lohmeyers verhilft zu einem differenzierteren Verständnis des Textes als neuere Veröffentlichungen (s.u. Anm. 114 f. u. 125).

nicht der Gehorsam,³⁰ auch nicht der Tod im allgemeinen.³¹ Das ist vielmehr der zutiefst abstoßende Tod am Kreuz, der an Schimpflichkeit nicht mehr überboten werden kann³² und der die tiefste Stufe der Erniedrigung darstellt. Die Spannweite von der Präexistenz bis zum Tod am Kreuz ist unausdenkbar. Der Dichter des Hymnus hat sie auch nicht erdacht, er hat sie am Weg, den Jesus Christus durchmessen hat, wahrgenommen. Er spiegelt diesen Weg in die Selbsterniedrigung als das schlechthin unbegreifliche, analogielose Geschehen in gehobener Sprache wider: Er, der in göttlicher Gestalt war, erlitt den Tod am Kreuz. Wiederum: der Gekreuzigte ist identisch mit dem Präexistenten.³³

Es ist festzuhalten: Die Worte „ja zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8c) gehören sprachlich und formal, aber auch und gerade inhaltlich zum ursprünglichen Bestand

³⁰ Es ist sachlich unzutreffend, im Gehorsam den „scopus des Ganzen“ zu sehen (so E. KÄSEMANN 90). Der Gehorsam ist vielmehr *eine* Stufe auf dem Weg in die Erniedrigung. Er „trägt“ aber keineswegs „das Ganze“, wie G. BORNKAMM 182 im Anschluss an Käsemann meint.

³¹ Gegen LOHMEYER, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, (1930) ¹⁴1974, 96; U. B. MÜLLER, Phil. 93; u.a.

³² Die Kreuzigung galt als die grausamste und abscheulichste Todesstrafe; s. Cicero, In Verrem V, 64, 165: „... crudelissimum taeterrimumque supplicium.“ Vgl. M. HENGEL, Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die „Torheit“ des „Wortes vom Kreuz“, 1976, in: DERS., KS VI, 594-652.

³³ Wenn E. KÄSEMANN 76 feststellt, es gehe nicht „um die Identität einer Person“, sondern „um die Identität eines wunderbaren Geschehens“, dann konstruiert er eine falsche Alternative; denn die Analogielosigkeit des Geschehens hat ihren Grund in der Analogielosigkeit der Person, die im Zentrum dieses Geschehens steht. S.u. Anm. 89.

des Christushymnus. Sie bilden „die Klimax der 1. Strophe“³⁴.

Nun ist zweitens noch das Problem anzusprechen, wann und in welchem Umfeld der Hymnus entstanden sein könnte. Dabei kann auf die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Präexistenzvorstellung abschließend erst nach der Behandlung weiterer Belegstellen eingegangen werden. Hier ist die Frage nach der Herkunft des Christushymnus in der Begrenzung zu stellen, wie sie durch den Befund der Quellen gegeben ist. Das ist in der Forschung offenbar nicht immer geschehen, reicht das Spektrum der Meinungen doch von einem aramäischen Ursprung des Hymnus bis hin zu Anleihen beim gnostischen Erlösermythos.³⁵

Ist der Christushymnus vorpaulinisch, bedeutet das, dass er zwischen 30 und 50 n.Chr. entstanden sein muss. Versteht man unter „vorpaulinisch“ sogar nur die vorchristliche Zeit des Apostels, fällt die Entstehung des Hymnus in die wenigen Jahre zwischen dem Tod Jesu und der Bekehrung des Paulus 30 – 33 n.Chr. Dieser Zeitraum ist zwar nicht auszuschließen, aber es gibt keinen zwingenden Grund, sich auf ihn festzulegen.³⁶

³⁴ O. HOFIUS 56. Zu einem ähnlichen Ergebnis kamen zuvor schon M. DIBELIUS, *An die Thessalonicher I.II. An die Philipper*, 1937, 78 u. 81; O. MERK, *Handeln aus Glauben*, 1968, 179 u. 181. Von den Kommentaren zum Phil vgl. jetzt auch G. F. HAWTHORNE, *Philippians*, 1983, 77; W. SCHENK, *Phil.* 191. Aus der neueren Sekundärliteratur s. B. MENGEL 246, der wie Hofius in *Phil* 2,8c eine Anadiplosis sieht.

³⁵ Vgl. J. GNILKA, *Phil.* 138-147. Der Überblick Gnilkas über die Vielfalt der Erklärungsversuche ist informativ; sein eigener Lösungsvorschlag (146 f.) überzeugt dagegen nicht.

³⁶ D. GEORGI 293 denkt an den „Stephanuskreis“. Aber dieses Urteil ist hypothetisch. Es suggeriert ein Wissen, das sich in Wahrheit aus den Quellen nicht begründen lässt.

Der Christushymnus dürfte mit größerer Wahrscheinlichkeit in der Zeit nach der Bekehrung des Paulus, aber wohl vor Beginn der ersten Missionsreise (ca. 46/47 n.Chr.) entstanden sein und sich ausgebreitet haben. Für eine genauere Datierung gibt es keine Anhaltspunkte.

Die Verwendung des Parallelismus membrorum weist auf das Judenchristentum als Ursprung und Entstehungsraum hin. Die Sprache des Hymnus ist Griechisch, und zwar kein auf ein semitisches Original zurückweisendes Übersetzungsgriechisch, sondern der Hymnus ist „in griechischer Sprache konzipiert und abgefasst“³⁷. Somit ist der Christushymnus im Bereich des hellenistischen Judenchristentums entstanden.³⁸ Eine genauere Lokalisierung, etwa Antiochia, ist nicht möglich.

Von der älteren Forschung ist die gnostische Vorstellung vom „Urmensch-Erlöser“ in die Interpretation von Phil 2,6-11 eingebracht worden.³⁹ Ernst Käsemann hat wegen terminologischer Anklänge eine zeitliche und sachliche Nähe von Phil 2,6 f. zu Corpus Hermeticum I, 13 f. behauptet und den Christushymnus vor diesem Hinter-

³⁷ R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 130.

³⁸ Es spricht nichts dafür, dass der Hymnus „einer hellenistisch-heidenchristlichen Gemeinde entstammt“ (so K. WENGST, *Formeln* 156). Heidenchristliche Gemeinden hat es vor Paulus überhaupt nicht gegeben (vgl. P. STUHLMACHER, *Theologie I*, 180). Die Annahme, dass heidenchristliche Gemeinden bereits vor Paulus oder in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung christologisch produktiv gewesen sein könnten, ist auszuschließen.

³⁹ Im Gefolge der religionsgeschichtlichen Schule ist dies vor allem von R. BULTMANN, *Theologie* 178 f., 298, 505 sowie im Umkreis seiner Schüler geschehen. Doch nach C. COLPE, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*, 1961, gehört der Urmensch-Erlöser-Mythos nicht zu einer angeblich vorchristlichen Gnosis, sondern ist erst im Manichäismus (3. Jh. n.Chr.) deutlich in Erscheinung getreten.

grund interpretiert.⁴⁰ Aber weder eine zeitliche noch eine sachliche Nähe ist nachweisbar. Die griechischen Traktate des Corpus Herm. I (Poimandres) – XVII stammen aus dem 2./3. Jahrhundert n.Chr.⁴¹ Etwaige Vorstufen stellen aber keine ausreichende Basis für einen verlässlichen Vergleich mit dem zwischen 30 und 50 n.Chr. entstandenen Christushymnus dar. Auch eine sachliche Nähe ist nicht gegeben.⁴² Käsemann hat diese wegen der terminologischen Anklänge vielmehr erst hergestellt. Dadurch ist der Zugang zum sachgerechten Verständnis des Christushymnus nicht geöffnet, sondern verstellt worden. Denn mit dem Einfluss eines gnostischen Systems auf das früheste Christentum zwischen 30 und 50 n.Chr. ist in keiner Weise zu rechnen.⁴³

Neuerdings interpretiert man den Hymnus auf dem Hintergrund des hellenistischen Herrscherkultes⁴⁴ und meint, der Verfasser vertrete ein „explizit politisches, herrschaftskritisches Anliegen“⁴⁵. Diese Deutung ist nicht aus dem Hymnus gewonnen, sondern an ihn

⁴⁰ E. KÄSEMANN 69 ff. 80 f. Käsemann angeschlossen haben sich G. BORNKAMM 178 ff.; K. WENGST, Formeln 153-156; J. GNILKA, Phil. 144-147; u.a. S.u. Anm. 60.

⁴¹ Vgl. K.-W. TRÖGER, Hermetica, TRE, Bd. 18, 1989, 749-752, bes. 749 f. S.a. V. REBRIK, Poimandres, RGG⁴, Bd. 6, 2003, 1437.

⁴² Vgl. U. B. MÜLLER, Phil. 98 f.

⁴³ Mit M. HENGEL, Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis, 1976 in: DERS., KS III, 473-510, bes. 494 ff.; DERS., Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS für Peter Stuhlmacher, 1997, 190-223, bes. 203 ff.

⁴⁴ Vgl. z.B. S. VOLLENWEIDER 423 ff.; S. R. NEBREDÁ 329 ff.; H. WOJTKOWIAK 112 f.

⁴⁵ H. WOJTKOWIAK 112; unter ausdrücklicher Bezugnahme auf S. R. NEBREDÁ 303 u. 313 ff.

herangetragen. Denn der Hymnus enthält keine polemische Spitze gegen politische Herrschaft. Gegenstand des Hymnus ist ausschließlich die Selbsterniedrigung und Erhöhung Jesu Christi. Nicht einmal ein Seitenblick auf politische Herrschaft ist dem Hymnus zu entnehmen. Indem der Dichter des Hymnus die Erniedrigung Jesu Christi herausstellt, und zwar nicht um einer politischen Nebenabsicht, sondern um dieser Erniedrigung selbst willen, leuchtet freilich eo ipso der Kontrast zu jeder Form politischer Herrschaft auf. Aber dieser Kontrast ist nicht das Thema des Hymnus. Er besteht im übrigen nicht nur gegenüber politischer Herrschaft, sondern gegenüber allem, was das menschliche Zusammenleben und das Menschsein als solches ausmacht.

Vertritt der Dichter des Hymnus kein explizit politisches Anliegen, so gilt das auch für den Apostel Paulus. Der Hymnus steht im paränetischen Hauptteil des Briefes 1,27-2,18. Paulus ermahnt und ermutigt die Gemeinde zu bereitwilligem Leiden um Christi willen (1,27-30) und zu einer Demut, die dem Sein in Christus entspricht und die darin zum Ausdruck kommt, dass ein jeder nicht auf das Seine sieht, sondern auf das, was dem anderen dient (2,1-4). Daran wird in der Tat die Gestaltfremdheit der christlichen Gemeinde in Philippi sichtbar.⁴⁶ Durch die Zitation des Hymnus in paränetischem Kontext hat Paulus die Christen in Philippi in nicht zu überbietender Verbindlichkeit zu christusgemäßem Wandel in heidnischem Umfeld ermahnt und die Gestaltfremdheit der christlichen Gemeinde ausdrücklich bejaht.

⁴⁶ Insofern ergibt sich aus dem Christushymnus – darin ist neueren Interpreten zuzustimmen – ein „alternative living in the city“ (S. R. NEBREDÁ 341-343).

Es ist festzustellen, dass ein Einfluss gnostischer Vorstellungen auf den Inhalt des Hymnus nicht besteht. Der Hymnus wird auch nicht durch ein herrschaftskritisches Anliegen bestimmt. Was bestimmt ihn? Das ist dem Hymnus klar zu entnehmen: Gottes Tat, sein In-Erscheinung-Treten und Handeln in Christus, durch das er das endzeitliche Heil heraufführt. Den Blick ganz auf dieses Geschehen gerichtet, hat der Dichter in zwei Strophen den Weg des Gottgleichen von seinem Bei-Gott-Sein über die Menschwerdung bis zum Tod am Kreuz und die Erhöhung des Gekreuzigten durch Gott zum Herrn über alles in gehobener Sprache dargestellt. Dieses Handeln Gottes, das jedem christlichen Gottesdienst zugrunde liegt, hat den Dichter inspiriert. Dadurch ist ein Hymnus hervorgebracht worden, der wiederum in den christlichen Gottesdienst eingegangen ist. Das heißt: der Christushymnus Phil 2,6-11 ist original christlich.

Daraus ergibt sich, dass Gottes Tat in Christus als die grundlegende Voraussetzung des christlichen Seins und Handelns,⁴⁷ Denkens und Dichtens nun auch wirklich in Rechnung zu stellen ist. Denn in ihr liegt der Ursprung des Hymnus genauso, wie in ihr die Theologie des Paulus und die Entstehung der christlichen Gemeinde in Philippi begründet liegt. Das Christentum ist durch Gottes Handeln in Christus aus der Kraft seines Geistes entstanden, nicht durch die Rezeption jüdischer oder heidnischer Vorstellungen und Texte. Die Aufnahme von Vorstellungen und Begriffen aus der Umwelt ist eine Folge des Gründungsgeschehens und keineswegs das Gründungsgeschehen selbst. Daraus folgt für die traditions- und religionsgeschichtliche Fragestellung die Absage an das Vorhaben, den Christushymnus auf ei-

⁴⁷ Vgl. O. MERK, aaO. (s. Anm. 34), 4 ff.

nem christusfremden Vorstellungshintergrund erklären zu wollen, wie es mit dem imaginären gnostischen Vorstellungshintergrund geschehen ist. Diese Absage wirkt sich als Entlastung aus; denn sie zieht die sachgerechte Beschränkung auf die detaillierte Erforschung der traditions- und religionsgeschichtlichen Einzelmotive nach sich.

2.

Die erste Strophe des Christushymnus lautet (Phil 2,6-8):

- 6 a ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων
 b οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι
 ἴσα θεῷ,
 7 a ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν
 b μορφὴν δούλου λαβών.
 c ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος
 d καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς
 ἄνθρωπος
 8 a ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
 b γενόμενος ὑπήκοος μέχρι
 θανάτου,
 c θανάτου δὲ σταυροῦ.
 6 a *(Er,) der in Gottes Gestalt war,*
 b *hielt es nicht für einen Raub, Gott*
gleich zu sein,
 7 a *sondern er entäußerte sich selbst*
 b *und nahm Knechtsgestalt an.*
 c *Den Menschen gleich geworden*
 d *und der Erscheinung nach erfunden*
als Mensch,
 8 a *erniedrigte er sich selbst*
 b *und wurde gehorsam bis zum Tod,*
 c *ja zum Tod am Kreuz.*

Der Hymnus beginnt 2,6a.b mit einem antithetischen Parallelismus membrorum.⁴⁸ Auf ihn folgen fünf synthetische Parallelismen, davon drei in der ersten Strophe: 7a.b; 7c.d; 8a.b. Die erste Strophe endet 8c mit einer Anadiplosis.⁴⁹ 6a.b und 7a.b sind durch einen Chiasmus miteinander verbunden.⁵⁰ Die Satzteilung legt sich bei der Übersetzung ins Deutsche zwischen 7b und 7c nahe;⁵¹ denn an dieser Stelle liegt ein Asyndeton vor.⁵²

Phil 2,6-11 ist ein zweistrophiger Christushymnus „in ganz reiner Ausprägung“⁵³. In Analogie zur Gattung der Geschichtspsalmen im Alten Testament besteht der Hymnus aus „Tatprädikationen“⁵⁴.

6 Der Hymnus war mit Χριστὸς Ἰησοῦς (5) oder mit einer liturgischen Formel wie εὐλογητὸς Ἰησοῦς Χριστός überschrieben.⁵⁵ Daran schloss sich das Relativpronomen ὃς (6a) an. Zu lesen ist also: „Christus Jesus“ (oder: „Gelobt sei Jesus Christus“), „der in Gottes Gestalt war, ...“ Zu beachten ist: Christus Jesus wurde nicht Gottes Gestalt; in ihr *war*⁵⁶ er. Die Knechtsgestalt dagegen nahm er an.

⁴⁸ Zur Analyse der formalen Struktur vgl. vor allem R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 120 ff., bes. 122; O. HOFIUS 5 ff.

⁴⁹ S.o. Anm. 15-17.

⁵⁰ Vgl. J. JEREMIAS, *Chiasmus in den Paulusbriefen*, in: DERS., *ABBA*, 1966, 276-290, 279.

⁵¹ Vgl. U. B. MÜLLER, *Phil.* 91.

⁵² Vgl. C.-H. HUNZINGER 147.

⁵³ R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 118.

⁵⁴ AaO., 119.

⁵⁵ So C.-H. HUNZINGER 156.

⁵⁶ ὑπάρχω mit der Präposition ἐν ist Ersatz für εἶναι ἐν; vgl. BAUER-ALAND, *Wb* 1669 f.; s.a. G. KENNEL 189.

Das Nomen μορφή hat ein breites Bedeutungsspektrum.⁵⁷ Im klassischen Griechisch, bei Pindar, Aischylos und anderen, bedeutet es *Gestalt*; im philosophischen Gebrauch kann es auch den Sinn von Gestalt oder Erscheinungsform einer ἰδέα haben.⁵⁸ Auch μορφή θεοῦ kommt im klassischen und hellenistischen Griechisch häufig vor.⁵⁹ Ein hellenistischer Beleg ist Corpus Herm. I, 12 ff. Dort heißt es, der Urmensch-Erlöser, dem Vater aller Dinge gleich, habe an sich der unteren Natur „die schöne Gestalt Gottes gezeigt“ (ἔδειξε ... τὴν καλὴν τοῦ θεοῦ μορφήν).⁶⁰ Er ist aber weit mehr als ein Jahrhundert jünger als die Philipperbriefstelle und kommt für ihre Interpretation nicht in Betracht.⁶¹

Die spezifische Bedeutung von μορφή muss aus dem jeweiligen Kontext erschlossen werden.⁶² Im Hymnus ergibt sich die Bedeutung einerseits aus der inhaltlichen Kongruenz von μορφή θεοῦ (6a) mit εἶναι ἴσα θεῷ (6b) und andererseits aus dem antithetischen Gebrauch von μορφή θεοῦ und μορφή δούλου (7b). Die parallelen Wendungen ἐν μορφή θεοῦ ὑπάρχων (6a) und εἶναι ἴσα θεῷ (6b)⁶³ sagen inhaltlich dasselbe aus: Christus Jesus eignete das Gottgleichsein. Er war vor

⁵⁷ Vgl. J. BEHM, μορφή, ThWNT, Bd IV, 1942, 750-769; ThWNT X, 1181 (Lit.); W. PÖHLMANN, μορφή, EWNT, Bd. II, ²1992, 1089-1091.

⁵⁸ Nachweise bei J. BEHM, aaO., 750-753; s.a. BAUER-ALAND, Wb 1069.

⁵⁹ Nachweise bei J. BEHM, aaO., 754-756.

⁶⁰ Corpus Herm. I, 13 f. In: A. D. NOCK/A.-J. FESTUGIÈRE (Ed.), Corpus Hermeticum, Bd. I, ³1972. Übersetzung: C. COLPE/J. HOLZHAUSEN, Das Corpus Hermeticum Deutsch, Bd. 1, 1997.

⁶¹ Gegen E. KÄSEMANN u.a.; s.o. Anm. 40-43.

⁶² Im NT kommt μορφή außer Phil 2,6a und 7b nur noch Mk 16,12 vor. An dieser Stelle steht μορφή für die andersartige Gestalt des sich offenbarenden Auferstandenen.

⁶³ Zum Sprachgebrauch vgl. BDR, Gr § 434, 1.

seinem Eintreten in die Geschichte in gottheitlicher Seinsweise als der Gottgleiche präexistent.⁶⁴ Als der Präexistente *war* Christus, bevor er zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort Mensch wurde und die Gestalt eines Knechtes annahm (7b).

Durch den antithetischen Gebrauch von μορφή θεοῦ (6a) und μορφή δούλου (7b) wird unterstrichen, was die parallelen Wendungen aussagen: Christus gehört nach seinem Ursprung und Wesen auf die Seite Gottes. „Gottes Gestalt“, in der er „war“ (6a), bevor er Mensch wurde (7c.d), ist sachlich als Bezeichnung für seinen „gottgleichen Stand“⁶⁵ aufzufassen; die „Gestalt eines Knechtes“ (7b) dagegen als Bezeichnung für seinen geschöpflichen, dienenden Stand. Mit μορφή ist hier also das Erzeugen des Wesens einer Gestalt gemäß ihrem gottheitlichen (6a) oder geschöpflichen Stand (7b) gemeint.⁶⁶

Die zweite Zeile von Vers 6 beginnt mit der ungewöhnlichen Wendung οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο. Das Nomen ist Hapaxlegomenon im Neuen Testament;⁶⁷ das

⁶⁴ Mit G. STÄHLIN, ἴσος, ThWNT, Bd. III, 1938, 343-356, bes. 353-355; O. HOFIUS 56 ff. 120-122. Zur Auslegungsgeschichte vgl. R. P. MARTIN, 1983, 99 ff.; P. T. O'BRIEN, The Epistle to the Philippians, 1991, 186 ff.; W. ECKEY, Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon, 2006, 79 ff. (Lit.).

⁶⁵ Vgl. H. CREMER/J. KÖGEL, Biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch, ¹¹1923, 736-739, bes. 736. Mit Recht aufgenommen von W. PÖHLMANN, EWNT II, 1091.

⁶⁶ Formuliert in Anlehnung an eine Predigt über Phil 2,5-11 von M. Luther, Fastenpostille, 1525, WA 17 II, 239, 16.

⁶⁷ Vgl. W. FOERSTER, ἀρπαγμός, ThWNT, Bd. I, 1933, 472-474; W. TRILLING, ἀρπαγμός, EWNT, Bd. I, ²1992, 374 f.; BAUER-ALAND, Wb 218. Zur Interpretation der Stelle vgl. R. W. HOOVER 95 ff.; J. CARMIGNAC 131 ff.; L. ABRAMOWSKI 1 ff.; N. T. WRIGHT 342 f.; S. VOLLENWEIDER 415 ff.; D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 265 ff.

Verb⁶⁸ findet sich dagegen z. B. auch Phil 2,3. Möglicherweise hat das Stichwort die Aufnahme des Hymnus an dieser Stelle mit angeregt. So seltsam die Wendung ist, ihr Sinn ist klar: Er, der in Gottes Gestalt war, hielt das Gottgleichsein nicht wie einen Raub fest, als wenn er es usurpiert hätte. Das Gottgleichsein ist ihm nicht zugewachsen; in ihm bestand vielmehr sein Wesen vom Ursprung her.⁶⁹ Er hat seinen gottheitlichen Status nicht errungen, er hatte ihn inne. Doch er gab frei, was er besaß. Die darin zum Ausdruck kommende Bereitschaft zur Selbstentäußerung ist etwas ganz Extraordinäres.⁷⁰ An ihr lässt sich wahrnehmen, was Gott einzusetzen bereit und gewillt ist: den Einen, der ihm gleich ist, und in ihm sich selbst.

Ein Hymnus, der mit dem Bekenntnis zur Gottgleichheit Jesu Christi beginnt, musste im Judentum heftigsten Anstoß erregen. Denn nach dem Grundbekenntnis des Judentums ist Gott *einer*; ihn allein gilt es zu hören; er ist von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft zu lieben (5. Mose 6,4 f.).⁷¹ Israel

⁶⁸ ἡγέομαι ist das Verbum finitum in V. 6. Es gehört zur „Klasse der Verben des Meinens, Glaubens“ (G. KENNEL 190).

⁶⁹ Das Gottgleichsein ist keine res rapienda, sondern eine res rapta (mit G. BORNKAMM 179 f.; u.a.; gegen O. CULLMANN, Christologie 182; M. D. HOOKER 151 ff.; u.a.).

⁷⁰ Nur von einer solchen Bereitschaft lässt sich sprechen, nicht jedoch davon, der Gottgleiche sei in eine vorgeschichtliche Versuchung geführt worden und habe sie bestanden. In Phil 2,6b ist der Gottgleiche nicht als das Gegenbild Adams oder als der Antityp Satans dargestellt (gegen E. LOHMEYER 24 ff.; E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments, 1945, 98 u. 264, Anm. 369; J. GEWISS 69 ff.; O. CULLMANN, Christologie 178-183).

⁷¹ Auch für Jesus ist dies „das höchste und größte Gebot“ (Mt 22,38 Par.). Das ὁμοούσιον wurde im Judentum täglich gebetet (vgl. Bill IV, 1, 189-207; W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, ³1926, 176 ff. 190-192).

blickte auf die Erfahrung der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit seines Gottes zurück: „HERR, wer ist dir gleich unter den Göttern?“⁷² War unter der Voraussetzung der Unvergleichlichkeit Gottes die Aussage von Phil 2,6 mit dem ersten und zweiten Gebot vereinbar? Das ist die entscheidende theologische Frage, die der Hymnus aufwirft. Sie stellt sich bei allen christologischen Formeln und Bekenntnissen. Auf sie ist daher auch immer wieder zurückzukommen. In diesem Zusammenhang ist festzustellen: Das Urchristentum hat sich von Anfang an auf das Alte Testament zurückbezogen und an das jüdische Gottesverständnis der hellenistischen Zeit angeknüpft.⁷³ Den Monotheismus und die sich aus ihm ergebende Abgrenzung gegen den Polytheismus hat es mit dem Judentum gemeinsam. Auf diesem Boden ist der Christushymnus entstanden. Aber er setzt eine tief einschneidende Zäsur voraus: das In-Erscheinung-Treten und Handeln des einen Gottes in und durch Christus Jesus. Dieses Handeln muss unversehens theologisch reflektiert worden sein, hätte sich die christliche Gemeinde doch sonst dem Polytheismusverdacht ausgesetzt und wäre des Abfalls von dem einen Gott, der Kreaturvergötterung und Menschenverherrlichung bezichtigt worden.⁷⁴ Der Hymnus geht bereits von einem christologischen Reflexionsprozess aus, in dem die Relation Christus – Gott grundlegend bedacht worden sein muss.⁷⁵

⁷² 2. Mose 15,11. Aus der Fülle weiterer Belege vgl. vor allem Ps 86,8; Jes 40,25; 46,5; Jer 10,6.

⁷³ Vgl. H. D. Betz, *θεός*, EWNT, Bd. III, ²1992, 346-352, bes. 347 f.

⁷⁴ Nach Philo ist ein Atheist, wer sich als Mensch anmaßt, Gott gleich zu sein (All I, 49). S.a. 2. Makk 9,12.

⁷⁵ Vgl. M HENGEL, aaO. (s. Anm. 1), 29, der für die Entfaltung der Christologie einen frühen und kurzen Zeitraum annimmt.

Für den Dichter des Hymnus umfasst die Unvergleichlichkeit des *einen* Gottes, der im Unterschied zu allem Geschöpflichen der Schöpfer ist, den Einen, der in Gottes Gestalt und der Gott gleich war: Christus Jesus. Der Hymnus geht von der Einheit und Gleichheit Gottes mit Christus aus und sieht im Bekenntnis zu Christus keinen Gegensatz zum Bekenntnis zum einen Gott. Darin stimmt er theologisch mit Paulus überein,⁷⁶ der ihn ohne diese grundlegende Übereinstimmung nicht zitiert hätte.

7 Gegenstand dieses Verses ist die Selbstentäußerung des Gottgleichen. 6ab und 7a.b sind chiastisch aufeinander bezogen: 6a und 7b durch die Antithetik von Gottesgestalt und Knechtsgestalt; 6b bereitet 7a sprachlich (οὐχ - ἀλλά) und inhaltlich vor. Der Kontrast, der zur Darstellung kommt, könnte größer nicht sein.

7a Die Wendung ἐαυτὸν ἐκένωσεν ist sonst nirgendwo belegt. Wie in 6b liegt hier metaphorische Redeweise vor. Sie ist in der Sache begründet.⁷⁷ Wörtlich zu übersetzen ist das Verb mit „leer machen“⁷⁸. Sachlich gemeint ist: Christus Jesus entäußerte sich seiner Gottgleichheit. Er gab seinen gottgleichen Status auf und nahm den Status eines Knechtes an. Das widerfuhr ihm nicht als Schicksal. Das vorangestellte ἐαυτὸν unterstreicht: Er selbst wollte es. Dadurch setzte er aus souveräner Freiheit etwas Neues, das vorher nicht war, ja nicht einmal gedacht worden war. Er ist das Subjekt

⁷⁶ Zu den Grundlagen und dem Ansatz der Theologie des Paulus vgl. P. STUHLMACHER, *Theologie I*, 233 ff.; U. SCHNELLE, *Paulus*, 2003, 441 ff.; DERS., *Theologie* 184 ff.

⁷⁷ Vgl. O. HOFIUS 58 f. Aufgenommen von U. B. MÜLLER, *Phil.* 96 f.

⁷⁸ BAUER-ALAND, *Wb* 871; s.a. M. LATTKE, *κενόω*, *EWNT*, Bd. II, ²1992, 696-698.

seiner Kenosis.⁷⁹ Der Präexistente als der sich seines gottheitlichen Standes Entäußernde ist mit dem Entäußerten eins, aber aufgrund seiner Selbstentäußerung zugleich von ihm zu unterscheiden. Der Beweggrund für die Selbstentäußerung wird im Hymnus nicht genannt. Aber aus dem Weg der Erniedrigung, den der Menschgewordene geht (7c-8c), wird deutlich: Der Gottgleiche kam nicht, „dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene“ (Mk 10,45 / Mt 20,28).⁸⁰ „Wir stehen hier vor dem Geheimnis in der Mitte der Bibel. Jesus Christus tritt seinen Gang an in alle Tiefen der Welt. Er entäußert sich selbst.“⁸¹

Wie ist die Selbstentäußerung des Gottgleichen zu interpretieren? An den Gestaltwandel der Götter zu denken, wie er aus der griechischen Mythologie und Literatur bekannt ist,⁸² kommt auf alttestamentlich-jüdischem Boden nicht ernsthaft in Betracht. Denn im Christushymnus ist gerade keine Metamorphose dargestellt; es sollen auch keine dramaturgischen Effekte wie in griechischen Dramen erzielt werden. Nicht die Wandelbarkeit, sondern vielmehr die Unverwechselbarkeit der μορφή θεοῦ auf der einen Seite und der μορφή δούλου auf der anderen Seite soll im Hymnus zum Ausdruck gebracht werden.⁸³ Außerdem ist die Kenosis

⁷⁹ Vgl. A. OEPKE, κενός, ThWNT, Bd. III, 1938, 659-662, bes. 661, 25 f. κενοῦν ist ein „Handlungsverb“ (G. KENNEL 190).

⁸⁰ Zu der Verbindung zwischen Phil 2,6-8 und Mk 10,45 s. D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 258.

⁸¹ E. THURNEISEN, Der Brief des Paulus an die Philipper, o.J. (1943), 68.

⁸² So verwandelte z.B. Dionysos seine Gestalt (μορφή) kurzerhand von der eines Gottes in die eines Menschen (Euripides, Bac 4 f.; weitere Nachweise bei J. BEHM, ThWNT IV, 754 f.; W. ECKEY, Phil. 82-84).

⁸³ Mit W. PÖHLMANN, EWNT II, 1090 u. 1091.

keine zurücknehmbare Option, sondern unumkehrbar und führt in den Tod am Kreuz.

Unsachgerecht ist die Interpretation, es werde „Phil 2,7 gesagt, daß Christus seine Gestalt gewandelt und eine Erscheinung angenommen hat, die ihn den Menschen gleichmachte“⁸⁴. Der Christushymnus lässt sich aber auch nicht von der Vorstellung einer Verwandlung der Substanz beziehungsweise des Wesens leiten. Die Deutung der Kenosis, „das himmlische Wesen (werde) abgelegt, das irdische angezogen“⁸⁵, verfehlt die Aussageintention des Hymnus. Weder die Vorstellung eines Gestaltwandels noch die einer Wesensverwandlung ist zur Interpretation des Hymnus brauchbar.⁸⁶ Es ist außerdem unzulänglich, die Selbstentäußerung des Gottgleichen als Wechsel der „Daseinsweise“ zu interpretieren.⁸⁷ Gewiss wird durch die Kenosis ein Wechsel der Daseinsweise vollzogen, aber die Kenosis selbst ist die Preisgabe des gottheitlichen Standes und Status des Präexistenten und die Annahme des Standes und Status eines Knechtes.⁸⁸

Freilich birgt auch diese Interpretation das Missverständnis in sich, die Selbstentäußerung sei ein bloßer Statuswechsel. Um das Spezifikum der Kenosis zu erfassen, muss man sich daher vergegenwärtigen: Gerade indem Christus Jesus aus seinem gottheitlichen Stand

⁸⁴ J. SCHNEIDER, ὁμοίωμα, ThWNT, Bd. V, 1954, 190-198, 197, 11-13.

⁸⁵ E. KÄSEMANN 72. S.a. ebd. 65 ff., bes. 67.

⁸⁶ Mit Recht hervorgehoben von E. SCHWEIZER, Erniedrigung 93-102, bes. 95 f. Aufgenommen von O. HOFIUS 57 f. und W. PÖHLMANN, EWNT II, 1090.

⁸⁷ Vgl. z.B. M. DIBELIUS, Phil. 74; G. BARTH, Phil. 40; J. GNILKA, Phil. 114. Dagegen mit Recht W. PÖHLMANN, EWNT II, 1091.

⁸⁸ Mit O. HOFIUS 57 f.; W. PÖHLMANN, EWNT II, 1091.

heraustritt und den Stand eines Knechtes annimmt, handelt er aus der Freiheit heraus, die ohne jede Analogie ist. Das ist sie deshalb, weil sie in der Einheit mit Gott ihren Grund hat. Er selbst ist in seinem Gottgleichsein (6a) das Subjekt und Objekt seiner Selbstentäußerung (7a) und Selbsterniedrigung (8a). Seine Einheit mit Gott ist das Band, das beide Stände umschließt. Sie gewährleistet die Kontinuität des Geschehens. In ihr liegt der Grund für die die beiden Stände umfassende Identität des Christus Jesus. Dieser Aspekt ist für das Verständnis des Hymnus von außerordentlicher Bedeutung. Als verfehlt zurückzuweisen ist daher die Interpretation, welche die Kontinuität der Person im Übergang vom gottgleichen Status in den Status eines Knechtes in Frage stellt.⁸⁹ Im Hymnus wird nicht ein Präexistenter hier und ein Erniedrigter dort dargestellt, sondern vielmehr der *eine* Christus, der beide Stände in seiner Person umfasst. Seine Person umfasst aber deshalb beide, weil sie aus der Einheit mit Gott existiert und handelt.

Mit θεός auf der einen Seite (6a) und δοῦλος auf der anderen Seite (7b) ist der äußerste Gegensatz aufgezeigt, der sich denken lässt.⁹⁰ Er ist schlechthin unüberbrückbar. Aber genau dieses Wunder ist mit der Annahme der Knechtsgestalt durch die Selbstentäußerung des Gottgleichen Ereignis geworden. Die Annahme der Knechtsgestalt durch die Menschwerdung des Präexistenten ist ein von dem Gottgleichen initiiertes und vollzogenes Geschehen in der Geschichte. Aber es ist nicht aus ihr ableitbar. Dieses endzeitliche Handeln ist heilsrelevant für die gesamte Menschheit. Denn

⁸⁹ So z.B. E. LOHMEYER 35; E. KÄSEMANN 72; J. GNILKA, Phil. 119.

⁹⁰ Vgl. K. H. RENGSTORF, δοῦλος, ThWNT, Bd. II, 1935, 264-283, bes. 281 f.

durch die Selbstentäußerung des Gottgleichen und seine Annahme der Knechtsgestalt wird die für den Menschen unüberbrückbare Kluft zwischen Gott und Mensch von Gott her überbrückt.

7b Was ist unter „Knecht“ und „Knechtsgestalt“ zu verstehen? Es liegt keine sprachliche Anspielung auf den Gottesknecht von Jes 53 vor.⁹¹ Es ist auch nicht an den leidenden Gerechten der Psalmen gedacht.⁹² Ganz abwegig ist die „existenziale Interpretation“: „Die ‚Knechtsgestalt‘ meint das Dasein des Menschen, sofern er den Mächten ausgeliefert ist.“⁹³ Im religiösen Hellenismus sei „der Mensch schlechthin, also in metaphysischer Allgemeingültigkeit Sklave, nämlich der εἰμαρμένη, der Materie, der Gestirne und Mächte“⁹⁴. Das mag auf den religiösen Hellenismus zutreffen, im Christushymnus steht davon aber kein Wort.

Im Christushymnus ist „Knecht“ durch das Gegenüber zu „Gott“ (6a) einerseits und die Einheit des Knechtes mit Gott andererseits qualifiziert. Der sich seiner Gottgleichheit Entäußernde gibt seine Einheit mit Gott ja nicht auf, vielmehr existiert er aus ihr heraus, nur eben nicht als der Gottgleiche, sondern als der Menschgewordene. Der Präexistente gibt sein Gottgleichsein durch die Selbstentäußerung vorbehaltlos an das Menschsein preis. Aber er kündigt die Einheit mit

⁹¹ Gegen E. LOHMEYER 35 f.; DERS., Phil. 94; J. JEREMIAS, Παῖς (θεοῦ) im Neuen Testament, in: DERS., ABBA, 1966, 191-216, 207 f.; O. CULLMANN, Christologie 183. S.u. Anm. 130.

⁹² So E. SCHWEIZER, Erniedrigung 54 f. 93 ff. „Knecht“ dürfte liturgischer Sprachgebrauch gewesen sein, vom jüdischen Gottesdienst in den christlichen übernommen.

⁹³ E. KÄSEMANN 74. Ähnlich G. BORNKAMM 181 f.; J. GNILKA, Phil. 120.

⁹⁴ E. KÄSEMANN 73.

Gott nicht auf, indem er von Gott abfällt, wie dies für das Menschengeschlecht charakteristisch ist. Mit „Knechtsgestalt“ ist also nicht das Menschsein als solches gemeint,⁹⁵ sondern vielmehr allein das Menschsein dessen, der auch und gerade als δοῦλος im Unterschied zur Menschheit aus der Einheit mit Gott heraus existiert.

7c.d In dem synthetischen Parallelismus⁹⁶ der beiden letzten Zeilen des Verses wird der vollen Menschheit, aber durchaus auch der Verschiedenheit des Menschgewordenen zu den Menschen Ausdruck gegeben. Wie in der Septuaginta dürfte ὁμοίωμα hier „Ebenbild / Gleichbild“ bedeuten;⁹⁷ aber die andere Bedeutung „Ähnlichkeit / Analogie“ sollte immerhin im Blick bleiben.⁹⁸ Im Sachzusammenhang des Hymnus wird ausgesagt: Der Gottgleiche ist durch seine Selbstentäußerung den Menschen gleich geworden – außer in seiner Relation zu Gott: im Unterschied zu den Menschen blieb *er* „gehorsam“ (8b).

Sachlich dasselbe, doch mit gedanklichem Fortschritt, deutlich gemacht durch das Gegenüber von ἀνθρώπων (Plural) – ἄνθρωπος (Singular) und γενόμενος – εὐρεθείς,⁹⁹ wird 7d herausgestellt: Der den Menschen Gleichgewordene ist ein Individuum; ihm

⁹⁵ So interpretieren Phil 2,7b z.B. E. HAUPT, Die Gefangenschaftsbriefe, ⁸1902, 77; P. EWALD, Der Brief des Paulus an die Philipper, ³1917, 123; E. KÄSEMANN 72 ff.; G. BORNKAMM 181; J. GNILKA, Phil. 120; G. FRIEDRICH, Phil. 152 f.; U. B. MÜLLER, Phil. 97.

⁹⁶ Man sollte nicht von einer „Tautologie“ (E. KÄSEMANN 75) sprechen.

⁹⁷ Vgl. T. HOLTZ, ὁμοίωμα, EWNT, Bd. II, ²1992, 1253-1255, bes. 1254.

⁹⁸ Vgl. die Diskussion bei E. KÄSEMANN 75 f.

⁹⁹ Vgl. J. GNILKA, Phil. 121; U. B. MÜLLER, Phil. 102.

eignet eine unverwechselbare Erscheinungsweise.¹⁰⁰ Er gehört wohl zum Kollektiv Menschheit und repräsentiert es, aber als eine bestimmte Person, die als solche erkenn- und identifizierbar ist.¹⁰¹

Wie in Phil 2,6 keine dogmatische Lehre von der Präexistenz vorliegt, die Präexistenz Christi aber unzweifelhaft in diesem Vers bezeugt wird, so ist Vers 7 ein Schriftbeleg für die Inkarnation Christi – in poetischer Sprache und metaphorischer Redeweise. Daher heißt es nicht einfach, der Präexistente sei Mensch geworden, sondern: er habe sich selbst entäußert, Knechtsgestalt angenommen und sei in der Gleichgestalt des Menschen in Erscheinung getreten und könne als Mensch erkannt und identifiziert werden. Die Aussageintention von 7 ist nicht, über das Wie der Inkarnation des Präexistenten Auskunft zu geben, sondern vielmehr deren Tatsächlichkeit und Realität zu unterstreichen.

Mit Recht hat sich die altkirchliche Auslegung gegen die doketistische Verfälschung dieser Schriftstelle durch Marcion gewandt.¹⁰² Vers 7 ist ein Schriftbeleg für die nicht scheinbare, sondern für die unter keinem Vorbehalt stehende, wirkliche Inkarnation und das wahre Menschsein des Christus Jesus.¹⁰³ Die Menschwerdung ist zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Ge-

¹⁰⁰ Vgl. W. PÖHLMANN, *σχήμα*, EWNT, Bd. III, ²1992, 761 f.

¹⁰¹ Aor. Part. Pass. *εὔρεθείς* „(drückt) die Möglichkeit des Konstatierens aus“ (R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 128). S.a. Gal 2,17.

¹⁰² Vgl. z.B. Tertullian, *Marc V*, 20. Zur dogmengeschichtlichen Einordnung vgl. A. v. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, (²1924) 1960, 121 ff.

¹⁰³ Vgl. U. B. MÜLLER, *Menschwerdung* 26 f. Die Kenosis ist auf die Inkarnation zu beziehen und keinesfalls auf den Kreuzestod (gegen J. JEREMIAS 310).

schichte Ereignis geworden. Die Inkarnation des Präexistenten in der Geschichte ist jedoch nicht aus der Geschichte ableitbar. Sie ist vielmehr Neues setzende Tat: das Handeln des *einen* Gottes, vollzogen in und aus der Einheit Gottes mit dem ihm Gleichen.

8a Der den Menschen Gleichgewordene und als Mensch Identifizierbare „erniedrigte sich selbst“. Wie κενόω (7a) ist auch das diesen Satz regierende Verb ταπεινώ¹⁰⁴ mit dem Reflexivpronomen ἐαυτόν verbunden. Die Erniedrigung ist dem Menschgewordenen nicht aufgenötigt worden. Sie beruht auf seiner souveränen Entscheidung. Deswegen besitzt das, was ihm daraufhin widerfuhr, auch und gerade der Tod, den Charakter freien Handelns. Die Selbsterniedrigung des Menschgewordenen ist zwar mit der Selbstentäußerung des Präexistenten durch die Annahme der Knechtsgestalt bereits als Weg vorgezeichnet. Aber die Selbsterniedrigung stellt gleichwohl eine Wegentscheidung dar, die bewusst getroffen werden musste. Dass sie der Menschgewordene getroffen hat, gibt seinem Wirken von Anfang an das Gepräge.

8b Wandel und Wirken des Menschgewordenen werden abbreviaturnhaft durch die Partizipialverbindung γενόμενος ὑπήκοος interpretiert. Der Gehorsam umspannt das Wirken des Menschgewordenen und gibt ihm Beharrlichkeit und Kontinuität. Es ist nicht an den

¹⁰⁴ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1604 f.; H. GIESEN, ταπεινώω, EWNT, Bd. III, ²1992, 801-804. Die Wortgruppe, zu der das Verb gehört, kommt im Phil 4 x vor. Durch ταπεινοφροσύνη (2,3) und ταπεινώω (2,8) sind Paränese und Hymnus stichwortartig und inhaltlich miteinander verknüpft. Zur Berührung der Erniedrigungsaussage im Christushymnus mit der bei den Synoptikern s. U. B. MÜLLER, Phil. 103 f.

Gehorsam gedacht, der bei Untergebenen mehr erzwungen als freiwillig hervorgebracht wird. Gemeint ist vielmehr der Gehorsam dessen, der sich aus freiem Entschluss selbst erniedrigt hat. Daher ist der Gehorsam dieses Knechtes die das ganze Leben umfassende Tat des Freien.

Wem wurde er gehorsam? Gerade weil ὑπήκοος hier ohne Objekt steht,¹⁰⁵ ist klar, wer gemeint ist: Gott. Die Aussagespitze ist: Mit seinem gesamten Leben und Wirken – „bis in den Tod“ – ist der den Menschen Gleichgewordene nicht aus der Einheit mit Gott herausgetreten. Das hat seinen Niederschlag in der Stetigkeit seines Gehorsams gefunden. Diese Interpretation ergibt sich eindeutig aus dem Kontext des Hymnus. Keinesfalls ergibt sich dagegen aus dem Kontext, Gehorsam bedeute hier die „Unterordnung unter die Weltordnung“.¹⁰⁶ Das ist vielmehr in den Hymnus eingetragen. Er selbst bietet für diese Interpretation keinen Anhaltspunkt.

8b.c Was bereits oben in der Analyse festzustellen war,¹⁰⁷ ist hier noch einmal zu unterstreichen: „Gehorsam“, so hoch die Bedeutung des Gehorsams im Hymnus ist, ist nicht sein „Hauptthema“ und darf in der In-

¹⁰⁵ Die Objektlosigkeit des Gehorsams wird von vielen Interpreten überbetont (z.B. von E. KÄSEMANN 77 f. und J. GNILKA, Phil. 122). Auch das Verbum ὑπακούειν gebraucht Paulus Phil 2,12 ohne Objekt; ferner verwendet er das Substantiv ὑπακοή in Röm 5,19, der wohl wichtigsten Belegstelle, objektlos. Das Objekt muss man nur nennen, wenn es der Zusammenhang erfordert. Das trifft auf die angeführten Stellen so wenig zu wie auf Phil 2,8b.

¹⁰⁶ So deuten Phil 2,8b z.B. D. GEORGI 283; J. GNILKA, Phil. 123; U. B. MÜLLER, Phil. 104 f.

¹⁰⁷ S.o. Anm. 30.

terpretation nicht dazu erhoben werden.¹⁰⁸ Das gilt ebenso für den Tod im allgemeinen. Trifft es doch schlechterdings nicht zu, dass die Art des Todes Jesu gleichgültig gewesen wäre.¹⁰⁹ Wenn Jesus einen normalen Tod gestorben wäre, könnte man das annehmen. Aber er starb wie ein Sklave den schändlichen Tod am Kreuz. Es ist ausgeschlossen, dass der Dichter des Hymnus nur wenige Jahre nach dem Kreuzestod Jesu davon hat absehen können. Nicht auf den Gehorsam und nicht auf den Tod im allgemeinen, sondern auf den Tod am Kreuz ist der Hymnus ausgerichtet. Es ist die „abgründige Distanz zwischen Gottes- und Sklavendasein mit schändlichem Tod“, die den Hymnus „bestimmt“¹¹⁰. Der Gehorsam des Menschgewordenen, durch das ganze Leben und Wirken durchgehalten, kommt im „Tod am Kreuz“ zur „Vollendung“¹¹¹.

8c Der Christushymnus ist sprachlich und inhaltlich von vornherein auf den Kreuzestod des Präexistenten, der sich selbst entäußerte und Mensch wurde, bezogen. Die Anadiplosis gehört zum ursprünglichen Bestand des Hymnus und bildet die Klimax der ersten Strophe.¹¹²

¹⁰⁸ Mit M. DIBELIUS, Phil. 81; O. HOFIUS 63, Anm. 27; U. B. MÜLLER, Phil. 104; u.a. Gegen E. KÄSEMANN 77 ff.; G. BORNKAMM 182; G. EICHHOLZ, Paulus 144 f.; u.a.

¹⁰⁹ Gegen E. LOHMEYER, Phil. 96; U. B. MÜLLER, Phil. 105.

¹¹⁰ M. HENGEL, Präexistenz 265, Anm. 11.

¹¹¹ J. SCHNEIDER, *σταυρός*, ThWNT, Bd. VII, 1964, 572-584, 575, 11 f. (z.St.).

¹¹² Mit O. HOFIUS 4-12, 56, 63 f. (s.o. Anm. 16 u. 34). Hofius ist darin zu widersprechen, dass „bis zum Tod“ eine „Zielangabe“ (63) sei; denn *μέχρι* gibt Phil 2,8b nicht das Ziel, sondern das Maß bzw. den Grad an (s. BAUER-ALAND, Wb 1043 f.). In jüdischen Texten steht *μέχρι* im Zusammenhang mit einem Martyrium (s. 2. Makk 3,14; 4. Makk 5,37 u.a.; vgl. H. WOJTKOWIAK 115).

Der Christushymnus birgt den Ansatz einer Theologia crucis vor Paulus in sich.

3.

Zur Ertragssicherung ist zunächst auf die im Eingangsteil offen gebliebenen Fragen im Blick auf die Form, die Autorschaft, den Sitz im Leben und den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zurückzukommen. Die christologische Auswertung der Exegese erfolgt danach.

Phil 2,6-11 ist ein im Parallelismus membrorum gestalteter, zweistrophiger Christushymnus ohne sekundäre Zusätze.¹¹³ Er trägt die Formmerkmale von Psalmen, der Oden Salomos und der Hodajoth von Qumran. Man hat zu beachten, dass die Bezeichnungen „Hymnus“ und „Psalm“ synonym gebraucht werden können.¹¹⁴ Als unsachgerecht zurückzuweisen ist die Bewertung von Phil 2,6-11 nach den Formmerkmalen der griechisch-lateinischen Poesie und nach den von ihr vorgegebenen metrischen Schemata.¹¹⁵ Dadurch werden Äpfel mit Birnen verglichen. Phil 2,6-11 ist kein „Propagandatext“¹¹⁶, kein „Enkomion“¹¹⁷, kein „Lehrgedicht“¹¹⁸, kein „christo-

¹¹³ Mit O. HOFIUS 103.

¹¹⁴ S.o. Anm. 5. Vgl. Philo, Fug 59 u.a.; Ps 6,1; 53,1 LXX; 75, 1 LXX und dazu E. LOHMEYER 11; H. WOJTKOWIAK 120 mit Anm. 263 ff.

¹¹⁵ Gegen den Ansatz der Studie von R. BRUCKER; mit H. WOJTKOWIAK 116 ff.

¹¹⁶ W. SCHENK, Phil. 195. Es fehlt bei dem Verfasser die sachlich notwendige Differenzierung zwischen Propaganda und Mission. Zur Missionierung ist Phil 2,6-11 im übrigen wenig brauchbar. Die Charakterisierung als „Propagandatext“ ist Nonsens.

¹¹⁷ K. BERGER, aaO. (s. Anm. 7), 240 u.ö.; J. REUMANN, RGG⁴ 6, 1273; DERS., Phil. 333. Dagegen mit Recht O. HOFIUS 103, Anm. 1; H. WOJTKOWIAK 117.

logischer Bekenntnistext“¹¹⁹ und kein „katechetischer Text“¹²⁰, sondern ein „Christushymnus in ganz reiner Ausprägung“¹²¹.

Zwar konnte Paulus auch in gehobener Sprache reden. 1. Kor 13 ist ein Beispiel dafür. Aber er war nicht der Dichter des Christushymnus. Dass er in Phil 2 bewusst einen Hymnus aufgenommen hat, gehört zu den gesicherten Erkenntnissen der formgeschichtlichen Forschung des 20. Jahrhunderts.¹²² An ihr ist festzuhalten, weil sie sich auf stichhaltige Argumente stützt.¹²³ Nicht nur die Form, vor allem die Terminologie¹²⁴ spricht gegen die Autorschaft des Paulus. Sie wird ihm neuer-

¹¹⁸ N. WALTER, Phil. 56-62; W. ECKEY, Phil. 80, Anm. 163. Phil 2,6-11 enthält „Lehre“, aber sie wird nicht christologisch entfaltet, sondern hymnisch besungen. Gedichte mit didaktischer Nebenabsicht pflegen im übrigen ebenso schlecht zu sein wie Lehre in Versform.

¹¹⁹ G. KENNEL 276. Phil 2,6-11 ist zweifellos auch ein christologisches Bekenntnis, aber weder die Christologie als solche noch der Bekenntnischarakter bestimmen den Hymnus.

¹²⁰ D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 228 f. Bedenkt man, dass sich die Katechumenen vor allem aus Marktfrauen, Fischern und Handwerkern zusammensetzten, gibt es für die Erstunterweisung im christlichen Glauben wohl kaum einen ungeeigneteren Text als Phil 2,6-11.

¹²¹ R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 118; zitiert o. Anm. 53.

¹²² Sie geht auf E. Lohmeyer zurück; s.o. Anm. 5.

¹²³ Vgl. R. P. MARTIN, 1983, 42 ff. Die Gründe, warum Paulus Phil 2,6-11 nicht selbst formuliert, sondern einen Hymnus zitiert hat, sind bei G. BARTH, Phil. 41 kurz zusammengefasst.

¹²⁴ Aus der ersten Strophe des Hymnus seien nur genannt: μορφή, ἀπαγαμός, ἴσος, κενόω. δοῦλος ist Selbstbezeichnung des Apostels Paulus und nicht Bezeichnung für Jesus wie im Hymnus; die Konstruktion σχήματι εὔρεθεῖς ὡς ἄνθρωπος ist unapaulinisch usw.

dings ohne überzeugende Gründe zugeschrieben.¹²⁵ Aber damit hat die Exegese einen Holzweg beschritten. Phil 2,6-11 stammt von einem unbekanntem judenchristlichen Dichter. Paulus hat den Hymnus aufgenommen, weil er inhaltlich mit ihm übereinstimmte und weil er seiner Argumentation durch ihn Anschaulichkeit und größere Überzeugungskraft geben konnte. Der Christushymnus ist mit großer Wahrscheinlichkeit vor der Gründung der Gemeinde in Philippi entstanden.¹²⁶ Ob er in Philippi bekannt war, ist unbekannt. Es spricht nichts dafür, dass er in Philippi entstanden oder von den Philippinern an Paulus übermittelt worden ist.¹²⁷

In Phil 2,6-11 wird Christus und durch ihn der eine Gott, der in ihm in Erscheinung getreten ist und das endzeitliche Heil heraufgeführt hat, selbstvergessen gepriesen und gelobt. Der Hymnus bzw. Psalm beruht auf Gottes endzeitlichem Handeln in und durch Christus und spiegelt dieses in gehobener Sprache wider.¹²⁸ Dieses Handeln besteht darin, dass Christus sich selbst seiner Gottgleichheit entäußert hat, Mensch geworden ist und gehorsam war bis zum Tod am Kreuz, und dass Gott ebendiesen gekreuzigten Christus Jesus zum Herrn über alles erhöht hat. Es kann keinem Zweifel unterlie-

¹²⁵ Vgl. z.B. P. WICK, *Der Philipperbrief*, 1994, 179; R. BRUCKER 310-318. 351; ferner aus dem englischen Sprachraum P. T. O'BRIEN, *Phil.* (1991) 198 ff.; G. D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, 1995, 39 ff.; M. BOCKMUEHL, *The Epistle to the Philippians*, 1998, 120. 177 ff.; u.a.

¹²⁶ Die Gründung der Gemeinde in Philippi erfolgte um 49 n.Chr. (s.o. Anm. 4). Die Entstehung des Christushymnus dürfte in die Zeit zwischen 35-45 n.Chr. fallen (s.o. Anm. 36-38).

¹²⁷ Gegen W. SCHENK, *Phil.* 195; J. REUMANN, *Phil.* 333.

¹²⁸ Analog zu alttestamentlichen Geschichtspsalmen besteht der Christushymnus aus „Tatprädikationen“ (R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 119; zitiert o. Anm. 54). Im Hymnus dominieren „Handlungsverben“ (G. KENNEL 190).

gen: Sitz im Leben des Christushymnus war der urchristliche Gottesdienst, in dessen Zentrum Gottes Heilshandeln in und durch Christus steht.¹²⁹ Der Hymnus öffnet einen Blick in das Urgeschehen, aus dem das Christentum hervorgegangen ist. Deshalb gehört der Christushymnus zu den kostbarsten Stücken des Neuen Testaments. Dass er auch zu den meistkommentierten gehört, hat seiner Wirkung keinen Abbruch tun können. Er ist durchweht von dem Geist der Freude, der Anbetung und der Freiheit des neuen Seins in Christus. Wer ihn im Glauben nachspricht, steht mitten in dem Geschehen, das in Christus auf den Plan getreten ist und im Gottesdienst als Gottes befreiendes Handeln gefeiert wird.

Spiegelt der Christushymnus die freie Initiative des Gottgleichen zur Selbstentäußerung und wiederum Gottes erhöhendes Handeln an dem Gekreuzigten wider, dann besteht er inhaltlich aus christlichem Insiderwissen und kann nur auf dem Boden des Christentums entstanden sein. Welche Vorstellungen und Motive sind unter dieser Voraussetzung in der ersten Strophe aus der Umwelt aufgenommen worden? Die Präexistenzvorstellung? Die Frage nach ihrer Herkunft und Rezeption ist zunächst zurückzustellen, kann sie doch erst nach der Exegese weiterer einschlägiger Belege beantwortet werden. Ferner: Die Annahme der Knechtsgestalt (Phil 2,7b) weist auf Jes 53 zurück – nicht sprachlich, aber als präformierender Vorstellungs-

¹²⁹ S.o. Anm. 10. Auch das spricht in gewisser Weise gegen die Autorschaft des Paulus; denn der christliche Gottesdienst war schon vor Paulus da.

hintergrund:¹³⁰ Der die Knechtsgestalt annimmt, der handelt freiwillig wie der „Ebed“. Er gehorcht (Jes 53,7 / Phil 2,8b) und erleidet einen verächtlichen, gewaltsamen Tod (Jes. 53,3.9 / Phil 2,8b.c). Außerdem: Die Aussage, der Gottgleiche sei den Menschen gleich geworden und der Erscheinung nach als Mensch erfunden worden (Phil 2,7c.d), ist vielleicht ein Anklang an den Menschensohntitel und die Menschensohnworte.¹³¹ Schließlich: Die Erniedrigungsaussage Phil 2,8a berührt sich mit der der Synoptiker.¹³² Der Dichter des Hymnus hat aus dem judenchristlichen Insiderwissen geschöpft, das durch den Gottesdienst und die Unterweisung vermittelt wurde.

Die Schönheit des Hymnus könnte darüber hinwegtäuschen, dass er auf theologischer Reflexion beruht. Diese wird nicht zur Darstellung gebracht, aber vorausgesetzt. Der theologische Gehalt ist nun freilich nicht hinter den Worten des Hymnus zu suchen. Die Worte selbst erschließen ihn vielmehr unmissverständlich. Die zentrale theologische Aussage des Hymnus ist ebenso einfach, wie sie in ihrem Anspruch ungeheuerlich ist: Jesus Christus war, bevor er Mensch wurde und gekreuzigt worden ist, „in Gottes Gestalt“ (6a) und „Gott gleich“ (6b). Damit ist ohne Wenn und Aber das Gottsein des Christus Jesus ausgesagt. Auf dem Boden des Alten Testaments und des von ihm bestimmten jüdischen Monotheismus impliziert das: Jesus Christus steht in der Einheit des Seins und Handelns mit dem einen

¹³⁰ Mit H.-W. WOLFF, Jesaja 53 im Urchristentum, ⁴1984, 98 u.ö.; O. HOFIUS 70 f. Zu Jesaja-Parallelen im Christushymnus s.a. L. G. BLOOMQUIST, The Function of Suffering in Philipians, 1993, 162 ff.

¹³¹ Vgl. D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 251 ff.

¹³² S.o. Anm. 104 u. 80.

Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, der die Geschichte aller Völker lenkt, aber unter ihnen Israel ausgewählt hat. Im Hymnus ist also zum Ausdruck gebracht, was aller christlichen Lehre und Verkündigung, allem liturgischen, missionarischen und diakonischen Handeln der Kirche zugrunde liegt: Gott ist *einer*; dieser eine Gott ist in Christus in Erscheinung getreten, mit dem er vor aller Zeit eins war. Diese Erkenntnis gründet nicht in einem erdachten und postulierten Monotheismus, sondern in dem In-Erscheinung-Treten Gottes in Christus selbst, der als der Gottgleiche (6a.b) in der unvorgreiflichen Einheit mit Gott, dem Vater (11c), existiert. Durch die Menschwerdung des Einen, der mit Gott gleich ist, ist der *eine* Gott, der mit niemandem zu vergleichen ist (Jes 40,25), in der Unterschiedenheit von Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, offenbar geworden.

Ist in den parallelen Wendungen von Phil 2,6a.b das Gottgleichsein Jesu Christi ausgesagt und wird diese Aussage durch die Antithetik von gottheitlichem Stand (6a) und geschöpflichem Stand (7b) nachdrücklich unterstrichen:¹³³ dann ist Phil 2,6 f. ein unzweideutiger Schriftbeleg für die Präexistenz Christi.¹³⁴ Es ist exegetisch nicht vertretbar, Phil 2,6 f. auf den irdischen Jesus

¹³³ S.o. zu V. 6, bes. Anm. 64-66.

¹³⁴ Mit J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 110 ff.; O. HOFIUS 120 f.; M. HENGEL, Präexistenz 262-274; T. SÖDING, Gottes Sohn 59 ff.; F. HAHN, Theologie I, 207 f.; u.a.

zu beziehen,¹³⁵ der im Unterschied zu Adam der Mensch sei, „wie er nach dem Willen Gottes sein soll“¹³⁶. Phil 2,6-11 ist kein Enkomion auf einen Menschen,¹³⁷ der aufgrund seines Gehorsams zu göttlicher Höhe aufsteigt, sondern ein Hymnus auf Christus, der an Gottes Seinsweise partizipiert, an dieser aber nicht wie an einem Raub festhält, als wenn er sie usurpiert hätte, sondern der sich ihrer freiwillig entäußert und den Menschen gleich wird. Durch die Umdeutung von Phil. 2,6 f. auf den irdischen Jesus bringt man sich in den Gegensatz zu dem Aussagegefälle und der Aussageintention des Hymnus. Dadurch versperrt man sich den Zugang zum Verständnis des Textes. An die Stelle der Schriftauslegung tritt dann das Spiegelfechten gegen Absurditäten, etwa wenn man zu erklären sucht, warum ein Mensch, der nichts ist als ein Mensch, sich selbst entäußert, um den Menschen gleich und in seiner Erscheinung als Mensch erfunden zu werden. Die Bestrei-

¹³⁵ In der älteren Exegese z.B. vertreten von F. Kattenbusch und F. Loofs (Nachweise in: W. SCHMAUCH, Beiheft zu E. LOHMEYER, Phil., 1964, 25). Heute in modifizierter Form bes. von J. D. G. DUNN, *Christology* 114 ff.; DERS., *The Theology of Paul the Apostle*, 1998, 281 ff.; DERS., *Christ, Adam, and Preexistence*, in: R. P. MARTIN/B. J. DODD (Hg.), *Where Christology Began*, 1998, 74-83. Gegen Dunn mit Recht O. HOFIUS 113 ff.; C. A. WANAMAKER 180 ff.; D. HÄUSSER, *Christusbekenntnis* 235 ff.; C. B. COUSAR, Phil. 54 f.; u.a.

¹³⁶ So M. RISSI 3317.

¹³⁷ Im Zusammenhang mit seiner Charakterisierung von Phil 2,6-11 als „Enkomion“ hat K. BERGER, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*, ANRW II.25.2, 1984, 1031-1432, 1184 ff. die Phil 2,6 f. bezeugte Präexistenz Christi bestritten. Die Unterscheidung zwischen Hymnus und Enkomion ist sachlich eben doch notwendig und nicht nur ein „Schattengefecht“ (so S. VOLLENWEIDER, *Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefechte in der neutestamentlichen Wissenschaft*, NTS 56 (2010), 208-231).

tion der Präexistenz Christi¹³⁸ scheidet am Wortlaut und Aussageduktus des Hymnus und ist als unsachgerecht zurückzuweisen.

Wie in Phil 2,6 die Präexistenz bezeugt ist, so ist 2,7 ein Schriftbeleg für die Inkarnation Christi. Der Gottgleiche, der in der Einheit des Seins und Handelns mit Gott dem Schöpfer steht, wird initiativ. Er entäußert sich selbst seines gottheitlichen Status, tritt aus der Ewigkeit in die Geschichte ein und nimmt freiwillig Knechtsgestalt an. In der Welt, in der der Mensch alles daransetzt, über den Menschen hinauszukommen, will der Gottgleiche Mensch sein und wird den Menschen gleich.

Zum Verständnis der Inkarnation ist es von entscheidender Bedeutung wahrzunehmen, dass sie auf der Selbstentäußerung des Gottgleichen beruht, dass sie also die freie Tat dessen ist, der in der Einheit mit Gott existiert. Nur weil sie ihren Grund in Gott selbst hat, wird mit der Inkarnation etwas schlechthin Neues gesetzt, das nicht aus der Geschichte stammt und das sie nicht selbst hervorbringen kann. Dieses Neue ist der Mensch Jesus, in dem sich Gott selbst anschaulich, vernehmbar und erkennbar macht, in dem er sich freilich zugleich unter dessen Menschheit verhüllt.

Die theologische Kategorie, dass *Gott* initiativ wird und handelt, ist für die Interpretation des Christus-

¹³⁸ Ältere Bestreiter der Präexistenz wie A. Ritschl u.a. sind aufgelistet bei H. J. HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Bd. 2, ²1911, 92 ff., bes. 93, Anm. 1. Neuere Autoren (C.-H. Talbert; H.-W. Bartsch, J. Murphy-O'Connor u.a.) sind dargestellt bei J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 141-147; vgl. außerdem U. B. MÜLLER, Phil. 96, Anm. 148; ferner R. LAUFEN (Hg.), Gottes ewiger Sohn, 1997. Dieses Buch stellt eine Reaktion auf K.-J. KUSCHEL, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, 1990, dar.

hymnus unverzichtbar. Das ist die eine Seite. Die andere ist: Gott handelt in der Geschichte. Kein mythisches, sondern ein wirkliches Geschehen in der Geschichte ist Gegenstand des Hymnus,¹³⁹ ein Geschehen, das sich so unumkehrbar in der Geschichte vollzieht, wie es geschichtlich unableitbar ist, das in tiefstes Leid und schließlich in den schimpflichen Tod führt.

Auf die Präexistenz und Inkarnation rückt in Vers 8 der Tod am Kreuz in den Brennpunkt. Er stellt die tiefste Stufe der Erniedrigung dar. Auf den Kreuzestod ist die Aussage der ersten Strophe des Hymnus ausgerichtet. Dabei hat man freilich das gegenseitige Aufeinanderbezogenheit von Präexistenz, Inkarnation und Kreuzestod Christi zu beachten. Die Präexistenz stellt die Menschwerdung in den Fokus. Ohne diese müsste von jener nicht ausdrücklich geredet werden. Aber auch die Bedeutung der Inkarnation könnte ohne die Präexistenz, welche die Kenosis des Gottgleichen notwendig macht, nicht voll erfasst werden. Die Menschwerdung wiederum ist in dem Hymnus durchaus nicht „das entscheidende Ereignis“¹⁴⁰. Ihre volle Bedeutung erschließt sich vielmehr erst aus ihrer Bezogenheit auf den Gehorsam Jesu Christi bis zum Tod (8b), ja zum Tod am Kreuz (8c). Umgekehrt gewinnt aber auch der Tod Christi am Kreuz seine volle Kontur erst durch den

¹³⁹ Auf den Hymnus ist nicht ein „gnostisches Wegschema“ übertragen worden (so K. WENGST, Formeln 144 ff., bes. 156). Ihm liegt vielmehr Gottes Handeln in der Geschichte zugrunde, wie es Israel in seiner Geschichte erfahren hat und wie es in den Geschichtspsalmen besungen wird. Daher kann von „mythischer Christologie“ (G. FRIEDRICH, Phil. 153; zitiert o. Anm. 13) keine Rede sein.

¹⁴⁰ E. SCHWEIZER, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments, ⁴1976, 90 (z.St.). Dagegen mit Recht O. HOFIUS 64, Anm. 30.

Rückbezug auf die Menschwerdung des Präexistenten. Kommt Christi Tod am Kreuz doch deshalb unvergleichliche Bedeutung zu, weil er der Tod dessen ist, der zuvor in „Gottes Gestalt“ (6a) existent war und der die Menschheit durch seine Selbstentäußerung freiwillig, aufgrund der Freiwilligkeit aber uneingeschränkt angenommen hat. Welche zeitübergreifende Bedeutung könnte der Kreuzestod eines galiläischen Juden während der römischen Herrschaft in Palästina haben, den die Menschheit selbst hervorgebracht hätte, der also nichts als ein Mensch gewesen wäre? Die Todesstrafe am Kreuz haben schließlich viele erlitten. Wollte man den Kreuzestod Jesu hervorheben, weil Jesus zu Unrecht hingerichtet worden ist, dann hätte der Ton zorniger Anklage und menschlichen Mitgeföhls angeschlagen werden müssen. Diese Töne bestimmen den Christushymnus aber nicht im geringsten. Von nichts weiter ist der Hymnus entfernt als von dem wehmütigen Ton einer griechischen Elegie. Es findet sich in ihm auch keine zornige Abrechnung mit den Verursachern des Todes Jesu am Kreuz. Er ist vielmehr von Jubel durchdrungen. Der Hymnus wird getragen von der endzeitlichen Freude über Gottes Handeln in Christus Jesus, das im Tod am Kreuz kulminiert.

Festzuhalten ist: Weil sich die Bedeutung der Inkarnation des Präexistenten erst am Kreuz erschließt,¹⁴¹ aber auch umgekehrt das volle Verständnis des Todes Christi am Kreuz die Inkarnation des Präexistenten impliziert, darum stehen diese Grundbestandteile der urchristlichen Christologie in einem Verhältnis der Korrelation zueinander. Der Christushymnus

¹⁴¹ Vgl. K. BARTH, Erklärung des Philipperbriefes, 1928, 59: „Da, auf Golgatha, kommt es zur Erscheinung, zum Ausbruch, was Fleischwerdung, was Bethlehem bedeutet.“

stützt nicht die Auffassung, „die Christologie“ sei „vom Kreuz her rückwärts ausgeweitet bis in die Präexistenz“¹⁴². Zwar stehen Präexistenz und Inkarnation in unlöslichem Zusammenhang mit dem Kreuz Christi und sind auf dieses ausgerichtet, aber sie sind nicht aus der Theologie des Kreuzes deduziert worden. Vielmehr beruhen sie auf eigenständiger Überlieferung und besitzen eine korrelative Eigenständigkeit. Die Präexistenz- und Inkarnationsaussagen gehören zum Insiderwissen der frühen Christenheit. Sie sind wie die Abendmahlsüberlieferung für die Mission nicht geeignet und daher wohl von Anfang an auf den Gottesdienst und die christliche Unterweisung beschränkt gewesen. Geht man davon aus, dass der Christushymnus zwischen 35 und 45 n.Chr. entstanden ist, stellt man ferner in Rechnung, dass geistliche Lieder nicht unmittelbar auf tiefgreifende Erkenntnisse und Umwälzungen folgen, sondern – wie etwa in der Reformation – in einem gewissen zeitlichen Abstand: dann folgt daraus, dass die Grundbestandteile der Christologie, die dem Hymnus zugrunde liegen, schon sehr früh ausgebildet und aufeinander bezogen worden sein müssen. Das Aufeinanderbezogensein von Präexistenz, Inkarnation und Kreuzestod Jesu Christi geht nicht auf Paulus zurück. Es wird schon bei der Bekehrung des Paulus vorgelegen haben.¹⁴³

Daraus ergibt sich eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen der urchristlichen Christologie und der Theologie des Paulus. Es ist festzustellen, dass

¹⁴² E. SCHWEIZER, Erniedrigung 112.

¹⁴³ Vgl. M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 1), 28 ff. u. 50 f. Warum Hengel die Präexistenzchristologie davon ausnehmen will (50), ist nicht nachvollziehbar. Der Christushymnus spricht gegen die Ausklammerung der Präexistenzchristologie.

die Behauptung, Paulus habe die urchristliche Christologie „umgedeutet“¹⁴⁴, auf der Fehlinterpretation sowohl der urchristlichen Christologie als auch der Theologie des Paulus beruht. Denn es ist unzutreffend, Paulus habe „das Lied im Sinne seiner Theologie (interpretiert)“¹⁴⁵. In Wirklichkeit deutet der Apostel den Hymnus gar nicht; er fügt ihn vielmehr in die Paränese ein. Es ist auch durch nichts begründet, Paulus zu unterstellen, er habe sein eigenes „Anliegen“¹⁴⁶, die Theologie des Kreuzes, entfalten wollen. Die *Theologia crucis* entfaltet der Apostel Phil 2 nicht – so wenig wie der Christus-hymnus sie entfaltet. Der Hymnus enthält zwar die Voraussetzung zur Entfaltung der Theologie des Kreuzes, aber die Entfaltung unterbleibt im Hymnus. Von miteinander konkurrierenden Christologien¹⁴⁷ kann daher keine Rede sein. Paulus hat vielmehr die Denkvoraussetzungen des Hymnus geteilt und die Christologie des Hymnus inhaltlich bejaht. Dem Hymnus liegt die Überzeugung zugrunde, dass nicht schon dem Tod eines zu Unrecht gekreuzigten Menschen, sondern vielmehr allein dem Kreuzestod des Menschgewordenen, der vor seiner Menschwerdung in der Einheit und Gemeinschaft mit Gott existiert hat, und zwar nicht als Vorstellung, sondern als Person, Heilsbedeutung zukommt. Diese Überzeugung hat Paulus geteilt. Darin liegt der Grund, weswegen er den Hymnus zitiert. Das Evangelium von der Rechtfertigung aus Gnade allein basiert auf den christologischen Denkvoraussetzungen, die im Hymnus zum Ausdruck gebracht werden. Das Evangelium, das

¹⁴⁴ H. CONZELMANN, aaO. (s. Anm. 12), 97 f.

¹⁴⁵ G. FRIEDRICH, Phil. 153.

¹⁴⁶ J. GNILKA, Phil. 132; s.o. Anm. 22.

¹⁴⁷ So E. KÄSEMANN 82; J. GNILKA, Phil. 124; u.a.

Paulus verkündigt hat, ist deshalb das Evangelium, weil es auf dieser Christologie beruht.¹⁴⁸

Literatur

L. Abramowski, Phil. 2,6 οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ und Oracula chaldaica 3 (des Places) ὁ πατὴρ ἤρπασεν ἑαυτὸν, in: dies., Drei christologische Untersuchungen, 1981, 1-17. – G. Bornkamm, Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2,6-11, in: ders., Studien zu Antike und Christentum. GAufs II, ³1970, 177-187. – R. Brucker, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“?, 1997, 280 ff. – J. Carmignac, L'importance de la place d'une négation: οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο (Phil. II.6), NTS 18 (1971/72), 131-166. – D. Georgi, Der vorpaulinische Hymnus Phil 2,6-11, in: Zeit und Geschichte. FS für Rudolf Bultmann, 1964, 263-293. – J. Gewiss, Die Philipperbriefstelle 2,6b, in: Neutestamentliche Aufsätze. FS für Joseph Schmid, 1963, 69-85. – O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6-11, (1976) ²1991. – M. D. Hooker, Philippians 2:6-11, in: E. E. Ellis / E. Grässer (Hg.), Jesus und Paulus. FS für Werner Georg Kümmel, ²1978, 151-164. – R. W. Hoover, The Harpagmos Enigma, HThR 64 (1971), 95-119. – C.-H. Hunzinger, Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3, in: Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS für Joachim Jeremias, 1970, 142-156. – J. Jeremias, Zu Philipper 2,7: ἑαυτὸν ἐκένωσεν, in: ders., ABBA, 1966, 308-313. – E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5-11, 1950, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, ⁶1970, 51-95. – G. Kennel, Frühchristliche Hymnen?, 1995, 185 ff. – E. Lohmeyer, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11, 1927/28 (²1961). – R. P. Martin, Carmen Christi, (1967) ²1983. – Ders., A Hymn of Christ, 1997. – B. Mengel, Studien zum Philipperbrief, 1982, 245 ff. – U. B. Müller, Der Christushymnus Phil 2,6-11, ZNW 79 (1988), 17-44. – S. R. Nebreda, Christ Identity. A Social-Scientific Reading of Philippians 2.5-11, 2011. – M. Rissi, Der Christushymnus in Phil 2,6-11, ANRW II.25.4, 1987, 3314-3326. – G. Strecker, Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 2,6-11, 1964, in: ders.,

¹⁴⁸ Gegen H. CONZELMANN, aaO. (s. Anm. 12), 98.

Eschaton und Historie, 1979, 142-157. – S. Vollenweider, Der „Raub“ der Gottgleichheit: Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2.6(-11), NTS 45 (1999), 413-433. – C. A. Wanamaker, Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?, NTS 33 (1987), 179-193. – H. Wojtkowiak, Christologie und Ethik im Philipperbrief, 2012, 79 ff. – N. T. Wright, ἀρπαγμός and the Meaning of Phil. 2:5-11, JThS.NS 37 (1986), 321-352.

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus – 2. Korinther 8,9

1.

Paulus behandelt 2. Kor 8 und 9 Fragen, welche die Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem betreffen.¹ Diese Kollekte war auf dem Apostelkonvent (um 48 n.Chr.) vereinbart worden (Gal 2,10). Sie hatte nicht nur karitativen Sinn, sondern sollte die geistliche Zusammengehörigkeit von Juden und Heiden in der Kirche Jesu Christi durch eine freiwillige materielle Hilfeleistung für die Urgemeinde zum Ausdruck bringen.²

2. Kor 8 steht im Brennpunkt der Diskussion um die Einheitlichkeit der Korintherbriefe.³ Hält man die Korintherbriefe für eine „Briefsammlung“⁴, bildet 2. Kor 8 den Briefschluss des „Versöhnungsbriefes“⁵. Diese literarkritische Beobachtung

¹ Vgl. dazu D. GEORGI, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, 1965; H. D. BETZ, 2. Korinther 8 und 9, 1993 (amerik. 1985); K. J. O'MAHONY, Pauline Persuasion. A Sounding in 2 Corinthians 8-9, 2000; B.-M. KIM, Die paulinische Kollekte, 2002; H. KLEIN, Die Begründung für den Spendenaufruf für die Heiligen Jerusalems in 2 Kor 8 und 9, in: D. SÄNGER (Hg.), Der zweite Korintherbrief. FS für Dietrich-Alex Koch, 2012, 104-130.

² Vgl. G. BORNKAMM, Paulus, ²1970, 61 f.

³ Vgl. den Forschungsüberblick von R. BIERINGER, Teilungshypothesen zum 2. Korintherbrief, in: DERS. /J. LAMBRECHT, Studies on 2. Corinthians, 1994, 67-105.

⁴ So – stellvertretend für andere angeführt – W. SCHMITHALS, Die Korintherbriefe als Briefsammlung, ZNW 64 (1973), 263-288. Überzeugender in der Argumentation aus demselben Jahrgang der Zeitschrift: N. HYLDAHL, Die Frage nach der literarischen Einheit des Zweiten Korintherbriefes, ZNW 64 (1973), 289-306.

⁵ Vgl. W. SCHENK, Korintherbriefe, TRE, Bd. 19, 1990, 620-640, 624, 34-41 (mit Nachweisen aus der Lit.).

wird zwar als „sicher“⁶ bezeichnet, aber das hat andere Interpreten nicht davon abgehalten, in 2. Kor 8 einen selbständigen Brief zu sehen.⁷ Tatsächlich sind die Kollektenkapitel thematisch weitgehend selbständig, aber sie sind deswegen noch keine selbständigen Briefe. Gegenüber diesen Hypothesen hat die Annahme der „(relativen) Einheit des 2. Korintherbriefes unter der Voraussetzung einer veränderten Gemeindesituation zwischen 2 Kor 1-9 und 2 Kor 10-13 ... den großen Vorzug, dass sie ohne die Postulierung von Briefen bzw. Brieffragmenten mit nicht erkennbarem Anfang und ungewissem Ende auskommt“⁸.

Paulus war über Troas nach Mazedonien gereist (2. Kor 2,12 f.; 7,5), wo er Titus traf (7,6). Dieser hatte gute Nachrichten über die Gemeinde in Korinth zu berichten (7,7). Daraufhin dürfte Paulus den Spendenaufruf 2. Kor 8 verfasst haben. Der Spendenaufruf ist Teil des Briefes. Dieser ist wahrscheinlich im Spätherbst (s. 8,10) des Jahres 55 n.Chr. in Mazedonien vor dem Winteraufenthalt des Paulus in Korinth 55/56 geschrieben worden.⁹

⁶ So W. SCHENK, aaO., 624, 34.

⁷ Vgl. z.B. D. GEORGI, aaO. (s. Anm. 1), 56 ff.; neuerdings z.B. M. MITCHELL, Korintherbriefe, RGG⁴, Bd 4, 2001, 1688-1694, bes. 1691.

⁸ U. SCHNELLE, Einleitung 109. Ebd. Anm. 295 sind Autoren genannt, die die (relative) Einheit des 2. Kor vertreten. S.a. DERS., Paulus, 2003, 253 ff. Zur älteren Forschung vgl. W. G. KÜMMEL, Einleitung 251 ff., bes. 254.

⁹ Vgl. H. LIETZMANN/W. G. KÜMMEL, An die Korinther, ⁵1969, 135; V. P. FURNISH, II Corinthians, 1984, 55; F. LANG, Die Briefe an die Korinther, 1986, 14 u. 320; C. WOLFF, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ²2011, 10. Zum Stand der Diskussion s. W. G. KÜMMEL, Einleitung 255; U. SCHNELLE, Einleitung 96 f.

2. Kor 8 ist folgendermaßen aufgebaut:¹⁰

1-6: Die Gnade Gottes hat die Gemeinden Mazedoniens zum Vorbild der Selbsthingabe gemacht.

7-9: Die Motivation der Korinther zur Beteiligung an der Kollekte.

10-15: Die Aufforderung, das begonnene Hilfswerk zum Abschluss zu bringen, damit „ein Ausgleich geschehe“ (14).

16-24: Die Beauftragung des Titus, der zusammen mit zwei anderen Brüdern die Kollekte entgegennehmen soll, damit „es redlich zugehe“ (21).

Vers 9, durch Stichwortverknüpfung in das Kapitel eingebunden, stellt die christologische Begründung für die Beteiligung der Gemeinde in Korinth an der Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem dar. Rhetorisch steht 9 im Zuge der Motivation der Gemeinde, die im vorigen Jahr begonnene Spendenaktion zu Ende zu führen (10). Es geht dem Apostel darum: „Nun vollbringt aber auch das Tun“! (11a)¹¹

2.

2. Kor 8,9: γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχεῖα πλουτήσητε. *Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: um euretwillen ist er, obwohl er doch reich war, arm geworden, damit ihr durch seine Armut reich würdet.*

¹⁰ Vgl. B.-M. KIM, aaO. (s. Anm. 1), 7 ff.

¹¹ Vgl. z.St. D. SÄNGER, „Jetzt aber führt auch das Tun zu Ende“ (2. Kor 8,11), in: DERS. (Hg.), Der zweite Korintherbrief. FS für Dietrich-Alex Koch, 2012, 257-282.

Der Anschluss an die vorangehenden Verse, den Paulus durch γάρ herstellt, ist „lose“¹². Mit γινώσκετε leitet der Apostel die christologische Begründung für die Teilnahme an der Kollekte ein. Die Begründung selbst wird in dem ὅτι-Satz gegeben. Der Finalsatz benennt das Ziel des Armgewordenseins Christi.

Paulus spielt auf die Vertrautheit mit dem Elementarwissen über Christus an. Dieses ist den Korinthern durch die gemeindegründende Missionspredigt und apostolische Unterweisung vermittelt worden: „... die Predigt von Christus ist in euch kräftig geworden, so dass ihr keinen Mangel habt an irgendeiner Gabe“ (1. Kor 1,6 f.). Zu dem Reichtum der Gaben zählt – nach dem Glauben und dem Wort – die „Erkenntnis“ (γνώσις; 2. Kor 8,7). Die Grundlage aller Erkenntnis ist die Erkenntnis des Christus, die nicht eine Erkenntnis κατὰ σάρκα ist (5,16), sondern die auf der „Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi“ (4,6) beruht. Auf dieser Grundlage wird deutlich, was selbstlose Liebe ist.

Der zentrale Begriff des Verses ist χάρις. An 2. Kor 8 lässt sich ermesen, wie weit der Bedeutungsradius dieses Wortes ist:¹³ 8,1 ist von der „Gnade Gottes“ die Rede, die den Gemeinden Mazedoniens gegeben ist und an deren freudiger Beteiligung an der Kollekte zum Ausdruck kommt. 8,4 ist mit χάρις die Gunst gemeint, doch mithelfen zu dürfen. 8,6.7.19 steht χάρις für das „Gnadenwerk“, die „Wohltat“ (Lutherbibel), also für das, was von der χάρις gewirkt wird. 8,16 ist χάρις im Sinne von „Dank“ verwendet. Der theologisch profilierte Gebrauch von χάρις liegt in Vers 9 vor: χάρις ist Bestandteil einer gepräg-

¹² H. WINDISCH, Der zweite Korintherbrief, (9)1924, 251.

¹³ Der Schwerpunkt der 156 Vorkommen von χάρις im NT liegt bei Paulus. Von den 18 Belegen im 2. Kor entfallen 7 auf Kap. 8 und 3 auf Kap. 9. Vgl. W. ZIMMERLI/H. CONZELMANN, χάρις, ThWNT, Bd. IX, 1973, 363-393, bes. 383-387; ferner H. KLEIN, aaO. (s. Anm. 1), 108 f.

ten Wendung und muss aus dem Zusammenhang mit ihr interpretiert werden. Zum Verständnis ist auch die zweite Vershälfte unentbehrlich, geht doch aus ihr hervor, worauf die χάρις beruht und was aus ihr folgt.

Die geprägte Wendung, zu der χάρις hier gehört, ist aus den Briefschlüssen des Paulus bekannt. In dem ältesten Beleg, 1. Thess 5,28, lautet sie: ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (μεθ' ὑμῶν). Abgesehen davon, dass χάρις im Nominativ steht, herrscht völlige Übereinstimmung zwischen beiden Stellen. Auch am Schluss der anderen Briefe des Paulus kehrt die Grußformel wieder.¹⁴ Ferner gebraucht Paulus die Genitivverbindung (τοῦ) κυρίου (ἡμῶν) Ἰησοῦ Χριστοῦ im 2. Kor außer hier und am Briefschluss (13,13) noch zweimal im Briefeingang: 1,2 in Verbindung mit χάρις und 1,3 zusammen mit εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ. In 8,9 ist die „am häufigsten (38mal) belegte ausführliche Wendung“¹⁵ gebraucht. Sie dürfte auf liturgischer Verwendung in den urchristlichen Gemeindegottesdiensten beruhen.¹⁶ In ihr dient κύριος¹⁷ als „Würdebezeichnung und hat Titelcharakter“¹⁸. Ἰησοῦς steht als Person- oder Eigenname in der Mitte.¹⁹ Χριστός²⁰ ist Cognomen,

¹⁴ 1. Kor 16, 23; 2. Kor 13,13; Gal 6,18; Röm 16,20.24; Phil 4,23; (2. Thess. 3,18). Vgl. außerdem Apg 15,11 u. Offb 22,21.

¹⁵ G. SCHNEIDER, Ἰησοῦς, EWNT, Bd. II, ²1992, 440-451, 446.

¹⁶ Vgl. W. KRAMER, Christos 87-89; ferner R. P. MARTIN, 2 Corinthians, 1986, 263.

¹⁷ Im 2. Kor kommt κύριος 29 x bei insgesamt 719 Belegen im NT vor; davon im 2. Kor 21 x absolut, 4 x in Verbindung mit Ἰησοῦς und 4 x mit Ἰησοῦς Χριστός (s. ALAND, VKGNT I, 1, 711 u. II, 166 f.).

¹⁸ W. GRUNDMANN, χρίω, ThWNT, Bd. IX, 1973, 518-576, 534. Das Possessivpronomen steht bei κύριος, nie bei Χριστός.

¹⁹ Ἰησοῦς steht 19 x im 2. Kor bei 919 Belegen im NT; davon im 2. Kor 6 x absolut, ansonsten in Verbindung mit Χριστός und κύριος (s. ALAND, VKGNT I, 1, 552 u. II, 136 f.). Der Name Ἰησοῦς „ist zunächst Ausdruck seines Menschseins“ (W. FOERSTER, Ἰησοῦς, ThWNT, Bd. III, 1938, 284-294, 287).

durch das die Exklusivität Jesu als des von Gott durch die Auferweckung beglaubigten messianisch-endzeitlichen Heilsbringers unterstrichen wird. Weist schon der 1. Thess einen ähnlichen Befund wie der 2. Kor auf,²¹ hat man davon auszugehen, dass der Kyrios- und der Christustitel von Anfang an für Jesus in Anspruch genommen worden sind. Die Verschmelzung mit dem Namen Jesus „ist schon in Antiochien als abgeschlossen vorauszusetzen, sie geht selbst auf die vorpaulinische Gemeinde der Hellenisten in Jerusalem zurück und wurde von Paulus bereits nach seiner Berufung vor Damaskus übernommen“²².

Die im Gottesdienst gebrauchte Wendung „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“, an die Paulus hier erinnert, ist eine Abbeviatur für die in Freiheit und zuvorkommender Liebe Ereignis gewordene Zuwendung Gottes in Jesus Christus. In ihr ist zusammengefasst, was in Christus Wirklichkeit geworden ist: der Zugang zu Gott, der zuvor verschlossen war, steht offen. Der verborgene Gott ist in Jesus Christus offenbar geworden – als der Kyrios, der Herr über alles, „reich für alle, die ihn anrufen“ (Röm 10,12).

Die Gnade als der offene Zugang zu Gott kann effektiv zugesprochen werden, weil sie Tat ist. Sie beruht darauf, dass Jesus Christus aus freiem Entschluss initiativ wurde und auf das verzichtete, was ihm zu eigen war. Das geschah, wie Paulus

²⁰ 47 x im 2. Kor von 531 Vorkommen im NT; davon im 2. Kor 38 x absolut. Vgl. F. HAHN, Χριστός, EWNT, Bd. III, ²1992, 1147-1165, bes. 1149; DERS., Hoheitstitel 218 ff.; M. HENGEL, Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus und in der „vorpaulinischen“ Überlieferung, in: DERS., KS III, 240-261, bes. 247; C. DIETZFELBINGER, Der Sohn, 2011, 25 f.

²¹ Vgl. E. v. DOBSCHÜTZ, Die Thessalonicherbriefe, (1909) 1974, 60 f.

²² M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 20), 261. S.a. D. ZELLER, Zur Transformation des Χριστός bei Paulus, JBTh 8 (1993), 155-167, bes. 159 u. 167.

pointiert voranstellt, δι' ὑμᾶς.²³ Die Gnadentat, in welcher der gottesdienstliche Zuspruch der Gnade gründet, besteht in dem Geschehen, dass Christus, obwohl er doch reich war,²⁴ arm geworden ist,²⁵ also in der Inkarnation.²⁶

Mit dem ὅτι-Satz fasst Paulus die Gnadentat Christi prägnant zusammen, in dem darauf folgenden Finalsatz die Gnadewirkung: „damit ihr durch seine Armut²⁷ reich würdet“²⁸. Zugrunde liegt der Stellvertretungsgedanke:²⁹ Christus hat durch seine Tat den Austausch von Reichtum und Armut bewirkt.

Vergleicht man 2. Kor 8,9b mit der ersten Strophe des Christushymnus Phil 2,6-8, werden die inhaltlichen Parallelen sogleich deutlich:

	Phil 2,6-8	2. Kor 8,9b
6	ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων	πλούσιος ὢν
7	ἑαυτὸν ἐκένωσεν	ἐπτώχευσεν
8	ἐταπείνωσεν ἑαυτόν	πτωχεία

²³ διὰ m. Akk. dient zur Angabe des Grundes (s. BAUER-ALAND, Wb 362 f.). Vgl. 2. Kor 2,10 u. 4,15.

²⁴ Die partizipiale Wendung πλούσιος ὢν ist konzessiv wiederzugeben. πλούσιος steht nur hier bei Paulus. ὢν „fasst den Zeitpunkt ins Auge, in welchem, oder den Zustand, aus welchem heraus Christus in die Armut eintrat“ (P. BACHMANN, Der zweite Brief des Paulus an die Korinther, ⁴1922, 317).

²⁵ ἐπτώχευσεν ist ingressiver Aor. πτωχεύω (*bettel*) *arm sein, werden* (BAUER-ALAND, Wb 1457) findet sich nur hier im NT.

²⁶ Vgl. J. LAMBRECHT, Second Corinthians, 1999, 137: „The term ‚grace‘ here refers to the gracious gift of the incarnation.“

²⁷ ἐκείνου = αὐτοῦ, wie auch einige Handschriften lesen. τῆ ... πτωχεία ist Dat. instrum. Paulus hat 8,9b das Stichwort πτωχεία aus 8,2 aufgenommen. Außer an diesen beiden Stellen steht das Substantiv nur noch Apg 2,9 im NT.

²⁸ πλουτήσητε ist ingressiver Aor. Konj. Zu πλουτέω *reich sein (werden), Überfluss haben* (BAUER-ALAND, Wb 1354) s.a. 1. Kor 4,8; Röm 10,12.

²⁹ Vgl. Röm 4,25; 2. Kor 5,21.

Dem Gottgleichsein entspricht metaphorisch das Reichsein des Präexistenten. Der freiwillige Verzicht auf das Gottgleichsein durch die Selbstentäußerung und Annahme der Knechtsgestalt ist mit dem Armwerden zusammengefasst. Die Selbsterniedrigung und was sie einschließt, den Gehorsam, und worin sie kulminiert, nämlich im Tod am Kreuz, ist zusammenfassend mit Armut wiedergegeben. Das Stichwort Armut ist gewählt worden, weil es den Bezug zum Kontext (8,2) herstellt. Während der Christushymnus den soteriologischen Aspekt impliziert, ist dieser in der antithetischen Formulierung von 2. Kor 8,9b im Unterschied zu Phil 2,6-8 durch δι' ὑμᾶς und den ἵνα-Satz explizit herausgestellt.

Aus dem Vergleich wird deutlich: Paulus hat in der Bindung an den theologischen Gehalt der ersten Strophe des Christushymnus die Christologie durch die Reich-arm-Metaphorik so gestaltet, dass sie argumentativ in den Kontext eingefügt und für die Motivation zur Kollekte fruchtbar gemacht werden konnte. Das spricht dafür, dass die Formulierung des Verses im Unterschied zum Christushymnus von Paulus selbst stammt.³⁰ Sie setzt sich zusammen aus der liturgisch geprägten Wendung, die der Gemeinde wie dem Apostel vertraut war, und dem christologisch-soteriologischen Satz, den Paulus ad hoc niedergeschrieben hat, um ihn terminologisch in den Kontext einzupassen. Dadurch kommt die inhaltliche Bindung des Apostels an

³⁰ Gegen J. DUPONT 32 ff. Ferner gegen G. EICHHOLZ, Paulus 148, der meint, es „könnte übrigens sein, dass Paulus auch in 2. Kor 8,9 ‚zitiert‘ ...“ Mit C. K. BARRETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 1973, 224 ist dagegen festzustellen, dass es für eine Zitation „no good reason“ gibt.

die Christologie des Hymnus zum Vorschein. Darin tritt aber auch die Freiheit zur rhetorischen Gestaltung hervor.³¹

3.

In 2. Kor 8,9 liegt eine kurzgefasste Variation der Präexistenz-, Entäußerungs-, Inkarnations- und Erniedrigungsaussage von Phil 2,6-8 vor. Während Paulus in Phil 2,6-11 einen urchristlichen Hymnus als vorgeprägtes Gut anführt, variiert er in 2. Kor 8,9 christologische Kernaussagen der ersten Strophe des Hymnus in eigener Formulierung. Beide, der Christushymnus und das Christuslogion,³² stehen in paränetischem Kontext. Daraus lässt sich die hohe und tragende Bedeutung der Christologie für das Denken des Apostels, aber ebenso für den Glauben und das Handeln der Gemeinden ermessen. Der Weg Christi aus der höchsten Höhe in die äußerste Tiefe um der Menschen willen muss die ersten Christen zutiefst bewegt haben. Dadurch ist ihnen vor Augen gestellt worden, was Gnade ist und worin sich „die Gnade unseres Herrn Jesus Christus“ erweist.

So wenig wie Phil 2,6-8 kann 2. Kor 8,9 ausschließlich auf den irdischen Jesus gedeutet werden. Das ist vereinzelt schon in der alten Kirche geschehen, etwa bei Novatian und Pelagius, und hat besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts namhafte Befürworter, zum Beispiel Albrecht Ritschl, gefunden.³³ Es wird in

³¹ E. SCHWEIZER, Herkunft 107 will in 2. Kor 8,9 einen Anklang an „das Denkschema von Abstieg und Aufstieg“ sehen, das wiederum in das „Schema von Erniedrigung und Erhöhung hineingehört“ (ebd.). In Wahrheit zeigt gerade 2. Kor 8,9, wie unschematisch Paulus gedacht hat.

³² T. SÖDING, Gottes Sohn 62 bezeichnet 2. Kor 8,9 treffend als „Christuslogion“.

³³ Vgl. M. HENGEL, Präexistenz 264.

modifizierter Form auch heute vertreten.³⁴ Aber diese Deutung ist keine gegenüber der Aussageintention des Textes noch vertretbare Interpretation, sondern eine Umdeutung, die auf „dogmatischer“ Voreingenommenheit beruht und mit dem wörtlichen Sinn der Schriftstelle nicht vereinbar ist. Denn der irdische Jesus war niemals reich; arm konnte er nicht werden, das war er immer. In 2. Kor 8,9 ist daher nicht die selbstaufgelegte Armut des irdischen Jesus im Blick, sondern die auf gottheitlicher Freiheit und unermesslicher Liebe beruhende Selbstentäußerung des präexistenten Christus.³⁵ Die Kenosis des Präexistenten hat mit seiner Menschwerdung begonnen und hat den Menschgewordenen in den Tod am Kreuz geführt. Durch das Stichwort „Armut“ wird nicht allein die Inkarnation, sondern der ganze irdische Weg Jesu, vor allem aber die äußerste Not und Armut am Kreuz mitumfasst.

2. Kor 8,9 kennt keinen von dem Titel Kyrios und dem Beinamen Christus isolierten Jesus. Vielmehr ist von „unserem Herrn Jesus Christus“ die Rede. Dieser *war*, bevor er in seine irdische Existenz eintrat. Die Präexistenz ist ihm nicht nachträglich beigelegt worden, sondern die unabdingbare Voraussetzung seines Menschseins. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit, den Men-

³⁴ Vgl. z.B. J. D. G. DUNN, *Christology* 121 ff.; K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit?*, 1990, 381 f. u.ö. S.a. den Überblick von M. E. THRALL, *The Second Epistle to the Corinthians*, Vol. II, 2000, 532-534.

³⁵ Mit O. MICHEL 8; F. B. CRADDOCK, *Poverty* 158 ff.; R. G. HAMERTON-KELLY 150 f.; L. E. KECK, *Armut III*, TRE, Bd. 4, 1979, 76-80, 77; T. SÖDING, *Gottes Sohn* 62 f.; M. HENGEL, *Präexistenz* 277 f.; F. HAHN, *Theologie II*, 208; u.a. Von den Kommentaren und Auslegungen, die in 2. Kor 8,9 die Präexistenz und Inkarnation Christi bezeugt sehen, vgl. in Auswahl: H. WINDISCH, *2. Kor.* 252 f.; A. SCHLATTER, *Paulus der Bote Jesu*, (1934) ³1962, 597; O. SCHMITZ, *Apostolische Seelsorge. Der 2. Korintherbrief*, (1940) 1988, 152 f.; P. E. HUGHES, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, 1961, 301; F. LANG, *Kor.* 319; G. VOIGT, *Die Kraft des Schwachen. Paulus an die Korinther II*, 1990, 131; M. E. THRALL, *II Cor.*, Vol II, 534; F. J. MATERA, *II Corinthians*, 2003, 191; C. WOLFF, *2. Kor.* 171.

schen Jesus zu verstehen, lebte und handelte dieser doch aus seinem gottheitlichen Ursprung heraus und nicht aus dem, was Fleisch und Blut nahezulegen pflegen. Präexistenz und Inkarnation gehören in ihrer Ausrichtung auf Kreuz und Auferstehung zu den Konstanten der urchristlichen Christologie.

Während der Christushymnus Phil 2,6-11 den Stellvertretungsgedanken lediglich impliziert, wird dieser in dem Christuslogion 2. Kor 8,9 ausdrücklich vertreten.³⁶ Der Austausch der gottheitlichen Seinsweise des Präexistenten mit der irdischen Existenz ist die Grundlage für den wunderbaren Tausch, dass nun Menschen, die vor Gott Sünder sind, durch die Armut Christi reich werden. Der freiwillige Verzicht auf Reichtum, nämlich auf die göttliche Herrlichkeit, hat Christus in die Armut geführt. Diese kulminiert im Tod am Kreuz, der stellvertretend für die Rettung der Sünder geschehen ist (2. Kor 5,21; s.a. Gal 3,13). Mit dem Zuteilwerden des Reichtums Christi ist die Erlangung des endzeitlichen Heils gemeint:³⁷ die Rettung aus Gnade allein.

In dem Eintritt des präexistenten Christus in die Armut der irdischen Existenz bis zum Tod am Kreuz spiegelt sich die Selbstlosigkeit und Uneigennützigkeit eines „Hilfswerkes“ wider wie nirgendwo sonst. Auf diesem Hilfswerk beruht das Heil der Welt. Was liegt näher, als dass Paulus die Korinther auf dieses Hilfswerk anspricht? Durch das Hilfswerk Jesu Christi sind sie „eine neue Kreatur“ (2. Kor 5,17) geworden. Auf dieser Ba-

³⁶ Mit T. SÖDING, Gottes Sohn 63.

³⁷ Vgl. H. WINDISCH, 2. Kor. 253; M. E. THRALL, II Cor., Vol. II, 534.

sis vermögen sie alles, auch sich selbst hinzugeben.³⁸ Das Geld, durch das sich Menschen für gewöhnlich gegenseitig in Schach halten, kann und soll in Christus zu einem Hilfsmittel der Liebe werden. Dadurch entsteht etwas wirklich Neues: Judenchristen in Jerusalem und Heidenchristen in Korinth und Achaja, die einander nicht kennen, kommen sich in Christus nahe und treten in die Verantwortung füreinander ein. In der Wahrnehmung dieser Verantwortung durch materielle Hilfeleistung erweist sich Kirche als Kirche Jesu Christi.

Das Bekenntnis zu Christus setzt Kräfte von ungeahntem Ausmaß frei. Sie werden weniger durch moralischen Appell als vielmehr durch die Poesie entbunden. In Anlehnung an die Formulierung des Paulus hat Martin Luther 1524 gedichtet:³⁹

*Er ist auf Erden kommen arm,
daß er unser sich erbarm
und in dem Himmel mache reich
und seinen lieben Engeln gleich.
Kyrieleis.*

³⁸ Zu beachten bleibt: „Christus ist nur insofern Vorbild, als er zugleich als χάρις und unter δι' ὑμᾶς verstanden wird“ (R. BULTMANN, Der zweite Brief an die Korinther, 1976, 256). Wird in 2. Kor 8,9 wirklich „Moral ... auf der Gnade gegründet“ (so K. BERGER, χάρις, EWNT, Bd. III, ²1992, 1095-1102, 1097)? Weist das Sich-selbst-Verschenken nicht auf einen Standpunkt, der jenseits der Moral liegt?

³⁹ Gelobet seist du, Jesu Christ (AWA 4, 166; zitiert nach EG 23, 6). R. P. MARTIN, 2 Cor. 268 weist auch auf das Weihnachts-Oratorium von J. S. Bach hin (BWV 248, Nr. 7).

Literatur

F. B. Craddock, The Poverty of Christ. An Investigation of II Corinthians 8:9, *Interp.* 22 (1968), 158-170. – Ders., The Pre-existence of Christ in the New Testament, 1968, 99 ff. - J. Dupont, Pour vous le Christ s'est fait pauvre. 2 Cor. 8,7.9.13-15, *ASeign* 44 (1969), 32-37. – R. G. Hamerton-Kelly, Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man, 1973. – M. Hengel, Präexistenz 277-279. – O. Michel, Der Christus des Paulus, *ZNW* 32 (1933), 6-31. – T. Söding, Gottes Sohn 62 f.

Ein Bekenntnis macht die Runde –

1. Korinther 8,6

1.

1. Kor 8,6 ist ein Bekenntnis, gestaltet im Parallelismus membrorum. Die Formbestimmung als Bekenntnis wird zwar in der folgenden Exegese noch zu bewähren sein, aber schon vorweg ist festzustellen, dass der Vers durch den prädikativen Stil von dem diskursiven Stil des Kontextes abweicht. Der Vers passt zwar in den Kontext hinein, aber er greift inhaltlich über ihn hinaus und sagt mehr, als in ihm zur Rede steht.

Den fernereren Kontext des Bekenntnisses bildet 1. Kor 8,1-11,1, den näheren 8,1-13.¹ In 1. Kor 8 geht es um das Problem, ob Christen die Freiheit haben, Götzenopferfleisch zu essen.² Dieses Problem ist in einem Brief der Korinther an den Apostel angesprochen wor-

¹ Zur Aufbau- und Kontextanalyse vgl. J. JEREMIAS, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, 1953, in: DERS., ABBA, 1966, 269-276, bes. 273 f.; H. PROBST, Paulus und der Brief, 1991, bes. 149 ff.; A. DENAUX, Theology and Christology in 1 Cor 8,4-6, in: R. BIERINGER (Hg.), The Corinthian Correspondence, 1996, 593-606; J. F. M. SMIT, The Rhetorical Disposition of First Corinthians 8:7-9:27, CBQ 59 (1997), 476-491; O. HOFIUS 170-173; P. FARLA, The Rhetorical Composition of 1 Cor 8,1-11,1, ETHL 80 (2004), 144-166.

² Zum kultur- und religionsgeschichtlichen Hintergrund vgl. G. THEISSEN, Die Starken und Schwachen in Korinth, in: DERS., Studien zur Soziologie des Urchristentums, ²1983, 272-289; W. L. WILLIS, Idol Meat in Corinth, 1985; W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, Bd. II, 1995, 216 ff.; J. FOTOPOULOS, Food Offered to Idols in Roman Corinth, 2003. Im Norden Korinths ist ein Asklepios-Tempel ausgegraben worden, der drei Speiseräume hatte; vgl. J. MURPHY-O'CONNOR, St. Paul's Corinth, ³2002, 161 ff.

den,³ der 7,1 erwähnt wird. Paulus bezieht sich in Kap. 8 auf die Anfrage der Korinther zum Verzehr des Götzenopferfleisches und flicht in seine Stellungnahme Stichworte aus dem an Paulus gerichteten Brief der Korinther ein: 8,10 nimmt er mit der Wendung „was aber das Götzenopferfleisch angeht“ das Problem thematisch auf,⁴ zitiert aus dem Brief der Korinther⁵ „alle haben wir Erkenntnis“ und bezieht dazu Stellung, indem er in 8,1b-3 die Erkenntnis in Relation zur Liebe setzt und jene dieser unterordnet. In 8,4-6 ist die Position der Korinther zum Problem umrissen. Diese Position stützt sich auf die 8,6 angeführte Bekenntnisformel. Sie stand wohl in dem Brief, den die Korinther Paulus übergeben haben. Aber die Formulierung geht sicherlich nicht auf die Korinther selbst zurück. Vielmehr handelt es sich um „geprägtes – vielleicht katechetisches – Gut“⁶. Möglicherweise stellt sie eine Reminiszenz an die Theologie des Paulus dar, der die Korinther in Christus Jesus durch das Evangelium gezeugt hat (4,15) und von dem sie die grundlegende Unterweisung im Glauben empfangen haben. Damit soll nicht gesagt werden, dass sie von

³ Das Problem war dadurch gegeben, dass Juden der Genuss von Götzenopferfleisch untersagt war (s. Bill III, 420 f.; vgl. D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 2010, 280-282). Das Verbot tangierte also zunächst die Judenchristen, sodann aber auch insofern die Heidenchristen, als es das Gewissen berührte (1. Kor 8,7; vgl. H.-J. ECKSTEIN, Der Begriff Syneidesis bei Paulus, 1983, 232 ff.). Dabei hat man zu bedenken, dass fast alles Fleisch auf dem Markt Opferfleisch war (vgl. C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Bd. II, 1982 (1996), 2).

⁴ Seine Stellungnahmen auf die Anfragen leitet Paulus jeweils mit *περὶ δέ* ein (außer in 8,1 auch in 7,1; 7,25; 12,1; 16,1; 16,12).

⁵ 1. Kor 8,1: *ὅτι* recitativum.

⁶ O. HOFIUS 172.

Paulus stammt, sondern dass Paulus die Bekenntnisformel in Korinth gebraucht hat. Die Korinther spiegeln sie an Paulus zurück, um die Notwendigkeit seiner Stellungnahme zu unterstreichen. Paulus geht auf ihre Position zunächst in 8,7 ein, lässt in 8,8 wieder die Korinther zu Wort kommen und beschließt seine Stellungnahme sodann in 8,9-13.

An 1. Kor 8 wird beispielhaft deutlich, wie Paulus auf eine konkrete Anfrage geantwortet hat: nicht lediglich pragmatisch, sondern vielmehr theologisch, auf der Grundlage eines der Gemeinde bekannten Bekenntnisses. Mit seiner Antwort spiegelt er seinerseits das Bekenntnis an die Gemeinde in Korinth zurück.

Die christliche Gemeinde in Korinth ist um 50 n.Chr. von Paulus auf der zweiten Missionsreise gegründet worden.⁷ Den ersten Brief an die Korinther, der nicht von einem Leitgedanken bestimmt wird, sondern in dem der Apostel vornehmlich auf Anfragen aus der Gemeinde antwortet, hat er (54)/55 in Ephesus (1. Kor 16,8) geschrieben.⁸

2.

Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 lautet:

- 6a εἰς θεοῦ ὁ πατήρ
b ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν,
c καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς

⁷ Vgl. Apg 18,1-17. Nach 18,11 blieb Paulus 1 ½ Jahre in Korinth „und lehrte unter ihnen das Wort Gottes“. Zum Gründungsaufenthalt in Korinth vgl. J. BECKER, Paulus, ²1992, 154 ff. Zur Gemeinde in Korinth vgl. im Überblick D. ZELLER, 1. Kor. 32 ff. Lit. zum 1. Kor ebd. 11-27; ferner in O. WISCHMEYER, 1. Korintherbrief, in: DIES. (Hg.), Paulus, ²2012, 178-203, 202 f.

⁸ Vgl. U. SCHNELLE, Einleitung 77 mit Anm. 159.

- d δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.
6a *Einer* ist Gott, der Vater,
b von dem alles ist und wir zu ihm;
c und *einer* ist Herr, Jesus Christus,
d durch den alles ist und wir durch ihn.

Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 ist einer der theologisch wichtigsten Texte im Corpus Paulinum.⁹ Zu der Bekenntnisformel gehören nicht die ersten beiden Worte von 8,6 ἄλλ' ἡμῖν.¹⁰ Das Personalpronomen ἡμῖν ist nicht als Dativus possessoris aufzufassen,¹¹ sondern als Dativus iudicantis und hat die Bedeutung „nach unserem Urteil / nach unserem Dafürhalten“. ¹² Die Wendung ἄλλ' ἡμῖν ist also im Anschluss an 8,5 zu übersetzen mit „... so gilt doch für uns“ oder „so steht doch nach unserem Urteil fest“. Darauf folgt die Bekenntnisformel.

⁹ Mit A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, 2000, 188. Was Lindemann auf den ganzen Abschnitt 8,1-6 bezieht, möchte ich nur für 8,6 gelten lassen.

¹⁰ Mit O. HOFIUS 169 f. Bei NESTLE/ALAND (Ed.), *Novum Testamentum Graece*, ²⁷1993 und ²⁸2012 (2014) stehen ἄλλ' ἡμῖν in der ersten Zeile der Bekenntnisformel; beide Worte gehören aber in die Zeile darüber! In *The Greek New Testament*, ⁴1993 ist die Bekenntnisformel überhaupt nicht vom Text abgehoben.

¹¹ Diese Sicht zieht die zweifelhafte Übersetzung „so haben wir doch nur einen Gott“ (Lutherbibel) nach sich. Oder man sieht mit ἄλλ' ἡμῖν „die Relation (bezeichnet)“ (W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 241, Anm. 180) und übersetzt „so ist doch für uns (nur) der eine Gott ...“ (216). Dagegen wendet sich mit Recht O. HOFIUS 169, Anm. 10 f. Auch die Übersetzungen in neuesten Kommentaren, z.B. A. LINDEMANN, 1. Kor. 188; D. ZELLER, 1. Kor. 283, werden dem grammatisch-syntaktischen Befund des Textes nicht gerecht.

¹² Mit O. HOFIUS 173 f. Vgl. E. SCHWYZER/A. DEBRUNNER, *Griechische Grammatik*, Bd. II, ⁴1975, 151 f.

Dass es sich 1. Kor 8,6 um eine Bekenntnisformel handelt,¹³ die weder auf die Formulierung der Korinther zurückgeht, die sie in ihrer Anfrage anführen, noch auf Paulus selbst, dafür sprechen die folgenden formalen und inhaltlichen Gründe: 8,6 besteht aus Nominalsätzen ohne ein einziges Verb. Der Vers ist im Unterschied zu den vorangehenden nicht in diskursivem, sondern – wie schon zu bemerken war – in prädikativem Stil formuliert. Die Formelhaftigkeit und die Gehobenheit der Sprache beruhen nicht auf Zufall, sondern sind gewollt; das geht aus der Gestaltung im Parallelismus membrorum hervor. Der Inhalt des Verses passt zwar zum Thema, aber er schießt über den Kontext hinaus. Die Einzigkeit und die Vaterschaft Gottes gehören zu den jüdischen Voraussetzungen der Theologie des Paulus, die er auch als Apostel vertreten hat, aber Paulus gebraucht die Wendung εἰς θεὸς ὁ πατήρ nirgendwo sonst. Daraus folgt: Die Bekenntnisformel ist weder korinthischen noch paulinischen Ursprungs.¹⁴

Die Korinther werden die Bekenntnisformel bei der Unterweisung im Glauben von Paulus erhalten haben. Aber dieser dürfte sie seinerseits bewusst als bereits geprägtes Gut an sie weitergegeben haben. Woraus

¹³ Vgl. zur Diskussion H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther, 1969, 170 f.; C. WOLFF, 1. Kor. II, 7 f.; G. F. FEE, The First Epistle to the Corinthians, 1987, 369 ff.; W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 221 f.; H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther, Bd. II, 2000, 187 f.; A. C. THISLTON, The First Epistle to the Corinthians, 2000, 635 ff.; R. E. CIAMPA/B. S. ROSNER, The First Letter to the Corinthians, 2010, 379 ff.; J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 159 ff.

¹⁴ Paulus hat das Bekenntnis nicht ad hoc geschaffen; er greift auch nicht auf eine eigene frühere Formulierung zurück (gegen W. THÜSING, Per Christum in Deum, ²1969, 225 ff. und H. LANGKAMMER 193 ff.).

lässt sich das schließen? Daraus, dass die Bekenntnisformel gemeindeübergreifende Lehre repräsentiert, in der sich eine spezifisch christliche Identität Ausdruck verschafft hat.

Worin diese besteht, ergibt sich aus der Strukturanalyse: 8,6a und 6c sind Nominalsätze. Subjekt ist jeweils εἶς, Prädikat θεός (6a) einerseits und κύριος (6c) andererseits.¹⁵ „Die Worte ὁ πατήρ und Ἰησοῦς Χριστός mitsamt den dazugehörigen Relativsätzen sind nicht appositionell mit den Prädikatsnomina verbunden, sondern sie stellen eine Näherbestimmung des Subjektes εἶς dar.“¹⁶ Die Relativsätze in 6b und 6d sind formal und inhaltlich aufeinander bezogen.¹⁷ Das Bekenntnis ist von Anfang an zweigliedrig gewesen.¹⁸ Es enthält akklamatorische Elemente, aber 1. Kor 8,6 ist keine Akklamation,¹⁹ sondern ein Bekenntnis,²⁰ und zwar kein „Doppelbekenntnis“²¹, sondern *ein* Bekenntnis mit zwei Gliedern, nämlich das älteste zweigliedrige Bekenntnis der Christenheit.²² In der Zweigliedrigkeit des Bekenntnisses spricht sich urchristliche Identität aus. Sein Sitz im Leben ist die christliche Lehre und Unterweisung.

¹⁵ Mit T. ZAHN, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1910, 203, Anm. 6; O. HOFIUS 175 mit Anm. 30. Gegen E. WAALER, *The Shema and The First Commandment in First Corinthians*, 2008, 398 ff.; u.a.

¹⁶ O. HOFIUS 175.

¹⁷ Zu ihrer Struktur vgl. BDR, Gr § 297, 3 mit Anm. 4.

¹⁸ Gegen W. KRAMER, *Christos* 93 f.; K. WENGST, *Formeln* 136. Beide Autoren lassen eine präzise grammatisch-syntaktische Analyse vermissen.

¹⁹ Gegen E. PETERSON 232 u.ö.; K. WENGST, *Formeln* 136 ff.; H. MERKLEIN, *1. Kor. II*, 188.

²⁰ Mit C. WOLFF, *1. Kor. II*, 7; J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen* 161 f. 474 ff. (Lit.).

²¹ So D. ZELLER, *1. Kor.* 289.

²² Mit F. HAHN, *Theologie I*, 135; u.a.

Das schließt den Gebrauch im Gottesdienst nicht aus, sondern durchaus ein.²³

6a Das Zahlwort εἷς wird im Neuen Testament zu-
meist im Sinne von „einzig“, „einzigartig“, „alleingül-
tig“ gebraucht.²⁴ In 1. Kor 8,1-6 wird es auf dem Hin-
tergrund des שמׁשׁ verwendet (5. Mose 6,4): לֹא־יִשְׁמַע
דְּתַשׁ הַיְהוָה יְהוָה לְהִינֹדֵי הַיְהוָה; LXX: Ἄκουε, Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς
ἡμῶν κύριος εἷς ἐστίν.²⁵ Das zeigt nicht nur der zwei-
malige Gebrauch von εἷς in 8,6, sondern zuvor bereits
die negative Fassung des Grundbekenntnisses Israels zu
dem *einen* Gott in 8,4b: οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς. Die durch
εἷς herausgestellte Einzigkeit Gottes entspricht dem
Wesen Gottes und stellt ein „Merkmal Gottes“²⁶ dar.
Diese Auffassung ist grundlegend und kommt in dem
monotheistischen Bekenntnis zum Ausdruck, das die
Christenheit von Anfang an mit dem Judentum teilt.²⁷
Wie aus dem Kontext hervorgeht, ist die Wendung εἷς
θεός Bestandteil der urchristlichen Missionspredigt ge-
wesen: Nur Gott, der Eine und Einzige, ist wesenhaft
und wahrhaft Gott; den Götzen (εἰδωλα) dagegen eignet

²³ Es kann auch im Taufgottesdienst gebraucht worden
sein, aber es ist ursprünglich kein Taufbekenntnis (gegen R. KERST
130 ff.; J. MURPHY-O’CONNOR, Freedom or the Ghetto (I Cor VIII,
1-13, X, 23-XI, 1), RB 85 (1978), 543-574, 562 f.).

²⁴ Vgl. E. STAUFFER, εἷς, ThWNT, Bd. II, 1935, 432-440,
bes. 432; H. D. BETZ, εἷς, EWNT, Bd. I, ²1992, 969-971. Im NT
kommt εἷς 337mal vor. Zur Funktion vgl. R. C. BRUNO, „God is
One“. The Function of *Eis ho Theos* as a Ground for Gentile Inclu-
sion in Paul’s Letters, 2013.

²⁵ Vgl. Mk 12, 29 Par. und dazu Bill II, 28-30.

²⁶ A. SCHLATTER, Paulus der Bote Jesu, (1934) ³1962, 254
(zu 1. Kor 8,4-6).

²⁷ Vgl. H. D. BETZ, θεός, EWNT, Bd. II, ²1992, 346-352,
bes. 351.

kein gottheitliches Sein (8,4). Man hat sich aber so gleich vor Augen zu halten, dass die urchristliche Missionspredigt nicht auf der isolierten εἷς θεός-Parole beruhte, sondern vielmehr auf der εἷς θεός-Aussage in ihrer Verbindung mit und im Dienst an der Christusverkündigung: εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός.

Die Bekenntnisbildung muss am Anfang der urchristlichen Verkündigung gestanden haben. Ausgangspunkt ist Gottes endgeschichtliche Machttat gewesen: die Auferweckung des Gekreuzigten und seine Erhöhung zum Kyrios. Das zweigliedrige Bekenntnis ist Ausdruck der gedanklichen und begrifflichen Verarbeitung dieses grundlegenden Geschehens, in dem die Einheit von Gott und Christus offenbar geworden ist. Die einfache εἷς-Formel des Grundbekenntnisses Israels ist also zur zweigliedrigen εἷς-Formel erweitert worden.²⁸ Damit wurde nicht ein zweites Bekenntnis additiv hinzugefügt. Vielmehr stellt der parallel geformte zweite Teil des Bekenntnisses die Spezifizierung, Entfaltung und Konkretisierung des einen Bekenntnisses dar: „Einer ist Gott“ – nicht neben und außer Christus, sondern in ihm und durch ihn, und doch in zwei Personen. Deshalb gilt ebenso unverbrüchlich: „Einer ist Herr, Jesus Christus.“ Die Zweigliedrigkeit des Bekenntnisses trägt dem grundlegenden endzeitlichen Geschehen Rechnung, dass das Bekenntnis zu dem *einen* Gott das Bekenntnis zu dem *einen* Kyrios insofern einschließt, als die unlösliche Einheit Gottes mit Christus durch die Auferweckung des Gekreuzigten machtvoll offenbar geworden ist.

²⁸ Sachlich falsch ist, was D. ZELLER, 1. Kor. 290 bemerkt: „Das εἷς haftet ... nicht an κύριος, sondern an θεός.“ Wenn das zuträfe, wäre εἷς (6a) nicht in 6c wiederholt worden.

Der Eine ist „der Vater“. Zwar lässt sich aus dem Begriff „Vater“ nicht auf den Einen schließen, aber an dem Einen lässt sich ermessen, was Vatersein ist, nämlich der Inbegriff des Wesens Gottes, das sich in der Relation von Gott, dem Vater, zu dem *einen* Herrn Jesus Christus erschließt. Paulus pflegt von „Gott, dem Vater“ zu sprechen – in Verbindung mit „und dem Herrn Jesus Christus“.²⁹ Diese Zusammengehörigkeit besteht schon vor Paulus. Das belegt der Christushymnus in Phil 2,11; das geht ebenso aus dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 hervor.³⁰ Es handelt sich um eine „neue liturgische und didaktische Lehrform“³¹. Das Neue liegt in der Zweigliedrigkeit des monotheistischen Grundbekenntnisses.

In der exegetischen Literatur³² hat man immer wieder das folgende Grafitto zum Vergleich herangezogen: Εἷς Θεὸς Σάρραπις, μεγάλη Ἴσις ἡ κυρία. Weder der Gebrauch der εἷς-Formel noch die Zweigliedrigkeit haben aber für die Entstehung des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 und seine Interpretation irgendeine Relevanz. Das ist schon deshalb ausgeschlossen, weil das Grafitto jünger als das Bekenntnis ist. Wenn es nicht für die Entste-

²⁹ Der älteste Beleg ist 1. Thess 1,1. Aus den Korintherbriefen s. I:1,3; II:1,2,3; 11,31. Vgl. ferner Gal 1,1,3; Röm 1,7; Phil 1,2.

³⁰ H. CONZELMANN, 1. Kor. 171 baut eine falsche Alternative auf, wenn er z.St. feststellt: „Vater“ bezeichnet Gott nicht als den Vater Jesu Christi, sondern als den Schöpfer.“ Ähnlich urteilt A. LINDEMANN, 1. Kor. 192. Aber: der Vater Jesu Christi *ist* der Schöpfer. Die Korinther kennen aus der gemeindegründenden Verkündigung des Paulus Gott nicht anders denn als den Vater Jesu Christi. Ihm eignet das Schöpfersein (1. Kor 8,6b), aber das wird auch von dem einen Herrn Jesus Christus ausgesagt (6d).

³¹ O. MICHEL, πατήρ, EWNT, Bd. III, ²1992, 125-135, 130.

³² Vgl. z.B. E. PETERSON 230 f.; W. KRAMER, Christus 92 f.; K. WENGST, Formeln 138 f.; J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 161 f.; A. LINDEMANN, 1. Kor. 192.

hung in Betracht gezogen werden kann, dann vielleicht für die Rezeption des Bekenntnisses in der hellenistischen Umwelt? Jedenfalls nicht für die Rezeption des Bekenntnisses in Korinth in der Mitte des ersten Jahrhunderts. Nicht weniger als der jüdische stand der christliche Monotheismus im Gegensatz zu den heidnischen monotheistischen Kulturen. „Für den Hellenen musste damit Zeus-Jupiter als Göttervater und Vater der Welt entthront sein. Er stand vor der Alternative, entweder Zeus oder den Vater Jesu Christi zu verehren. Der gerade auch an der Gestalt des Zeus ablesbaren hellenistischen monotheistischen Tendenz stellte das Christentum die Forderung der Absage an die Götterwelt zugunsten des Vaters Jesu Christi gegenüber.“³³

6b In diesem Relativsatz, zu dem der Relativsatz 6d parallel gestaltet ist, wird Gott, der Vater, in doppelter Hinsicht näher bestimmt. Zum einen durch die kosmologische Aussage ἐξ οὗ τὰ πάντα, die den Vater als den Schöpfer des Alls kennzeichnet. Zum anderen durch die soteriologische Aussage ἡμεῖς εἰς αὐτόν, die den Vater zugleich als den Schöpfer des neuen Seins in Christus herausstellt. Beide Aussagen sind durch καί miteinander verknüpft. Schöpfung und Erlösung werden durch diese Verknüpfung in den eschatologischen Horizont gestellt.

Mit der Präposition ἐξ wird der Ursprung bezeichnet.³⁴ Die formelhafte Wendung τὰ πάντα steht für die sonst begegnende Aufzählung von Erde, Meer,

³³ J. BECKER, Paulus, ²1992, 114 (zu 1. Kor 8,6).

³⁴ Vgl. die Fülle der Belege bei ALAND, VKGNT I, 1, 352 ff., bes. 357-359. Paulus verwendet die Präposition vor allem in soteriologisch-rechtferigungstheologischem Kontext. Mit der Bezeichnung des Ursprungs kommt er den johanneischen Schriften nahe, in denen mehr als ein Drittel der 916 ntl. Belege steht.

Himmel und meint die Gesamtheit alles Geschaffenen.³⁵ Die Aussage ist klar: „Aus“ (ἐξ), „von“ dem Einen, Gott, dem Vater, ist alles. Alles, was ist, hat sein Sein und Wesen nicht aus und in sich selbst, sondern es hat seinen Ursprung in Gott, dem Vater. Dessen Sein ist Schaffen. Selbst unbeding, bedingt er alles. Als der Schöpfer steht er in qualitativem Unterschied zu allem Geschaffenen.

Der Relativsatz 6b ist aus der Perspektive der Neuschöpfung in Christus vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsgedankens formuliert worden. Terminologisch berührt sich die in der griechischen Übersetzung der Schöpfungsgeschichte gebrauchte Wendung τὰ πάντα mit der stoisch-pantheistischen πάντα-Formel.³⁶ Sachliche Relevanz besitzt diese Formel für das Verständnis des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 allerdings nicht.³⁷ Das zeigt ein Vergleich mit dem – in der Exegese häufig zitierten –³⁸ Wort des Marc Aurel: ὃ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.³⁹ Abgesehen davon, dass Marc Aurel erst ein Jahrhundert nach dem Tod des Paulus

³⁵ Vgl. vor allem 1. Mose 1,31 LXX: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν ... τὰ πάντα, ὅσα ist Übersetzung von רָשָׁא־לָךְ. Die Formel kommt überaus häufig vor. In schöpfungstheologisch-kosmologischem Kontext vgl. z.B. Hiob 34,13; Pred 11,5. Vgl. ferner Sir 18,1; 23,20; Weish 1,14 u.a. Aus dem Corpus Paulinum s. z.B. Phil 3,21; außerdem Eph 1,10; Kol 1,16 f.; Hebr 1,13 u.a.

³⁶ Zu ihr vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, (1913) 1956, 240-250; R. A. HORSLEY 130 ff.; R. KERST 131; E. WAALER, aaO. (s. Anm. 15), 406 ff.

³⁷ Mit E. WAALER, aaO., 412.

³⁸ Vgl. nur die neueren Kommentare: W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 222; A. LINDEMANN, 1. Kor. 193; H. MERKLEIN, 1. Kor. II, 188; D. ZELLER, 1. Kor. 291.

³⁹ Marc Aurel, *Selbstgespräche* IV, 23. Deutsch: „O Natur, von dir ist alles, in dir alles, zu dir alles.“

gewirkt hat und sich die Interpretation eines urchristlichen Bekenntnisses nicht auf frühere Spuren der stoischen Popularphilosophie des ersten Jahrhunderts gründen lässt,⁴⁰ steht das Wort des Philosophen in sachlichem Gegensatz zum Bekenntnis. Nach dem Bekenntnis ist keinesfalls alles aus oder von der Natur. Vielmehr ist auch und gerade die Natur geschaffen. Sie hat ihr Sein und Wesen nicht in sich selbst. Sie trägt auch ihre Bestimmung nicht in sich selbst und ist keineswegs das Ziel alles Geschaffenen. Vielmehr ist sie der Vergänglichkeit und dem Tod unterworfen. Was die Natur ist und hat und sein wird, ist sie und hat sie von und in Gott, „von dem alles ist“, der ihr ihre Bestimmung gegeben und ihr Ziel gesetzt hat.

Bei dem Duktus der Aussage „von dem alles ist“ hätte man die Fortsetzung erwartet: „und alles auf ihn hin“. Tatsächlich wird dies von einigen Interpreten auch so aufgefasst.⁴¹ Aber das steht im Widerspruch zum

⁴⁰ Gegen E. NORDEN, aaO. (s. Anm. 36), 240-243; W. KRAMER, *Christos* 93 f.; H. CONZELMANN, 1. Kor. 171 f.; W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 222 f.; u.a. Parallelen zu 1. Kor 8,6b sind auch nicht Platon, Tim 28c und Philo, Decal 64; LegGai 115 (gegen H. MERKLEIN, 1. Kor. II, 188; mit O. HOFIUS 177, Anm. 41).

⁴¹ Vgl. z.B. H. CONZELMANN, 1. Kor. 171: „Die Präpositionen ἐκ und εἰς definieren Gott als Ursprung und Ziel ...“ Das ist zwar nicht falsch (s. Röm 11,36), aber in der zweiten Satzhälfte von 1. Kor 8,6b geht es um die Gegenwart des Heils und um die Anteilhabe der Christen an ihm, des Heils, das in dem Schöpfer des Alls gründet. Ähnlich wie Conzelmann urteilt H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, 1993, 162: „Und eben dieses wird durch das im Blick auf Gott gesagte καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν ausgesagt: Des Menschen Sein ist ganz und gar auf Gott ausgerichtet.“ Das ist es, aber das wird 1. Kor 8,6b *nicht* ausgesagt. 1. Kor 8,6b sind Kosmologie und Soteriologie nicht alternativ aufgefasst (so J. MURPHY-O’CONNOR 253 ff.), sondern unlöslich miteinander verbunden.

Wortlaut der Bekenntnisaussage. In ihr ist vielmehr auf den Punkt gebracht, was Gottes Handeln in Christus in der Gegenwart bewirkt: „wir zu ihm“. „Wir“, nämlich die an Christus Glaubenden, sind zu dem hin, „von dem alles ist“. Gewiss soll nicht gesagt werden, die Nichtchristen seien nicht auf den Schöpfer des Alls bezogen. Um diese Frage geht es in der zweiten Satzhälfte von 6b aber nicht. Vielmehr wird in ihr zur Aussage gebracht: Gott, der Vater, von dem alles ist, weil er alles erschaffen hat – er selbst ist es, der die neue Existenz der an Christus Glaubenden heraufgeführt hat, und er selbst ist es auch, der verbürgt, dass sie auf ihn hin ausgerichtet bleibt. Die Heraufführung des endzeitlichen Heils verdankt sich nicht irgendeinem Zufall, darin ist vielmehr der Schöpfer des Alls wirksam! Der Schöpfer des Alls und Herr der Geschichte ist der Initiator des Heils, an dem die Christen, diese „kleine Herde“ (Lk 12,32), schon jetzt Anteil haben, und er ist auch der Bürge der Vollendung des Heils.

6c Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 ist der älteste Beleg für die explizite Verknüpfung des Grundbekenntnisses Israels mit dem Grundbekenntnis des Christentums. Das Grundbekenntnis des Christentums wird laut in der Akklamation κύριος Ἰησοῦς (1. Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11). Dieses Bekenntnis liegt 6c zugrunde. Es besteht aus dem Kyriostitel, dem Namen Jesus, dem hier wie in Phil 2,11 und 2. Kor 8,9 das Cognomen Χριστός zur unverwechselbaren Identifizierung des von Gott auferweckten Jesus beigelegt ist.

Zum Verständnis von 6c ist eine Erläuterung zum Kyriostitel unerlässlich. Der Titel κύριος⁴² ist schon in dem aramäischen Gebetsruf *marana ta* der Urgemeinde in Jerusalem enthalten.⁴³ Durch diesen Gebetsruf wurde Jesus als der erhöhte Herr – liturgisch wahrscheinlich im Rahmen der Abendmahlsfeier – um sein Kommen in der Parusie gebeten. Die Anrufung Jesu setzt seine gottheitliche Würde aufgrund seiner gottgleichen Stellung voraus. Diese beruht auf seiner Auferweckung und Erhöhung, die das Urchristentum in Ps 110,1 bezeugt und ausgedrückt fand (Ps 109,1 LXX): Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,⁴⁴ / ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου. Dieser Psalmvers hat „die Anfänge der nachösterlichen Christologie in entscheidender Weise mitgeformt“⁴⁵.

⁴² Vgl. W. FOERSTER, Herr ist Jesus, 1924; DERS./G. QUELL, κύριος, ThWNT, Bd. III, 1938, 1038-1098; E. VON DOBSCHÜTZ, κύριος Ἰησοῦς, ZNW 30 (1931), 97-123; O. CULLMANN, Christologie 200-244; F. HAHN, Hoheitstitel 67-132; J. A. FITZMYER, κύριος, EWNT, Bd. II, ²1992, 811-820; D. ZELLER 34 ff.; L. W. HURTADO, One God, One Lord, 1988; DERS., Lord Jesus Christ, 2003; E. WAALER, aaO. (s. Anm. 15), 423 ff.; C. DIETZFELBINGER, Der Sohn, 2011, 27 ff.

⁴³ Das griech. μαράν ἠθά (1. Kor 16,22; gegen NESTLE-ALAND, NTG, ²⁸2012) beruht auf dem aram. *maran* (= unser Herr) und dem Verb *ata* im Imperativ (= komm!); vgl. H. P. RÜGER, Aramäisch II, TRE, Bd. 3, 1978, 602-610, 607; J. A. FITZMYER, New Testament Kyrios and Maranatha and their Aramaic Background, in: DERS., To Advance the Gospel, 1981, 218-236, 226 ff.; M. HENGEL, Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie, 2004, in: DERS., KS IV, 496-534, 512 ff.

⁴⁴ Ps 110,1a BHS: יְהוָה לְאַדְנֵי שֵׁב לְיְמִינֵי. Die LXX gibt das Tetragramm mit ὁ κύριος wieder; die Lutherbibel mit HERR.

⁴⁵ M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, 1993, in: DERS., KS IV, 281-367, 295.

Durch seine Erhöhung zur Rechten Gottes ist der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Jesus in den Status eingetreten, der JHWH vorbehalten war. Durch das Thronen im Himmel übt er die Herrschaft aus, „die er zuvor selbst verkündigt hatte“⁴⁶. Diese Herrschaft wird von der Gemeinde in der Anrede und Anrufung des Herrn im Gebet in Anspruch genommen. Das ist von Anfang an geschehen, in der gottesdienstlichen Versammlung wie im persönlichen Gebet. Es legt die Annahme nahe, dass der Kyriostitel von dem griechischsprachigen Teil der Urgemeinde, den sogenannten „Hellenisten“, bereits in Jerusalem auf Jesus angewandt wurde.⁴⁷ Das muss mit Bedacht geschehen sein und auf theologischer Reflexion beruhen: als unabwendbare Konsequenz, die sich aus der Auferweckung und Erhöhung Jesu ergab.

Der Gebrauch des Kyriostitels im Gottesdienst und Gemeindeleben gründete sich auf die Erfahrung, dass Gott in Jesus „rettend und handelnd in diese Welt eingegriffen hat“⁴⁸ und unter diesem Namen anrufbar war.⁴⁹ Das wirkte auf die Mehrheit des Judentums als Provokation und Blasphemie. Exemplarisch dafür ist Paulus selbst, durch dessen Leben die Scheidelinie zwischen dem Judentum, das Jesus ablehnte, und dem Judentum, das umkehrte, hindurchging. Der Pharisäer

⁴⁶ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 45), 311.

⁴⁷ Mit M. HENGEL, Das Problem der „Hellenisierung“ Judäas im 1. Jahrhundert nach Christus, in: DERS., KS I, 1-90, 88. Dafür spricht auch, dass Jakobus (s. Gal 1,19) und die anderen Brüder Jesu „Herrenbrüder“ genannt wurden.

⁴⁸ Vgl. W. FOERSTER, ThWNT III, 1090.

⁴⁹ Vgl. Apg 2,38-39; ebd. unter Berufung auf Joel 3,5. Bei Paulus steht Joel 3,5 im Kontext der Kyrios-Akklamation Röm 10,5-13, bes. 9 (vgl. W. FÜHRER, „Herr ist Jesus“, KuD 33 (1987), 137-149, bes. 138 f.).

Saul verfolgte die Gemeinde Jesu (Apg 9,1 f.), weil er offenbar in der Übertragung des Gottesnamens auf Jesus und in der Anrufung seines Namens eine Blasphemie sah.⁵⁰ Der zu Christus bekehrte Paulus bezeugte dagegen Jesus als den Kyrios und rief Jesus im Gebet als den Kyrios an.⁵¹ Er war durch die Erscheinung des erhöhten Jesus vor Damaskus dessen überführt worden,⁵² dass Jesus auf die Seite Gottes gehört und allem Geschaffenen als der Kyrios gegenübersteht.

6d Der Grund, warum Jesus Christus den Kyriostitel mit Recht trägt, ist in 6d genannt: „durch den alles ist und wir durch ihn“. Wie Gott, der Vater, der Schöpfer des Alls und der Verursacher sowie das Ziel der Erlösung ist: so ist der Kyrios Jesus der, durch den das All geschaffen und die Erlösung heraufgeführt worden ist, also der „Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler“⁵³. Die Relativsätze 6b und 6d sind parallel geformt⁵⁴ und sagen inhaltlich dasselbe: Schöpfung und Erlösung gehen auf ein und denselben Gott und Herrn

⁵⁰ Vgl. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd II, 1, 2007, 20 f.

⁵¹ Vgl. 2. Kor 12,8 und z.St. F. LANG, Kor. 349: „Diese Stelle belegt, dass Paulus das Gebet zum erhöhten Herrn gekannt und geübt hat (vgl. 1. Thess 3,13 f.).“ S.a. U. MAUSER, *Trinitarische Sprachformen in den Korintherbriefen des Paulus*, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS für Peter Stuhlmacher*, 1997, 288-295, bes. 293.

⁵² Vgl. 1. Kor 9,1.; 15,8; Apg 9,3 ff. und dazu M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 1998, 63 ff.; U. SCHNELLE, *Paulus*, 2003, 88 ff.

⁵³ Vgl. O. HOFIUS 181 ff.

⁵⁴ Durch τὰ πάντα und ἡμεῖς sind Schöpfung und Erlösung in beiden Zeilen jeweils einander zugeordnet (vgl. C. WOLFF, 1. Kor. II, 8).

zurück.⁵⁵ Aber die Identität dieses Einen ist nicht eine einfache, sondern eine doppelte: Einer ist Gott, aber dies ist er in der Unterschiedenheit zwischen dem Vater und dem Kyrios, der im Verhältnis zum Vater der Sohn ist. Der Sohn ist dem Vater gleich und mit ihm eins, aber er kann nicht einfach mit ihm identifiziert werden, weil er im Unterschied zum Vater Mensch geworden und geschichtlich in Erscheinung getreten ist. Das wird durch die Zweigliedrigkeit des Bekenntnisses zum Ausdruck gebracht.

An die Stelle der Präpositionen ἐξ und εἰς in 6b tritt in 6d das zweimalige διὰ: Gott, der Vater, ist Ursprung und Ziel der Schöpfung, aber auch der Erlösung. Der Kyrios Jesus ist der Mittler der Schöpfung, denn durch ihn ist alles geworden, aber auch und gerade der Erlösung, denn durch ihn ist sie bewirkt worden. Ist der Vater der Urheber und der Kyrios der Mittler von Schöpfung und Erlösung, dann besteht der Unterschied zwischen beiden in der Funktion und nicht im Sein. Die Unterscheidung zwischen Gott, dem Vater, und dem Kyrios Jesus Christus zielt dann nicht auf die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern betrifft vielmehr die innergöttliche Relation zwischen beiden. Der Kyrios Jesus ist also nicht Mittler der Schöpfung und Erlösung als bloßes Instrument Gottes, des Vaters, sondern aufgrund der unlöslichen Einheit mit ihm. Aber auch umgekehrt gilt: Gott, der Vater, bleibt Ursprung und Ziel; er wird nicht sozusagen entbehrllich, weil alles durch den Kyrios gewirkt wird.

⁵⁵ Gegen A. LINDEMANN, 1. Kor. 193, der die unhaltbare Auffassung vertritt, dass 1. Kor 8,6 „εἰς κύριος und εἰς θεός ὁ πατήρ nicht zueinander in Beziehung gesetzt werden“. Das genaue Gegenteil ist die Aussage und die Aussageintention des Bekenntnisses! S.o. zu 6a.

Die gottheitliche Beteiligung des Kyrios an der Schöpfung „impliziert Präexistenz“⁵⁶. Diese ist nicht funktional aufzufassen im Sinne der Handlungseinheit Gottes, des Vaters, mit dem Kyrios Jesus, sondern sie gründet sich auf die Seinseinheit zwischen beiden. Denn ist durch den Kyrios Jesus Christus alles geworden, wie es in 6c.d unmissverständlich bezeugt wird, dann war er bereits vor der Schöpfung existent, dann eignet ihm gottheitliches Sein und gottheitliche Würde.

Während der Präexistenzgedanke in der ersten Strophe des Christushymnus Phil 2,6-8 mit der Inkarnation verbunden ist, ist er in dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 mit dem Motiv der Schöpfungsmittlerschaft verknüpft. Beide, Präexistenzgedanke und Mittlerschaftsmotiv,⁵⁷ gehören zu den Grundlagen, auf denen der Kyriostitel steht. Ist Jesus doch nicht der Kyrios, weil die christliche Gemeinde ihn so nennt, sondern sie ruft ihn als den Kyrios an, weil er bereits vor der Schöpfung aufgrund der Einheit mit Gott, dem Vater, war und weil er sich in der durch ihn heraufgeführten neuen Schöpfung – „wir durch ihn“ – als der Kyrios erweist. Von der Soteriologie und Eschatologie aus hat das Bekenntnis eine Brücke zur Protologie geschlagen⁵⁸ und die Schöpfungsaussage aus dem Widerfahrnis und der Perspektive der neuen Schöpfung heraus gestaltet.⁵⁹

⁵⁶ M. DE JONGE, *Christologie im Kontext*, 1995, 34 (mit ausdrücklichem Bezug auf 1. Kor 8,6 u.a.).

⁵⁷ Zum Vorstellungshintergrund s.u. den Anhang S. 81-90.

⁵⁸ Vgl. H. LANGKAMMER, *πᾶς*, EWNT, Bd. III, ²1992, 112-117, bes. 114 (z.St.).

⁵⁹ Vgl. G. SCHNEIDER, *Präexistenz Christi*, in: *Neues Testament und Kirche. FS für Rudolf Schnackenburg*, 1974, 399-412, 402 ff.

3.

1. Kor 8,6 ist das älteste binitarische Bekenntnis der Christenheit.⁶⁰ Im Unterschied zu 2. Kor 8,9 hat Paulus das Bekenntnis 1. Kor 8,6 nicht ad hoc formuliert. Es passt zwar in den Kontext hinein, greift aber zugleich über ihn hinaus. Die gehobene Sprache und die Gestaltung im Parallelismus membrorum sprechen außerdem gegen eine Gelegenheitsformulierung. Zwar ist es denkbar, dass Paulus das Bekenntnis zuvor selbst formuliert und in seiner Verkündigung und Unterweisung als „Kernsatz“ gebraucht hat.⁶¹ Aber wahrscheinlicher ist doch, dass er das Bekenntnis vorgefunden und sich ihm angeschlossen hat. Bei der gemeindegründenden Predigt und Unterweisung dürfte er es den Korinthern übermittelt und diese auf es als auf eine einzuprägende Kernaussage des Glaubens ausdrücklich hingewiesen haben. Diesen Rang nimmt es denn auch bei der Anfrage der Korinther an Paulus ein.

Wo ist das Bekenntnis entstanden? Bereits in der Jerusalemer Urgemeinde hat es der gedanklichen und begrifflichen Durchdringung des Verhältnisses zwischen Gott, dem Vater, und Jesus Christus, dem Herrn, bedurft. Ohne die Klärung dieser grundlegenden Frage wäre die Gemeinde dem Vorwurf des Ditheismus und Polytheismus hilflos ausgeliefert gewesen. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott, dem Vater, und dem Kyrios Jesus Christus kann als die Mutter aller christlichen Theologie gelten. Diese Verhältnisbestimmung erfolgt nicht in dem Bekenntnis 1. Kor 8,6, sondern sie liegt in ihm bereits vor. Das Bekenntnis trägt so

⁶⁰ S.o. Anm. 20-22.

⁶¹ So W. THÜSING, aaO. (s. Anm. 14), 225.

wenig wie der Christushymnus Phil 2,6-11 die Spuren theologischer Reflexion an sich, aber diese setzt es wie der Hymnus zweifellos voraus. Mit großer Wahrscheinlichkeit verdankt das Bekenntnis seine Entstehung der theologischen Reflexion des hellenistischen Judenchristentums.⁶² Es ist sehr wohl möglich, dass die „Hellenisten“ in Jerusalem die Bekenntnisformel geprägt und sie nach Antiochien mitgebracht haben.⁶³ Wegen der Dringlichkeit der theologischen Sachentscheidung muss man eine frühe Entstehung der Bekenntnisformel annehmen (zwischen 32 und 40 n.Chr.).

Das Bekenntnis hat seinen Sitz im Leben in der Lehre und Unterweisung im Glauben. Es gehört zum Urgestein der lehrbildenden Selbstvergewisserung des Urchristentums. Diese ist die Voraussetzung für den Gebrauch im Gottesdienst⁶⁴ und in der missionarischen Verkündigung. Zunächst bei der Arbeit unter den Juden,⁶⁵ liegt dem Bekenntnis doch eine spezifisch alttestamentlich-jüdische Fragestellung zugrunde. Es ist denkbar, dass auch Saulus-Paulus selbst „Schibboleth“ sagen musste. Das spräche für eine sehr frühe Entste-

⁶² Heidenchristlicher Ursprung vor 50 n.Chr. ist ausgeschlossen (gegen K. WENGST, Formeln 141).

⁶³ So M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 52), 418.

⁶⁴ 1. Kor 8,6 ist keine εἰς-Akklamation (so K. WENGST, Formeln 136 ff.; DERS., Glaubensbekenntnis(se) IV, TRE, Bd. 13, 1984, 392-399, 397), sondern ein Bekenntnis, das akklamatorische Elemente enthält und selbstverständlich im Gottesdienst gebraucht werden konnte (s.o. Anm. 19). In ihm schwingen auch doxologische Töne mit (so mit Recht A. STROBEL, Der erste Brief an die Korinther, 1989, 136).

⁶⁵ Gegen F. HAHN, Theologie I, 135 u. 166, der meint, das Bekenntnis gehöre in den Bereich einer Gemeinde mit heidnischer Umwelt. Da gehört es zwar später auch hin, aber zunächst gehört das Bekenntnis in das jüdische Umfeld, in dem es entstanden ist.

hung des Bekenntnisses. Ein „Sibboleth“ hätte ihn jedenfalls vom Apostelamt ausgeschlossen. Denn ohne zu wissen, in welchem Verhältnis Jesus zu Gott steht, ist christliche Mission sinnlos und gleicht einem Stochern im Nebel. Mit dem klaren Aussagegehalt dieses Bekenntnisses konnte der Apostel dagegen Mission treiben.⁶⁶ Die Missionsarbeit des Paulus war zwar vornehmlich Heidenmission, aber in Korinth hatte sich die Sensation ereignet, dass Krispus, der Vorsteher der Synagoge, zum Glauben gekommen war und sich mit seinem ganzen Haus hatte taufen lassen (Apg 18,8).

Ausgangspunkt und Grundlage der Bekenntnisbildung ist Gottes In-Erscheinung-Treten und Handeln in Christus. Nicht ein Bote Gottes, der eine Gott selbst ist in Jesus Christus auf den Plan getreten. Gott ist mit dem Menschgewordenen eins, aber infolge seines In-Erscheinung-Tretens in der Geschichte zugleich von ihm zu unterscheiden. Diese Einheit in der Zweiheit ist durch die Verknüpfung des Grundbekenntnisses Israels mit dem Grundbekenntnis des Christentums in dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 zum Ausdruck gebracht. Schon die Anwendung des Kyriostitels, der in der Septuaginta für JHWH steht, auf Jesus Christus macht deutlich, dass der *eine* Gott gemeint ist, aber dieser in der Unterschiedenheit der Personen, und dass das Bekenntnis zu dem einen Herrn Jesus Christus nicht ein zweites Bekenntnis zu dem Bekenntnis zu dem einen Gott hinzufügt, sondern dass dieses vielmehr durch jenes expliziert, präzi-

⁶⁶ Das Bekenntnis ist nicht ein „Produkt des Synkretismus“, wie W. KRAMER, *Christos* 93, in seiner befremdenden theologischen Fehldeutung meint, sondern mit ihm ausgerüstet konnte man vielmehr dem Synkretismus begegnen. Mit Recht wendet sich neuerdings E. WAALER, aaO. (s. Anm. 15), 395 ff., 441-443 gegen ein synkretistisches Deutungsmuster.

siert und konkretisiert wird. Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 ist eine Pionierleistung des Urchristentums. Die Zweigliedrigkeit des Bekenntnisses beruht auf der Seins- und Handlungseinheit des einen Gottes mit dem einen Herrn Jesus Christus und gibt ihr lehrhaften Ausdruck.⁶⁷ Durch das Bekenntnis wird unmissverständlich herausgestellt, dass Jesus Christus an der Einzigkeit und Einheit Gottes partizipiert und dass allein er es ist, der die Identität des einen Gottes erschließt, weil diese in ihm allein offenbar geworden ist.

Die Aussage des Bekenntnisses ist eindeutig: Einer ist Gott, aber dies ist er in der Unterschiedenheit zwischen dem Vater und dem Herrn Jesus Christus, der im Verhältnis zum Vater der Sohn ist. Von ihm, dem Vater, und durch ihn, den Sohn, ist alles geschaffen, und wir sind zu dem Vater hin durch den Sohn. Aus 1. Kor 8,6 geht klar und unmissverständlich hervor, dass der Kyrios Jesus Christus in das Sein und Wesen des einen Gottes einbezogen ist.⁶⁸ Jesus Christus, den die Gemeinde als Kyrios anruft und anbetet, gehört wie Gott, der Vater, in das erste Gebot hinein, wäre seine Anrufung und Anbetung ansonsten doch Abgötterei. Das ergibt sich aus dem Wortlaut des Bekenntnisses 1. Kor

⁶⁷ Das Bekenntnis wurde nicht aus verschiedenen Formeln zusammengesetzt, die für sich existiert haben (so W. KRAMER, *Christos* 91 ff.; K. WENGST, *Formeln* 136 ff.; u.a.). Darin spricht sich eine völlige Verkennung seiner Form, seines Inhalts und seiner Intention aus! Vielmehr ist das Bekenntnis „von Anfang an in der uns jetzt vorliegenden zweigliedrigen Gestalt formuliert worden“ (O. HOFIUS 167).

⁶⁸ So argumentieren mit Recht O. HOFIUS; L. W. HURTADO, aaO. (s. Anm. 42), passim; R. BAUCKHAM, *God Crucified*, 1998, 27 u.ö.; E. WAALER, aaO. (s. Anm. 15), 440 ff.

8,6,⁶⁹ in dem das Grundbekenntnis Israels zu dem *einen* Gott aufgrund der Seins- und Handlungseinheit von Gott, dem Vater, und dem Kyrios Jesus Christus durch die Verknüpfung von Kosmologie und Soteriologie binitarisch entfaltet worden ist.⁷⁰

Anhang: Zur Näherbestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes

Den traditions- und religionsgeschichtlichen Vorstellungshintergrund des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 bilden die εἶς-Formel des Grundbekenntnisses Israels 5. Mose 6,4 LXX, der alttestamentliche Schöpfungsgedanke sowie die Vorstellungen von der Präexistenz und

⁶⁹ An dem Wortlaut des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 scheidet jede Auslegung, die sich dem christologisch-binitarischen Denkansatz prinzipiell verschließt. Exemplarisch dafür ist die Exegese der Stelle von L. SCHOTTRUFF, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth*, 2013, 153 f. Sie hat die Dogmatik gewissermaßen auf den Kopf gestellt. Denn nicht mit plausiblen exegetischen Argumenten, sondern aus „dogmatischer“ Voreingenommenheit lehnt sie jede „Hoheitschristologie“ ab und deutet den Kyrios Jesus Christus im Gegensatz zu dem klaren Wortlaut des Bekenntnistextes als „erste(s) Geschöpf Gottes“ (aaO., 153). Mit K. WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*, ²2004, 70 stellt sie heraus, eine „hohe Christologie“ klinge „in jüdischen Ohren götzendienerisch“ (SCHOTTRUFF 154, Anm. 426). Mit dieser Einschätzung gerät sie in die fatale Nähe zum Hohen Rat, der Jesus wegen Gotteslästerung (Mt 26,65) dem Tod überantwortet hat. Jesus wurde ja wegen seines hoheitlichen Anspruchs getötet, nicht deshalb, weil er „erstes Geschöpf Gottes“ sein wollte. Diese unverblümt vertretene arianische Häresie wirft ein Schlaglicht auf den kläglichen Zustand der protestantischen Theologie!

⁷⁰ Mit O. HOFIUS 179 u.ö. Minuskel 630 und einige andere Textzeugen haben die binitarische Bekenntnisformel 1. Kor 8,6 im Sinne der späteren Entwicklung trinitarisch erweitert. Das widerspricht aber dem ursprünglichen Befund des Textes.

Schöpfungsmittlerschaft der alttestamentlich-frühjüdischen Weisheit. Das Bekenntnis wird durch die beiden εἶς-Sätze formal strukturiert und inhaltlich bestimmt. Der Schöpfungsgedanke steht im Hintergrund beider Glieder des Bekenntnisses. In 6d findet sich außerdem das Schöpfungsmittlerschaftsmotiv, mit dem sich die Präexistenzvorstellung verbindet. In welchem Verhältnis stehen diese zu dem das Bekenntnis beherrschenden Gedanken von der Einzigkeit und Einheit Gottes? Zur näheren Bestimmung dieses Verhältnisses muss zuvor die alttestamentlich-frühjüdische Weisheit kurz skizziert werden.⁷¹

Einschlägig für die spätere Weisheitsliteratur sind aus dem Alten Testament Hiob 28, besonders die Verse 25-27, und Spr 8,22-31.⁷² Das Lied von der Weisheit Hiob 28 lässt sich von der Frage leiten, wo die Weisheit zu finden sei? Sie ist dem Menschen unzugänglich. Nur Gott „weiß den Weg zu ihr“ (28,23). Bei der Grundlegung der Welt hat Gott sich ihrer bedient (28,25-27):

„Als er dem Wind sein Gewicht gegeben

⁷¹ Lit.: I. KOTTSEPER, *Alttestamentliche Weisheit*, ThR 67 (2002), 1-34. 201-237; M. KÖHLMOOS, *Weisheit/Weisheitsliteratur II*, TRE, Bd. 35, 2003, 486-497, 494 ff.; J. J. COLLINS, *Weisheit/Weisheitsliteratur III*, TRE, Bd. 35, 2003, 497-508, 507 f.; A. LANGE, *Weisheitsliteratur II./III.*, RGG⁴, Bd. 8, 2005, 1366-1370.

⁷² Bei der Entstehungszeit des Buches Hiob hat man an das spätere 5. Jh. v.Chr. zu denken (vgl. O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, ³1964, 636; (E. SELLIN)/G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, ¹¹1969, 360; u.a.). Die Proverbiensammlung Spr 1,1-9,18 wird man „nicht vor dem 4. oder gar 3. Jh. ansetzen dürfen“ (EISSFELDT 640). Zur Diskussion des Problems der späteren Einfügung von Hiob 28 vgl. J. EBACH, *Hiob/Hiobbuch*, TRE, Bd. 15, 1986, 360-380, 362 f.; G. FOHRER, *Das Buch Hiob*, ²1989, 392 f.; H. STRAUSS, *Hiob*, 2000, 133 ff. (Lit. ebd. 129 f.).

und dem Wasser sein Maß gesetzt,
als er dem Regen ein Gesetz gegeben hat
und dem Blitz und Donner den Weg:
da sah er sie und zählte sie,
setzte sie ein und ergründete sie.“

Die Weisheit ist der Welt vorgeordnet, etwa wie die Überlegung der Ausführung der Tat vorangeht, aber sie ist gegenüber dem Schöpfer durchaus nicht selbständig. Sie ist der Schöpfung als eine Art Ordnungsprinzip eingestiftet. Aber darüber verfügt die Schöpfung nicht. Vielmehr gilt: „Weisheit steht allein Gott zur Verfügung.“⁷³ Das ist die „Zielaussage“⁷⁴ von Hiob 28, die auch in dem obigen Unterabschnitt zum Ausdruck kommt. Die Weisheit ist nicht vor, sondern mit der Schöpfung auf den Plan getreten, freilich vor dem In-Erscheinung-Treten der Schöpfungswerke. Sie ist nach Hiob 28,25-27 zwar präexistent, weil sie Gott als dem Schöpfer eignet, aber sie wird nicht hypostasiert und auch nicht personifiziert.⁷⁵

Dagegen ist die Weisheit in Spr 1-9, dem jüngsten Teil der Proverbiensammlung, auf eigentümliche Weise, nämlich „als Verkünderin ihrer Lehre“⁷⁶, in metaphorischer Rede personifiziert worden; freilich auch ihr Widerpart: „Frau Torheit“. Im Rahmen des Weisheitsgedichts über die Einladung der Weisheit an alle (8,1-36) bezeugt die Weisheit im dritten Abschnitt des

⁷³ F. HESSE, Hiob, ²1992, 157 (z.St.).

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Mit G. v. RAD, Weisheit in Israel, (1970) ²1982, 190 ff., bes. 193 (z.St.). Gegen H. GESE, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, 1979, in: DERS., Alttestamentliche Studien, 1991, 218-248, 223. Gese deutet diese Stelle im Sinne der späteren Weisheitsspekulation. Damit wird der Text überinterpretiert.

⁷⁶ H. RINGGREN, Sprüche, 1962, 39.

Kapitels (8,22-31) über ihre Herkunft gleich zu Beginn (8,22-23):

„JHWH schuf mich als Anfang seines Waltens,
als erstes seiner Werke von damals.
Seit Urzeit bin ich eingesetzt,
von Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde.“

Bekannt die Weisheit in ihrer Selbstvorstellungsrede, JHWH habe sie geschaffen,⁷⁷ dann schließt diese Selbsterkenntnis ein: Gott der HERR allein ist Schöpfer, er ist einzig und einzigartig; sie, die Weisheit, steht auf der Seite des Geschaffenen,⁷⁸ freilich als das erste, vornehmste seiner Werke, hoch erhaben über die „Fluten“ (8,24) oder über die „Berge“ (8,25), so gewaltig diese sind. „Als die entscheidenden Schöpfungstaten noch nicht geschehen waren, war die Weisheit bereits existent, hatte sie schon ihr Wesen.“⁷⁹ Verglichen mit der übrigen Schöpfung ist die Weisheit „präexistent“. Doch im Unterschied zur absoluten Präexistenz des Schöpfers vor und gegenüber allem Geschaffenen eignet der Weisheit nur eine relative Präexistenz, nämlich eine Präexistenz im Sinne der Erstgeschöpflichkeit.⁸⁰

⁷⁷ Spr 8,22: ַיְבִרַתִּי = hat mich geschaffen / hervorgebracht; LXX: ἔκτισέν. Vgl. z.St. F. DELITZSCH, Salomonisches Spruchbuch, 1873, Nachdr. 1985, 141.

⁷⁸ Vgl. A. MEINHOLD, Die Sprüche, 1991, 135.

⁷⁹ O. PLÖGER, Sprüche Salomos (Proverbia), 1984, 93. Plöger sieht das Ziel von Kap. 8 darin, „die Vorrangigkeit der Weisheit vor allen Schöpfungswerken mit ihrer Unterordnung unter Jahwe zu verbinden“ (97).

⁸⁰ H. GESE, aaO. (s. Anm. 75), 224 ff. lässt diese sachlich notwendige Differenzierung vermissen.

Hinsichtlich der Präexistenz der Weisheit wird dieser Befund im Buch Jesus Sirach⁸¹ im wesentlichen bestätigt. Im Prolog heißt es über den Ursprung der Weisheit, sie komme von Gott und sei bei oder mit ihm (μετ' αὐτοῦ) in Ewigkeit (Sir 1,1). Die Weisheit sei vor allem anderen geschaffen (1,4,9: ἔκτισται); Gott habe sie ausgeschüttet über alle seine Werke (1,9c).⁸² Das Hohelied der Weisheit (Sir 24), wie der Prolog nicht in der hebräischen Sprache erhalten, sondern in griechischer Übersetzung überkommen, beginnt mit einer Selbstempfehlungsrede der Weisheit (24,1-22), die an Spr 8,22-31 erinnert. Hier wie dort ist die Weisheit personifiziert und als eine den Kosmos durchdringende Urordnung dargestellt, zu dem Kosmos gehörig, da er ohne sie nicht wäre, und gleichzeitig seinem Zugriff entzogen, da ihr Wesen in der Relation zu Gott liegt. „Ich ging aus dem Mund des Höchsten hervor“⁸³, sagt die Weisheit über ihren Ursprung. Sie bezeichnet sich selbst als im Anfang geschaffen.⁸⁴ Sir 24,9 entspricht darin Spr 8,22. Das Besondere von Sir 24 gegenüber Spr 8 ist, dass bei Sirach die kosmische Weisheit zwar universal auf die gesamte Schöpfung ausgerichtet bleibt, dass sie sich aber als solche an die Geschichte Israels gebunden und in der Tora unverwechselbare Gestalt

⁸¹ Das Buch ist zwischen 190-175 v.Chr. entstanden (vgl. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus*, (1969) ³1988, 241 ff.; H. LAMPARTER, *Die Apokryphen I: Das Buch Jesus Sirach*, 1972, 12-14; J. MARBÖCK, *Sirach/Sirachbuch*, TRE, Bd. 31, 2000, 307-317, 310 f.; Lit. ebd. 314 ff.). Es wurde bekanntlich nicht in die Schriftwerke der hebr. Bibel aufgenommen (s. MARBÖCK 309 f.).

⁸² Vgl. z.St. G. v. RAD, aaO. (s. Anm. 75), 203.

⁸³ Sir 24,3: Ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον.

⁸⁴ Sir 24,9: ... ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέν με.

angenommen hat.⁸⁵ Dabei gerät die Weisheit nicht „in den Schatten der Großmacht der Tora, sondern umgekehrt sehen wir Sirach damit beschäftigt, die Tora von dem Verstehenshorizont der Weisheit her zu legitimieren und zu interpretieren“⁸⁶. Die Weisheit ist bei Sirach zur alles umgreifenden Kategorie geworden, zum Inbegriff von Offenbarung.⁸⁷

Baruch 3,9-4,4, eine kunstvoll gestaltete Mahnrede an Israel, lehnt sich literarisch und thematisch an Hiob 28 und Sir 24 an.⁸⁸ In 3,32-37 wird eine Ver selbständigung der Weisheit gegenüber Gott und der Tora schroff zurückgewiesen: Allein Gott ist wahrhaft weise, und die Weisheit hat sich in dem Israel von Gott gegebenen Gesetz niedergeschlagen. Israel wird davor gewarnt, die Weisheit auch noch anderswo zu suchen.

⁸⁵ Sir 24,12 ff., bes. 23. Vgl. G. v. RAD, Die Weisheit des Jesus Sirach, 1969, in: DERS., Weisheit in Israel, ²1982, 309-336, bes. 314 f.; M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 81), 284-292, bes. 289; DERS., Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: DERS./A. M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie, 2001, 81-131, bes. 130.

⁸⁶ G. v. RAD, aaO. (s. Anm. 85), 316.

⁸⁷ Vgl. J. MARBÖCK, TRE 31, 312 f.

⁸⁸ Entstanden wahrscheinlich nicht lange nach dem Sirachbuch (vgl. H.-P. RÜGER, Apokryphen I, TRE, Bd. 3, 1978, 289-316, 307). „Am ehesten gehört Bar in die Jahre 164-162 v.Chr.“ (O. H. STECK, Das Buch Baruch, 1998, 11-68, 22 f.; Lit. ebd. 13 ff.)

Denn die Weisheit ist das Buch der Satzungen Gottes und das Gesetz, das ewig ist.⁸⁹

Im Unterschied zu Hiob 28 und Spr 8, aber auch zu Sir 24 und Bar 3 ist die Weisheit in der apokryphen Schrift *Die Weisheit Salomos (Sapientia Salomonis)*⁹⁰ zu einer Hypostase⁹¹ geworden. Im zweiten Teil, dem Lobgesang der Weisheit, wird die Schöpfungsmittlerschaft der Weisheit wie auch die Präexistenz der Weisheit vertreten. Weih 7,12 legt der anonyme Verfasser, wahrscheinlich ein ägyptischer Jude aus Alexandria, Salomo in den Mund:

„Ich freute mich an all diesem,
weil es die Weisheit mit sich führte.
Ich wusste aber noch nicht,
dass sie auch all dies schuf.“

⁸⁹ Bar 4,1: ... καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα. Wörtlich übersetzt: „... und das Gesetz, das in Ewigkeit gilt / das für immer Bestand hat.“ Der vor 4,1 plazierte V. (3,)38 („Danach ist sie auf Erden erschienen und hat bei den Menschen gewohnt“) beruht wohl auf christlicher Bearbeitung (vgl. G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias*, 1985, 63 f.).

⁹⁰ Diese Schrift wird „am ehesten in der ersten Hälfte des 1. Jh. v.Chr. anzusetzen sein“ (H.-P. RÜGER, aaO. (s. Anm. 88), 305; s.a. H. J. W. DRIJVERS, *Salomo III, TRE*, Bd. 29, 1998, 730-732, 730). Sie gliedert sich in drei Teile (s. RÜGER 304), gehört zur Gattung des philosophischen Enkomiums (DRIJVERS 730) und stellt „eine Werbeschrift für die jüdische, im Gehorsam gegen die Tora wurzelnde Weisheit (dar)“ (O. KAISER, *Die alttestamentlichen Apokryphen*, 2000, 92). Neue Übersetzung mit Einleitung: O. KAISER, *Die Weisheit Salomos*, 2010.

⁹¹ Unter „Hypostase“ ist religionswissenschaftlich eine Größe zu verstehen, „die teilhat am Wesen einer Gottheit, die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne dass sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft“ (G. PFEIFER, *Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum*, 1967, 15).

Die Weisheit tritt nicht an die Stelle Gottes des Schöpfers, aber sie kann die Vermittlerin geschöpflicher Gaben sein. Die Grenze zwischen dem Schöpfer und ihr ist durchlässig geworden. Aus dem Gebet, in dem Salomo die Weisheit von Gott erflehte, sei ein Beleg für das spezifische Verständnis der Präexistenz der Weisheit angeführt (9,9):

„Und bei dir ist die Weisheit, die deine Werke kennt
und die dabei war, als du die Welt erschufst,⁹²
und die weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist
und was recht ist nach deinen Geboten.“

Weish 9,9 sagt inhaltlich zwar kaum etwas anderes, als in Spr 1-9 zu finden ist, aber sie sagt es anders. In Weish 9,9 wird die relative Präexistenz vertreten wie in den Proverbien, aber die Grenze zur absoluten Präexistenz Gottes ist in der Sapientia Salomonis im Unterschied zu den Proverbien nicht mehr klar gezogen.

Dass die Weisheit bei Gottes Schöpfungswerk „dabei war“, das wird nicht nur Weish 9,9 bezeugt, das war eine im antiken Judentum durchaus verbreitete Vorstellung.⁹³ 1. Kor 8,6d und bei verwandten Stellen wie Kol 1,15 f., Hebr 1,2 und Joh 1,3 gehört die alttestamentlich-frühjüdische Weisheit zum Vorstellungshintergrund. Darüber herrscht seit langem Konsens.⁹⁴ Unklarheit besteht aber darin, wie das sachlich zu bewerten

⁹² Weish 9,9b: *καὶ παροῦσα, ὅτε ἐποίησεν τὸν κόσμον.*

⁹³ Vgl. G. SCHIMANOWSKI, aaO. (s. Anm. 89), 305 ff.; DERS., Die frühjüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie, in: R. LAUFEN (Hg.), Gottes ewiger Sohn, 1997, 31-55; J. J. COLLINS, TRE 35, 497 ff.

⁹⁴ Vgl. schon W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, ²1926, 357.

ist. Vergegenwärtigt man sich, dass mit der hypostasieren Weisheit auch das stoische Pneuma oder der Logos, durch den Gott in der Welt wirkt, identifiziert werden konnten,⁹⁵ dann wird man gegenüber einfachen Ableitungen und Identifizierungen Zurückhaltung üben. Ist es wirklich sachgemäß zu erklären, das Urchristentum habe „Attribute der personifizierten bzw. hypostasierten Weisheit auf Christus übertragen“⁹⁶? Oder zu interpretieren, die „alttestamentlichen Sophia-Spekulationen“ würden „in 1 Kor 8,6 bzw. in der dort aufgegriffenen Tradition des Paulus christologisiert“⁹⁷? Dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 wird man dadurch sachlich nicht gerecht. Es wird von dem Grundbekenntnis Israels zur Einzigkeit Gottes (5. Mose 6,4) formal und inhaltlich bestimmt und stellt die spezifisch urchristliche, nämlich binitarische Entfaltung des monotheistischen Bekenntnisses Israels dar. Der Duktus der Bekenntnisaussage ist gerade gegen eine divinisierte Mittlergestalt und implizit auch gegen die hypostasierte Weisheit gerichtet. Denn der Kyrios Jesus Christus ist nach 1. Kor 8,6 keineswegs eine divinisierte Mittlergestalt, er ist vielmehr

⁹⁵ Vgl. z.B. Philo, All 3, 96 u.a. Zu Philo s. H. HEGERMANN, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum, 1961, 6 ff.; H.-F. WEISS, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums, 1966, 248 ff.; S. LORENZEN, Das paulinische Eikon-Konzept, 2008, 69 ff., bes. 102; D. ZELLER, Studien zu Philo und Paulus, 2011.

⁹⁶ So H. v. LIPS, Weisheit/Weisheitsliteratur IV, TRE, Bd. 35, 2003, 508-515, 512. Von „übertragen“ sprach schon W. BOUSSET, Der erste Brief an die Korinther, ³1917, 113 (z.St.); 76 Jahre später z.B. S. VOLLENWEIDER, Christus als Weisheit, EvTh 53 (1993), 290-310, 301. Gegen diese ebenso gängige wie unsachgerechte Formulierung wendet sich mit Recht O. HOFIUS 191.

⁹⁷ So H. HÜBNER, aaO. (s. Anm. 41), 158.

dem *einen* Gott gleich. Der eine Gott ist in ihm Mensch geworden; darum ist der Vater von dem Kyrios, der im Verhältnis zum Vater der Sohn ist, innergöttlich zu unterscheiden. Der Vater steht in einer binitarischen Seins- und Handlungseinheit mit dem Sohn, der wie der Vater als der Kyrios angerufen und angebetet wird. Dem Sohn eignet die absolute Präexistenz Gottes wie dem Vater. Er ist Schöpfungsmittler aufgrund der Einheit mit Gott, dem Vater, und nicht als Instrument Gottes. Das alles ist von der Weisheit zu keinem Zeitpunkt ausgesagt worden, auch nicht von der hypostasierten Weisheit.

Daraus ist zu schließen: Die Gedanken von der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft der alttestamentlich-frühjüdischen Weisheit gehören wohl zum Vorstellungshintergrund des Bekenntnisses 1. Kor 8,6, insbesondere von 6d, aber sie waren nicht erkenntnisleitend und bestimmen das Bekenntnis weder formal noch inhaltlich. Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 ist vielmehr vor dem Hintergrund des Grundbekenntnisses Israels zu dem einen und einzigen Gott gebildet worden. Unter dieser Prämisse ist in 6d die Vorstellung von der Schöpfungsmittlerschaft aufgenommen worden. Im Horizont des Bekenntnisses zum einen Gott wird mit der Aufnahme des Schöpfungsmittlerschaftsmotivs keineswegs gesagt: „Der Herr ist Schöpfungsmittler, wie es für das Judentum die mythisierte Weisheit war (1. Kor 8,6).“⁹⁸ Vielmehr ist der Herr der Schöpfungsmittler, weil er in der Seins- und Handlungseinheit mit dem *einen* Gott steht. Der Wortlaut des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 lässt sachlich keine andere Deutung zu.

⁹⁸ J. BECKER, Paulus, ²1992, 118. Das „wie“ ist exegetisch und theologisch unsachgemäß und weckt falsche Assoziationen.

Die Näherbestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes bekräftigt mithin, was oben in der Exegese festzustellen war: Das Bekenntnis 1. Kor 8,6 ist eine Pionierleistung des Urchristentums. In ihm spiegelt sich das In-Erscheinung-Treten Gottes selbst in Jesus Christus wider. Der *eine* Gott ist nicht als hypostasierte Weisheit in Erscheinung getreten, sondern er ist Mensch geworden.

Literatur

C. Demke, „Ein Gott und viele Herren“, EvTh 36 (1976), 473-484. – O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“, 1997, in: ders., Paulusstudien II, 167-180. – Ders., Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler, 2000, in: ders., aaO., 181-192. – R. A. Horsley, The Background of the Confessional Formula in 1 Kor 8,6, ZNW 69 (1978), 130-135. – L. W. Hurtado, One God, One Lord, 1988. – R. Kerst, 1 Kor 8,6 – ein vorpaulinisches Taufbekenntnis?, ZNW 66 (1975), 130-139. – H. Langkammer, Literarische und theologische Einzelstücke in 1 Kor. VIII.6, NTS 17 (1970/71), 193-197. – H. Lietzmann, Symbolstudien, ZNW 22 (1923), 268-271. – U. Mauser, Εἷς θεός und Μόνος θεός in Biblischer Theologie, JBTh 1 (1987), 71-87. – J. Murphy-O'Connor, I Cor VIII.6: Cosmology or Soteriology?, RB 85 (1978), 253-267. – E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, 1926. – D. Zeller, Der eine Gott und der eine Herr Jesus Christus, in: T. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. FS für Wilhelm Thüsing, 1996, 34-49.

Der Fels aber war Christus – 1. Korinther 10,4

1.

In 1. Kor 10,4 hat Paulus das Wirken des präexistenten Christus in der Geschichte Israels angesprochen. Das Wirken des Präexistenten in der Heilsgeschichte steht in sachlicher Berührung mit dem Motiv der Schöpfungsmittlerschaft (8,6), unterscheidet sich aber auch zugleich in charakteristischer Weise von diesem.

Paulus vergleicht 1. Kor 10,1-13 den Weg der Gemeinde in Korinth mit dem Weg Israels in der Wüste. Der lose an 9,24-27 anknüpfende, mit 10,14-22 zwar verbundene, aber doch in sich geschlossene Abschnitt 10,1-13¹ steht in dem übergreifenden, komplexen Zusammenhang von 8,1-11,1 über die Frage des Genusses von Götzenopferfleisch. Mahnt der Apostel in 8,1-13 die Rücksichtnahme der Starken auf die Schwachen an und stellt er dafür in Kapitel 9 seine apostolische Existenz als Beispiel hin, so warnt er 10,1-13 vor der Selbstsicherheit, die sich auf den Empfang und Besitz der Heilsgüter gründet. Dazu führt er – in typologischer

¹ W. L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth*, 1985, 162 f. versteht 1. Kor 10,1-22 als Einheit. Ihm folgt A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief*, 2000, 217. Aber 1. Kor 10,1-13 ist von 10,14-22 deutlich abgehoben (mit W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Bd. II, 1995, 380 ff.).

Auslegung² einiger Stellen aus der biblischen Exodus-Überlieferung – Israel als warnendes Beispiel vor Augen.

Das Erkenntnisinteresse ist in der folgenden Exegese auf die Präexistenzvorstellung 1. Kor 10,4c gerichtet. Die vorangehenden Verse und der folgende Vers müssen zum Verständnis aber mitbedacht werden.

2.

1. Kor 10,1-5: ¹Ich will euch nämlich nicht in Unkenntnis darüber lassen, Brüder, dass unsere Väter alle unter der Wolke gewesen und alle durchs Meer hindurchgegangen sind ²und alle auf Mose getauft worden sind in der Wolke und im Meer ³und alle dieselbe geistliche Speise gegessen haben ^{4a}und alle denselben geistlichen Trank getrunken haben. ^{4b}Sie tranken nämlich aus einem geistlichen Felsen, der ihnen folgte. ^{4c}Dieser Fels aber war Christus. ⁵Aber an den meisten von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen; denn sie wurden in der Wüste niedergestreckt.

Mit der Wendung „Ich will euch nämlich nicht in Unkenntnis darüber lassen“ (1a) pflegt der Apostel etwas Neues und für die Gemeinde Wichtiges einzulei-

² Nicht in „allegorischer“ (so G. SCHIMANOWSKI, Weisheit und Messias, 1985, 321), sondern in „typologischer“ Auslegung (vgl. L. GOPPELT, Typos, (1939) 1973, 173 ff.; C.-B. JULIUS, Die ausgeführten Schrifttypologien bei Paulus, 1999, 191 ff.; K.-H. OSTMEYER, Taufe und Typos, 2000). Die Ausführungen des Paulus sind midraschartig und beruhen formal auf jüdischen Voraussetzungen der Schriftauslegung (vgl. W. A. MEEKS 64 ff.; A. MCEWEN 3 ff.; P. VON DER OSTEN-SACKEN 60 ff.; B. SCHALLER 167 ff.).

ten.³ Der darauf folgende, mit ὅτι recitativum eingeleitete Satz reicht bis 4a. Fünfmal kommt in ihm πάντες vor (1 [2 x]; 2; 3; 4a). Damit wird ein Gegensatz zu 5a aufgebaut: „Aber an den meisten von ihnen hatte Gott kein Wohlgefallen.“ Dazwischen ist in 4b.c die Deutung des geistlichen Felsens auf Christus eingeflochten. Es folgt 6-11 die paradigmatische Anwendung der typologisch gedeuteten Wüstenwanderung Israels auf die Gemeinde in Korinth. Am Schluss der Perikope steht die Paränese (12): „Darum, wer meint, er stehe, der sehe zu, dass er nicht falle.“⁴ Die Paränese ist verbunden mit der tröstlichen Verheißung (13):⁵ „Gott ist treu; er wird nicht zulassen, dass ihr über eure Kraft versucht werdet, sondern er wird in der Versuchung einen Ausweg schaffen, so dass ihr sie ertragen könnt.“

Wie einige Gemeindeglieder in Korinth von ihrem Geistbesitz sexuelle Freiheiten ableiteten, die Gottes gutem Gebot entgegenstanden und in Wahrheit eine Praxis der Unfreiheit darstellten (1. Kor 6,9-20), wie sie ferner an Opfermahlzeiten teilnahmen, ohne auf die Gewissensbedenken anderer zu achten (8,1-13): so scheinen einige in Taufe und Abendmahl eine Heilsgarantie gesehen zu haben, die gegenüber allem, auch Christus (10,9), sicher machte.⁶ Gegen diese fatale Ver-

³ Vgl. außerdem 1. Kor 12,1; ferner 1. Thess 4,13; Röm 1,13; 11,25; 2. Kor 1,8. S.a. BAUER-ALAND, Wb 19 f.; BDR Gr § 495, 2 (Litotes); W. SCHMITHALS, ἀγνοέω, EWNT, Bd. I, ²1992, 49-51.

⁴ Vgl. I. BROER, „Darum: Wer da meint zu stehen, der sehe zu, dass er nicht falle“, in: H. MERKLEIN (Hg.), Neues Testament und Ethik. FS für Rudolf Schnackenburg, 1989, 299-325.

⁵ „Die typologische Deutung steht ganz im Dienst der Paraklese“ (F. LANG, Die Briefe an die Korinther, 1986, 123).

⁶ Die Korinther sind also „nicht nur gleichgültig gegen die Schwachen, sondern auch sicher im Blick auf ihr eigenes Heil“ (A. SCHLATTER, Die Korintherbriefe, (1962) 1984, 119).

bindung von Enthusiasmus, Libertinismus und einer auf evangeliumswidriger Sakramentsauffassung beruhender Heilssicherheit (securitas) sind die Ausführungen des Paulus in 10,1-13 gerichtet.⁷

1 „Unsere Väter“, sagt Paulus mit Respekt, ja Zartgefühl. Mit „unsere“ bezieht der Israelit und Völkerapostel die Heidenchristen in die Heilsgeschichte ein. Die Väter der Wüstengeneration sind „alle unter der Wolke gewesen“. Unter der Wolke gewesen zu sein heißt unter der Führung Gottes gestanden zu haben (s. 2. Mose 13,21; Ps 105,39; Weish 19,7). Das, was ihnen widerfuhr, verdankten sie nicht ihrem eigenen Rat und ihrer eigenen Kraft, sondern Gottes Heilsratschluss und Gottes Heilsgegenwart. Paulus spielt auf das Heilswiderfahrnis Israels schlechthin an: den Durchzug durchs Rote Meer. Als Israel sich fürchtete (2. Mose 14,10), hat Gott „eine herrliche Tat getan“ (2. Mose 15,1): Israel wurde gerettet durchs Wasser hindurch.

2 In dem rettenden Handeln Gottes an Israel unter der Leitung des Mose sieht Paulus eine Vorabbildung des rettenden Handelns Gottes durch Christus in der

⁷ K. BERGER sieht in 1. Kor 10,1-13 einen „Musterfall gnostischer Heilsgewissheit“ (Gnosis / Gnostizismus I, TRE, Bd. 13, 1984, 519-535, 524). Das Schlagwort Gnosis trägt zum Verständnis der Perikope aber wenig bei. In 1. Kor 6 und 8 begegnet die Verbindung von Enthusiasmus und Libertinismus, in Kap. 10 kommt die securitas hinzu, die auf einem Tauf- und Abendmahlsverständnis beruht, das evangeliumswidrig ist; denn das Evangelium bewirkt nicht Sicherheit, sondern Gewissheit. Ob die Heilssicherheit gnostisch war oder nicht, stehe dahin. Es ist aber klar, dass sie evangeliumswidrig war.

Taufe.⁸ Damit wird das Schilfmeerwunder nicht nachträglich zum Sakrament erklärt, sondern vielmehr unterstrichen, was die Taufe ist: Rettung, und zwar eine Rettung, die auf Gottes Heilsgegenwart beruht und eine Rettung von dem Verderben darstellt. Die Heilsgegenwart Gottes ist zeichenhaft durch die „Wolke“ zum Ausdruck gebracht. „Meer“ steht für die Wassertaufe, ungeachtet dessen, dass Israel mit dem Wasser gar nicht in Berührung gekommen (s. 2. Mose 14,16 ff.), sondern von ihm umschlossen war.

3-4a Hat Paulus in 1-2 die endzeitliche Rettung durch die Taufe in Entsprechung zur Rettung Israels beim Durchzug durchs Schilfmeer gesehen, so setzt er in 3-4a die Zuwendung Gottes im Abendmahl in Beziehung zur Zuwendung Gottes bei der Mannaspeisung (2. Mose 16,4) und der Tränkung aus dem Felsen (2. Mose 17,6; 4. Mose 20,7-11) auf Israels Weg durch die Wüste.⁹ Mit dem doppelten τὸ αὐτό wird nicht die Identität der alt- und neutestamentlichen Gabe behauptet, sondern ausgesagt, dass allen Israeliten, auch den später Abgefallenen, dieselbe Gabe zuteil geworden ist. Die Gabe war keine symbolische, sondern eine reale zur Durchhilfe in wirklicher und nicht in eingebildeter Not. Sie war kein Sak-

⁸ Die Formulierung, dass „alle auf Mose getauft worden sind“ ist eine „Analogiebildung“ (F. LANG, Kor. 124) des Paulus zur christlichen Taufformel „auf Christus Jesus getauft“ (Röm 6,3; Gal 3,27; s.a. die ausführliche Taufformel Apg 8,16).

⁹ In 1. Kor 10,1-4 hat Paulus Taufe und Abendmahl erstmals nebeneinander gestellt. Dem Apostel ist bewusst, dass sie zusammengehören, aber ein Oberbegriff fehlt. Die Abfolge Taufe – Abendmahl scheint er „ohne weiteres als gegeben (vorauszusetzen)“ (G. DELLING 334).

rament, wohl aber „eine Vor-Abbildung“¹⁰. Die Ausdrücke πνευματικὸν βρῶμα und πνευματικὸν πόμα entstammen der urchristlichen Sakramentssprache.¹¹ Durch πνευματικός wird der übernatürliche, nämlich bei Gott liegende Ursprung¹² und nicht ein sich aus dem geschichtlichen Kausalzusammenhang ergebender Ursprung der Gabe, aber ebenso die Wirksamkeit der Gabe,¹³ in der Gott selbst durch seinen Geist handelt,¹⁴ hervorgehoben.

4b Die Wendung „sie tranken nämlich aus einem geistlichen Felsen, der ihnen folgte“¹⁵ geht auf eine auf dem Alten Testament beruhende, aber über dieses hinausgehende haggadische Tradition des antiken Judentums zurück.¹⁶ Diese erklärt sich wohl daraus, dass das Wunder des wasserspendenden Felsens einmal zu Beginn der Wüstenwanderung (2. Mose 17,1-7) und dann noch einmal am Ende der Zeit Israels in der Wüste (4. Mose 20,7-11; 21,16 ff.) erzählt wird und man in Analogie zur ständigen Mannaspeisung den Schluss zog, auch der wasserspendende Felsen beziehungsweise

¹⁰ H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, 196.

¹¹ Vgl. Did 10, 3 und z.St. K. NIEDERWIMMER, *Die Didache*, 1993, 197 f.

¹² Vgl. A. ROBERTSON/A. PLUMMER, *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, (1911) 1953, 200; u.a.

¹³ Vgl. C. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Teil II, 1982, 41.

¹⁴ Vgl. A. SCHLATTER, *Paulus der Bote Jesu*, (1934) ³1962, 288 f.; W. SCHRAGE, *1. Kor. II*, 392 f. mit Anm. 62 f.

¹⁵ Das attributive Part. ἀκολουθούσης (folgend, begleitend, mitwandernd) hat hier präteritalen Sinn.

¹⁶ Vgl. H. BIETENHARD, *Haggada*, TRE, Bd. 14, 1985, 351-354, bes. 354, 24-26.

Brunnen habe die Israeliten auf ihrer Wüstenwanderung ständig begleitet: „Ebenso verhielt es sich mit dem Brunnen, der mit Israel in der Wüste war ... Er (sc. der Felsenbrunnen) ging mit ihnen hinauf auf die Berge und stieg mit ihnen hinab in die Täler; an dem Ort, da Israel weilte ...“¹⁷

Die Vorstellung vom mitfolgenden wasserspendenden Felsenbrunnen war Judenchristen wie Paulus vertraut. Dem schriftgelehrten Apostel wird auch die allegorische Interpretation des hellenistischen Judentums, in welcher der mitfolgende Fels auf die Weisheit gedeutet wurde,¹⁸ bekannt gewesen sein. Auf dem Hintergrund beider Auslegungstraditionen, der palästinischen Haggada und der hellenistischen Allegorese, hat Paulus diese Überlieferung auf den bezogen, in welchem Gottes gnädige Durchhilfe und Begleitung auf dem Weg des Gottesvolkes jetzt als das endgültige Heil offenbar geworden ist: Christus.

4c Der Versteil besteht aus einem Nominalsatz mit Kopula: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Das Substantiv πέτρα kommt außer hier und 4b bei Paulus nur noch Röm 9,33 vor. Hier wie in 4b erklärt sich der Gebrauch aus dem Bezug auf 2. Mose 17,6 und 4. Mose 20,7-11¹⁹ und die jüdisch-hellenistische Überlieferung.²⁰ Aus der inneren

¹⁷ Sukk 3, 11 ff.; zitiert nach Bill III, 406. Weitere Belege bei G. SCHIMANOWSKI, aaO. (s. Anm. 2), 322 f.

¹⁸ Vgl. Philo, All 2, 86: ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν. In Det 115-118 hat Philo den mitfolgenden Felsen mit dem Logos identifiziert.

¹⁹ 2. Mose 17,6 LXX steht 2 x πέτρα; ferner 2 x in 4. Mose 20,8 LXX und 20,10 LXX sowie 1 x 20,11 LXX. Vgl. O. CULLMANN, πέτρα, ThWNT, Bd. VI, 1959, 94-99, bes. 97; R. PESCH, πέτρα, EWNT, Bd. III, ²1992, 191-193.

²⁰ Vgl. den Nachweis o. Anm. 18.

Logik der Satzaussage ergibt sich: Christus *war*, bevor er Mensch wurde;²¹ aber er war nicht nur, sondern er war in der Geschichte Israels heilswirksam. Die Satzlogik erlaubt nicht, die Präsenz des Christus symbolisch zu deuten. Gemeint ist vielmehr, dass Christus real präsent war.²² War er aber real präsent, dann schließt das ein, dass er an der Gegenwart Gottes (JHWHs) selbst partizipiert hat.

2. Mose 17,6a sagt JHWH Mose zu:

הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ יְשׁוּם עַל-הַצּוּר בְּחֹרֵב

Siehe, ich stehe vor dir dort auf dem Felsen am Horeb.

Setzt man 2. Mose 17,6a in Beziehung zu 1. Kor 10,4c und deutet die neutestamentliche Stelle im Horizont der alttestamentlichen, war Christus als Schöpfer und Geber der lebensrettenden Gabe dem Volk Israel auf dem Weg durch die Wüste im wasserspendenden Felsen präsent. Doch blieb er unerkannt und unerkennbar. Der alttestamentliche Text nennt ihn nicht. Es ist der Apostel Paulus, der ihn als solchen enthüllt. Das beruht nicht darauf, dass er auf Christus „überträgt“, was in der jüdisch-hellenistischen Allegorese auf die Weisheit übertragen worden ist.²³ Das wäre Willkür im Umgang mit der Schrift und jüdischen Auslegungstraditionen. Als der durch den Willen Gottes zum Apostel Christi Jesu Beru-

²¹ Zu Recht mit Nachdruck hervorgehoben von A. ROBERTSON/A. PLUMMER, I Cor. 201 f.

²² Mit J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 213; M. HENGEL, Präexistenz 282.

²³ Nach diesem Deutungsmuster wird 1. Kor 10,4b.c in exegetischen Kommentaren interpretiert; vgl. z.B. H. CONZELMANN, 1. Kor. 196 f.; C. WOLFF, 1. Kor. II, 42 f.; W. SCHRAGE, 1. Kor II, 393 ff.; H. MERKLEIN, Der erste Brief an die Korinther, Bd. II, 2000, 246; D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, 2010, 328.

fene²⁴ stellt Paulus vielmehr ins Licht, was bis dahin verborgen war: Christus ist als der Präexistente der Schöpfungsmittler (1. Kor 8,6) sowie der Heils- und Offenbarungsmittler für das wandernde Gottesvolk (10,4b.c). Zwar blieb er hinter seinem Heilshandeln an Israel verborgen. Aber dieses trat durch reale Führung und Durchhilfe in Erscheinung. Wie die Schöpfung nicht schemenhaft blieb, sondern konkrete Gestalt annahm, so blieb die Offenbarung kein unausgeführter Gedanke, sondern sie prägte sich in der Geschichte aus.

5 Ἄλλ' bringt den Gegensatz zu 1-4 zum Ausdruck: Alle standen unter Gottes Führung und allen wurden seine Gaben zuteil – *aber* die weit überwiegende Mehrheit erreichte das gesteckte Ziel nicht, sondern kam infolge ihres Ungehorsams in der Wüste um (4. Mose 14,16.23; Ps 78,31). Wie Gott dem ganzen Volk gnädig zugewandt war und ihm „Brot vom Himmel“ (2. Mose 16,4)²⁵ gegeben und Wasser aus dem Felsen hatte „herauslaufen“ (2. Mose 17,6) lassen: so war es wiederum Gott selbst, der der ungehorsamen Mehrheit sein Wohlgefallen entzog, das heißt sie verwarf,²⁶ so dass sie in der Wüste niedergestreckt²⁷ wurde.

²⁴ 1. Kor 1,1: Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ ... Vgl. 2. Kor 1,1; Röm 1,1 u.a.

²⁵ Zur Relation zwischen Manna und Abendmahlbrot s. außer 1. Kor 10,3 auch Joh 6,53-58. Zur Mannatradition vgl. B. J. MALINA 94 ff.

²⁶ Die Negation von εὐδοκέω „Wohlgefallen haben an“ (BAUER-ALAND, Wb 646) ist die Verwerfung (s. G. SCHRENK, εὐδοκέω, ThWNT, Bd. II, 1935, 736 ff., bes. 738, 36).

²⁷ καταστρώννυμι „niederstrecken, töten“ (BAUER-ALAND, Wb 852) steht nur hier im NT und meint das Gerichtshandeln Gottes (s. 4. Mose 14,16 LXX u.a.).

Die Aussageintention ist: Gottes Zuwendung und Gaben verleihen ihm gegenüber keinen Anspruch. Sie stellen keine Heilsgarantie dar, auf die sich das Volk gegenüber Gott berufen könnte. In solchem falschen Zutrauen drückt sich nicht Glaubenszuversicht aus, sondern vielmehr Anmaßung, Trotz und Unglaube. Daran findet Gott kein Wohlgefallen. Er vollzieht das Gericht.

3.

1. Kor 10,4 bezeugt die Präexistenz Jesu Christi. Gemeint ist nicht eine symbolische, bildhafte, sondern die reale, personhafte Präexistenz Christi. Diese Präexistenzvorstellung ist die systematische Voraussetzung des ganzen Textabschnitts 10,1-13.²⁸ Die Bestreitung der Präexistenz entzöge dem Text die Argumentationsgrundlage.

Während die Präexistenzvorstellung in 8,6 durch den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft grundgelegt und inhaltlich gefüllt wird, wird die Präexistenzvorstellung in 10,4 durch den Gedanken der Offenbarungsmittlerschaft Christi näher bestimmt. Wie in 8,6 wird in 10,4 vorausgesetzt, Christus sei nicht der Zeit unterworfen, sondern vielmehr vor ihr da und ihrer mächtig. Unter dieser gemeinsamen Voraussetzung wird 10,4 nuanciert ausgesagt, Christus sei während des Zuges Israels durch die Wüste geschichtsmächtig und heilswirksam präsent gewesen und habe sich auf dem Weg durch die Wüste als Durchhelfer in der Not erwiesen. Die Präexistenzvorstellung 10,4 impliziert also, dass Christus der Herr der Geschichte ist. Sie geht zu-

²⁸ So mit Recht H. CONZELMANN, 1. Kor. 196.

gleich davon aus, dass er als solcher verborgen und un-erkannt bleibt.

War die Präsenz Christi bei der Wüstenwanderung der Israeliten keine symbolische, sondern eine reale und personhafte, dann schließt das ein, dass Christus an der Präsenz des einen Gottes partizipiert hat und dass Christus mithin präexistent ist wie Gott selbst und nicht wie die hypostasierte Weisheit oder wie divinisierte Mittlergestalten. Christus ist für Paulus kein vergöttlichtes Mittelwesen, deren es im Hellenismus viele gab, sondern der eine Kyrios (8,6c.d),²⁹ der „Herr der Herrlichkeit“ (2,8).³⁰ Mit seinem In-Erscheinung-Treten sind Gottes Verheißungen erfüllt.³¹ Aus der Erfüllung der Verheißungen blickt Paulus zurück auf die Verheißungsgeschichte, in die unter allen Völkern allein Israel hineingestellt war, und enthüllt Christus als die πέτρα πνευματική, als den „geistlichen Felsen“ des durch die Geschichte wandernden Gottesvolkes.

Paulus wird sowohl die haggadische Auslegung als auch die allegorische Deutung des hellenistischen Judentums bekannt gewesen sein.³² Sie bilden den Vorstellungshintergrund; in der Sache distanziert sich der

²⁹ Vgl. A. STROBEL, Der erste Brief an die Korinther, 1989, 136.

³⁰ „Herr der Herrlichkeit“ ist im Judentum Prädikat Gottes selbst (s. äthHen 22, 14 u.a.; vgl. zu 1. Kor 2,8 F. LANG, Kor. 43 f.; P. STUHLMACHER, Zur hermeneutischen Bedeutung von 1 Kor 2,6-16, in: DERS., Biblische Theologie und Evangelium, 2002, 143-166, bes. 157).

³¹ Vgl. 2. Kor. 1,20 und z.St. F. LANG, Kor. 259.

³² S.o. Anm. 16-18.

Apostel aber von beiden aufs entschiedenste.³³ Denn er deutet den mitfolgenden Felsen exklusiv auf Christus. Dadurch bringt er Gottes Heilshandeln in und durch Christus als die endgeschichtliche Zäsur theologisch zur Geltung. Mit dem In-Erscheinung-Treten des Christus, in dem alle Verheißungen erfüllt sind, ist dem Wahrheitsanspruch der haggadischen und weisheitlichen Spekulationen ein für allemal das Ende gesetzt. Mose und Christus sind schon hier, in einer wahrscheinlich vorpaulinischen christlichen Auslegung,³⁴ die Paulus aufgenommen hat, zwar typologisch aufeinander bezogen, aber im Blick auf die Heilsrelevanz einander gegenübergestellt. Paulus selbst hat das Verhältnis von Mose und Christus bekanntlich antithetisch entfaltet. In Joh 1,1-18, wo die neutestamentliche Präexistenzchristologie zum Abschluss kommt, wird die Präexistenz und Heilsrelevanz der Tora, wie sie im Judentum vertreten worden ist, mit Nachdruck bestritten.

Der Christustitel hat seinen Haftpunkt in der Anwendung auf den Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen. In 8,6 und 10,4 ist der Kyrios- und der Christustitel auf den Präexistenten bezogen. Mit ihm wird also auch die Schöpfungsmittlerschaft und Offenbarungsmittlerschaft Christi umfasst. Die Voraussetzung der Argumentation von 10,1-13 ist die Gegenwart Christi, den die Gemeinde im Gottesdienst als Kyrios

³³ Es kann keine Rede davon sein, dass Paulus „von einer doppelten jüdischen Auslegungstradition abhängig“ (W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 395) gewesen wäre. Er gebraucht beide vielmehr in souveräner Freiheit. Das Zitat aus dem Kommentar von W. Schrage ist exemplarisch für die falsche Bestimmung des Verhältnisses von Weisheit und Christus in der Exegese (s.o. Anm. 23).

³⁴ So H. CONZELMANN, 1. Kor 195 mit Bezug auf G. FRIEDRICH, ThWNT VI, 839.

und Christus anruft. Somit umgreifen die Titel Kyrios und Christus schließlich auch die Postexistenz Christi, die in dem Wirken des erhöhten Christus in der christlichen Gemeinde manifest wird. Mit dem Kyrios- und Christustitel bezieht sich die Gemeinde mithin auf ein und denselben Christus, der war, bevor alles wurde; „durch den alles ist und wir durch ihn“ (8,6d); der den alten Bund umgreift (10,4b.c); der sich selbst entäußerte und gehorsam wurde bis zum Tod am Kreuz (Phil 2,7a. 8b.c); den Gott erhöht und dem er den Namen über alle Namen gegeben hat (Phil 2,9); der das Volk Gottes in der Gegenwart durch seinen Geist leitet und der sein wird, wenn diese Welt vergeht. Daraus geht deutlich hervor: Die Präexistenzvorstellung ist ein integrierender Bestandteil der urchristlichen Christologie. Sie wehrt der falschen Meinung, Christus sei wie die gesamte geschöpfliche Welt den Bedingungen von Zeit und Raum unterworfen. Träfe das zu, bedürfte er auch selbst eines Erlösers. Doch in Wirklichkeit hat er sich durch seine Menschwerdung freiwillig unter diese Bedingungen begeben – nicht spielerisch wie griechische Götter, sondern wirklich und unumkehrbar, mit der Konsequenz des schmachvollen Todes am Kreuz. Die Präexistenzchristologie ist nicht nur zum Verständnis der Inkarnation unentbehrlich, sondern auch und vor allem um der soteriologischen Bedeutung des Todes Christi am Kreuz willen schlechthin unverzichtbar.³⁵

Die Präexistenzvorstellung hat eine pneumatologische Dimension. Denn Christus handelt

³⁵ Gegen E. SCHWEIZER, *Jesus Christus I*, TRE, Bd. 16, 1987, 670-726, der mit Bezug auf 1. Kor 10,4 u.a. der Meinung Ausdruck gibt, „Präexistenz (sei) nicht Glaubensinhalt im strengen Sinn“ (681, 19).

als der Präexistente „geistlich“;³⁶ er wirkt im Geist und durch den Geist. Dieses Wirken ist schöpferisch – bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt, aber auch innerhalb der Welt durch das Hervorbringen von Speise und Trank in der Wüste. Darin ist es „Vorbild“ dessen, was kommen wird.³⁷ Denn auch als der Postexistente handelt Christus in der Taufe und im Abendmahl der Gemeinde im Geist und durch den Geist. In dem Handeln durch den Geist liegt somit ein Kontinuum zwischen dem alten und neuen Bund. Im Geist erschließt sich die Identität Jesu Christi als des Kyrios (s. 1. Kor 12,3). In der Macht des Geistes setzt Christus als der Erhöhte die geistlichen Gaben aus sich heraus und ist zugleich durch ebendiesen Geist in den Gaben präsent.³⁸ Der Geist ist die Gabe, die den Geber nicht überflüssig macht, sondern in der und mit der der Geber vielmehr seine Präsenz erweist und seine Herrschaft ausübt. Der Modus der Präsenz des Geistes ist gottheitlich; denn sein Wirken ist schöpferisch.

1. Kor 10,4 wirft die Frage auf, was der Präexistenzgedanke für die Hermeneutik bedeutet. Die midraschartige Auslegung der Pentateuchstellen in 10,1-13 gibt einen Blick frei auf die typologische sowie auf die ihr sachlich übergeordnete christologische Deutung des Alten Testaments durch Paulus. Der Apostel hat sich dabei „wohl kaum an einen geschlossenen jüdenchristlichen Midrasch, aber doch an einzelne Vorstellungen der jüdisch-hellenistischen Auslegung (ange-

³⁶ Ζη πνευματικός s. A. SCHLATTER, Bote 289.

³⁷ Τύπος (1. Kor 10,6.11) bedeutet hier die „heils-geschichtliche Vorausdarstellung des Kommenden“ (L. GOPPELT, aaO. (s. Anm. 2), 176).

³⁸ Vgl. W. SCHRAGE, 1. Kor. II, 396; F. HAHN, Theologie II, 548.

lehnt)³⁹ und auf dieser Grundlage die vorliegende Auslegung geschaffen. Wahrscheinlich hat Paulus die christologische Deutung des Alten Testaments durch midraschartige Auslegung häufiger vertreten, als es seine Briefe erkennen lassen. Als Ort für diese Lehrtätigkeit kommt die „Schule“⁴⁰ des Tyrannus in Ephesus in Frage,⁴¹ wo Paulus über zwei Jahre täglich lehrte und verkündigte, nachdem er aus der Synagoge verdrängt worden war (Apg 19,8-10). Doch wie zuvor richtete Paulus seine Lehre und Verkündigung hier nicht an die heidnische Bildungsschicht, sondern „an Juden und Gottesfürchtige“⁴². Midraschartige Auslegung vor Heiden und Heidenchristen wäre auch eher kontraproduktiv gewesen. Aus diesem Umstand erklärt es sich wohl, warum sie der Apostel in seinen Briefen, die an Gemeinden mit mehrheitlich Heidenchristen gerichtet waren, nicht öfter angewendet hat. Im Heidenchristentum ist midraschartige Auslegung entbehrlich, nicht aber die typologische Deutung des Alten Testaments auf christologischer Grundlage. Wer Gott ist und was der Mensch vor Gott ist, das ergibt sich theologisch stringent aus der einen Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments.⁴³ Nach 1. Kor 10,4 ist die „Vorgeschichte“ des Christus schon vor seiner Menschwerdung mit der Geschichte Israels untrennbar verbunden. Auf der anderen

³⁹ F. LANG, Kor. 123. Zur Diskussion vgl. außerdem F. W. HORN, Das Angeld des Geistes, 1992, 167 f. mit Anm. 21.

⁴⁰ Die σχολή (Apg 19,9) ist ein Lehr- und Hörsaal (s. J. ROLOFF, Die Apostelgeschichte, ²1988, 283).

⁴¹ Vgl. M HENGEL, Präexistenz 282. Zu Paulus in Ephesus vgl. P. TREBILCO, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius, 2004, 53 ff.

⁴² J. JERVELL, Die Apostelgeschichte, 1998, 480 (z.St.).

⁴³ Vgl. dazu B. JANOWSKI, Der eine Gott der beiden Testamente, ZThK 95 (1998), 1-36.

Seite ist das Alte Testament unabgeschlossen und kommt erst in Christus zu seinem Ziel.

Möglicherweise ist Paulus durch die Situationsanalogie zwischen Israel und der christlichen Gemeinde zu der paränetischen Typologie in 1. Kor 10,1-13 bewogen worden. Wie Israel zwar aus Ägypten ausgezogen war und durch die Wüste geleitet wurde, aber das gelobte Land noch nicht erreicht hatte: so hat die Gemeinde in Korinth durch die Taufe und das Abendmahl zwar Anteil an dem von Christus heraufgeführten endzeitlichen Heil, aber die Sakramente stellen keinen unverlierbaren Heilsbesitz dar und verleihen keine Heilsgarantie. In dieser *securitas* kommt vielmehr eine Verkehrung der sakramentalen Gaben zum Ausdruck,⁴⁴ an deren Ende das zu erwarten sein wird, was den allermeisten Israeliten in der Wüste widerfahren ist.

Es ist auffällig, dass Paulus Fragen des Genusses von Götzenopferfleisch in Kapitel 8 mit einem zweigliedrigen Bekenntnis und hier mit dem nur an dieser Stelle entfalteten Gedanken von dem in der Geschichte Israels heilswirksamen präexistenten Christus beantwortet. Offenbar hielt er bloß pragmatische Konfliktlösungen für kurzschlüssig und nicht tragfähig. Der in der Gemeinde drohende Abfall und damit der Heilsverlust nötigte ihn dazu, die Paränese auf die Christologie zu gründen.

In 1. Kor 10,4 ist ein original christlicher Gedanke, dem eine große Faszinationskraft innewohnt, von Paulus zum Ausdruck gebracht: Christus ist die sich zuwendende Person, die der Welt zugewandte Seite des sich offenbarenden Gottes – bei der Schöpfung als

⁴⁴ In der Gemeinde Korinth gab es Pneumatiker, Libertinisten und offenbar auch Sakramentalisten (vgl. G. BORNKAMM 138 ff.).

Schöpfungsmittler (8,6) und in der Heilsgeschichte als Offenbarungsmittler (10,4).

Literatur

G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, 1956, in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum, ³1970, 138-176. – G. Dellling, Das Abendmahls geschehen nach Paulus, 1964, in: ders., Studien 318-335. – E. E. Ellis, A Note on First Corinthians 10:4, JBL 76 (1957), 53-56. – K. Galley, Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus, 1965, 12-17. 54-65. – L. Goppelt, Paulus und die Heilsgeschichte: Schlussfolgerungen aus Röm. 4 und 1. Kor. 10,1-13, in: ders., Christologie und Ethik, 1968, 220-233. – R. L. Jeske, The Rock was Christ, in: Kirche. FS für Günther Bornkamm, 1980, 245-255. – B. J. Malina, The Palestinian Manna Tradition, 1968, 94-99. – A. McEwen, Paul's Use of the Old Testament in I Corinthians 10:1-4, VR 47 (1986), 3-10. – W. A. Meeks, "And rose up to play." Midrash and Paraenesis in 1 Corinthians 10:1-22, JSNT 16 (1982), 64-78. – P. von der Osten-Sacken, „Geschrieben zu unserer Ermahnung ...“ Die Tora in 1. Korinther 10,1-13, in: ders., Die Heiligkeit der Tora, 1989, 60-86. – A. van Roon, The Relation between Christ and the Wisdom of God according to Paul, NovTest 16 (1974), 207-239. – B. Schaller, 1 Kor 10,1-10(13) und die jüdischen Voraussetzungen der Schriftauslegung des Paulus, in: ders., Fundamenta Judaica, 2001, 167-190.

Gott sandte seinen Sohn – Galater 4,4-5

1.

Gal 4,4-5 hat Paulus ein Lehr- und Verkündigungsmodell angewandt, in dessen Zentrum eine Sendungsaussage steht. Diese begegnet auch Röm 8,3 f. und im Corpus Johanneum (Joh 3,16 f.; 1. Joh 4,9 f.). Sie impliziert die Präexistenz des von Gott entsandten Sohnes.¹

Gal 4,4 f. gehört zum großen Mittelteil des Briefes. Der nähere Kontext ist mit 4,1-7 gegeben: Paulus legt in diesem Abschnitt in terminologischer und inhaltlicher Anknüpfung an die Ausführungen über die Gerechtigkeit aus dem Glauben in 3,1-14 sowie über die Verheißung, das Gesetz und den Glauben an Christus in 3,15-29 dar, worin und wie sehr sich die Lage der Erben der Abraham gegebenen Verheißung vor und nach der Sendung des Christus unterscheidet. Darauf folgt 4,8 ff. eine Warnung vor dem Rückfall in die Gesetzesgerechtigkeit.

¹ Vgl. M. HENGEL, Präexistenz 273 u. 284 ff.; T. SÖDING, Gottes Sohn 66.

In dem Brief an die Galater² verteidigt sich Paulus gegen Angriffe von Gegnern,³ die das Evangelium verfälschen (1,6-9) und die Legitimität seines Apostolats bestreiten (1,11 ff.). Die Gegner haben insofern die Heilssuffizienz des Evangeliums in Zweifel gezogen, als sie die Bindung an das Gesetz weiterhin für heilswichtig erachten und auch die Heidenchristen, die in Galatien⁴ die überwiegende Mehrheit bilden, an die

² Die Galater, eigentlich Kelten, waren im 3. Jh. v.Chr. in Kleinasien eingewandert (vgl. H. VOLKMANN, *Galatia*, KP, Bd. 2, 1979, 666-670; K. STROBEL, *Die Galater*, Bd. 1, 1996). Der Brief an die Galater wurde von Paulus nach dem (54/55 in Ephesus verfassten 1. Kor etwa gleichzeitig mit dem 2. Kor im Spätherbst 55 n.Chr. in Mazedonien geschrieben (vgl. U. SCHNELLE, *Einleitung* 118). Thematisch berührt er sich mit dem im Frühjahr 56 abgefassten Röm. Zum Stand der Forschung vgl. H. HÜBNER, *Galaterbrief*, TRE, Bd. 12, 1984, 5-14; D. LÜHRMANN, *Galaterbrief*, RGG⁴, Bd. 3, 2000, 451-453; T. WITULSKI, *Die Adressaten des Galaterbriefes*, 2000, 13 ff.; M. BACHMANN/B. KOLLMANN (Hg.), *Umstrittener Galaterbrief*, 2010.

³ Vgl. T. SÖDING, *Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien*, 1991, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz*, 1997, 132-152; J. L. SUMNEY, *Studying Paul's Opponents*, in: S. PORTER (Hg.), *Paul and his Opponents*, 2005, 7-58.

⁴ Mit „Galatien“ ist entweder die röm. Provinz Galatia („südgalatische Hypothese“ oder „Provinzhypothese“) oder die Landschaft Galatien („nordgalatische Hypothese“ oder „Landschaftshypothese“) gemeint. Ich halte die „Provinzhypothese“ für die wahrscheinlichere (mit R. RIESNER, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, 1994, 254-259; C. BREYTENBACH, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien*, 1996, 99 ff.; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, 1998, 395, Anm. 1634; T. WITULSKI, aaO. (s. Anm. 1), 224; D. SÄNGER, *Die Adresse des Galaterbriefes*, in: M. BACHMANN/B. KOLLMANN (Hg.), aaO. (s. Anm. 1), 1-56).

Tora binden wollen. Sie fordern die Beschneidung (5,2; 6,12 f.) und die Beachtung von Festzeiten (4,10).⁵

Dagegen hat Paulus nicht nur Einspruch erhoben; dem hat er mit einer Schärfe und Heftigkeit widersprochen, die sonst im Neuen Testament nicht vorkommt.⁶ Es ist von entscheidender Bedeutung wahrzunehmen, dass der Widerspruch nicht in Persönlichem, sondern vielmehr in der Sache begründet liegt, nämlich im Evangelium selbst. Dieses wird „zu einem anderen Evangelium, obwohl es doch kein anderes gibt“ (1,6 f.), wenn man es an Zusätze und Bedingungen knüpft. Denn es ist die gute Botschaft von Christus und nicht von sonst noch irgend etwas. Sein Inhalt ist allein Gottes Handeln in und an dem menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus zum Heil aller Menschen, nicht nur der Juden, sondern auch der Heiden. Sein Ziel ist die Freiheit derer, die unter die Sünde eingeschlossen sind, also aller Menschen,⁷ die unter dem

⁵ „Die Gegner des Paulus in Galatien waren also auf alle Fälle gesetzestreue Judenchristen“ (W. G. KÜMMEL, Einleitung 262). T. SÖDING, aaO. (s. Anm. 3), 145 f. sieht in ihnen hellenistische Judenchristen, die einen synkretistisch beeinflussten Nomismus vertreten haben. S.a. M. C. DE BOER, Galatians, 2011, 50 ff.

⁶ Vgl. E. KÄSEMANN, Galater 1,1-2,10: Die Freiheit des Apostels, in: DERS., In der Nachfolge des gekreuzigten Nazareners, hg. v. R. LANDAU/W. KRAUS, 2005, 69-80, 73.

⁷ Gal 3,22: ... συνέκλεισεν ἡ γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν ... ὑπό mit Akkusativ = eingeschlossen unter die Gewalt von.

Gesetz stehen⁸ und unter die Mächte der Welt versklavt sind.⁹

Allein das Evangelium von Jesus Christus steht im Zentrum des Denkens, Lehrens, Verkündigens und missionarischen Handelns des Apostels Paulus. Die Galater lässt er ausdrücklich wissen, dass es nicht von menschlicher Art ist.¹⁰ Er hat es nämlich nicht von einem Menschen empfangen oder gelehrt bekommen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.¹¹ Jesus Christus, dem Paulus von Gott als dessen Sohn offenbart, wird im Präsript näher bestimmt als der, den Gott, der Vater, von den Toten auferweckt hat¹² und der sich selbst für unsere Sünden dahingegeben hat, damit er uns errette.¹³ Das alles beruht nicht auf menschlichem Vorsatz, das ist nach dem Willen Gottes, unseres Vaters, geschehen.¹⁴

⁸ Gal 3,23: ... ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα ... Mit der Passivform von φρουρέω wird zum Ausdruck gebracht: sie werden unter dem Gesetz in Gewahrsam genommen, in Haft gehalten (s. BAUER-ALAND, Wb 1729).

⁹ Gal 4,3: ... ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἤμεθα δεδουλωμένοι. Vgl. M. C. DE BOER, The Meaning of the Phrase τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου in Galatians, NTS 53 (2007), 204-224.

¹⁰ Gal 1,11: ... οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον.

¹¹ Gal 1,12: ... ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Auf dieser Offenbarung Jesu Christi und nicht auf menschlicher Vermittlung beruht auch der Apostolat des Paulus (1,1). Er ist von den anderen Aposteln anerkannt worden (2,1-10). Zum Verhältnis zu den anderen Aposteln vgl. J. FREY, Paulus und die Apostel, in: E.-M. BECKER/P. PILHOFER (Hg.), Biographie und Persönlichkeit des Paulus, 2005, 192-227.

¹² Gal 1,1: ... θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

¹³ Gal 1,4a: τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ὅπως ἐξέλθῃται ἡμᾶς ... ἐξαίρῶ meint wörtlich „aus etwas herausreißen“ (BAUER-ALAND, Wb 549).

¹⁴ Gal 1,4b: ... κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν.

Das Evangelium von Jesus Christus ist Gottes Setzung und aller Verkündigung – auch der apostolischen – vorgegeben. Davon geht Paulus im Galaterbrief aus. Wenn er für die Wahrheit des Evangeliums¹⁵ eintritt, verteidigt er nicht seine eigene Auffassung vom Evangelium, sondern Gottes Setzung. Er tut dies nicht aus Freude an der Rabulistik, sondern um der Freiheit willen,¹⁶ die keine angemähte und eingebildeste ist, sondern die vielmehr auf der Wahrheit des Evangeliums beruht. Diese Freiheit wird preisgegeben, wenn das Evangelium mit dem Gesetz vermischt und der Glaube an das Evangelium an die Toraobservanz geknüpft wird. Das heißt die Gnade Gottes wegwerfen;¹⁷ „denn wenn die Gerechtigkeit durch das Gesetz kommt, dann ist Christus vergeblich gestorben“¹⁸.

Im Hintergrund aller theologischen Erörterungen steht bei Paulus die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium.¹⁹ Die sachliche Notwendigkeit dieser Unterscheidung gründet in dem unverbrüchlichen Festhalten an der alleinigen Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi. Dessen Selbsthingabe für unsere Sün-

¹⁵ Gal 2,5: ... ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου ... S.a. 2,14 und 5,7 und dazu O. HOFIUS, „Die Wahrheit des Evangeliums“, 2001, in: DERS., Paulusstudien II, 17-37. Vgl. G. EBELING, Die Wahrheit des Evangeliums, 1981, der seine Auslegung des Gal unter diesen Titel gestellt hat.

¹⁶ Gemeint ist die ἐλευθερία, „die wir in Christus Jesus haben“ (Gal 2,4). Vgl. E. KÄSEMANN, aaO. (s. Anm. 6), 69.

¹⁷ Gal 2,21a (s.a. 3,15): ἀθετέω heißt wörtlich: „aufheben, für ungültig erklären“ (BAUER-ALAND, Wb 39).

¹⁸ Gal 2,21b: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν.

¹⁹ Vgl. P. STUHLMACHER, Theologie I, 231. S.a. den Exkurs über Gesetz und Evangelium bei F. MUSSNER, Der Galaterbrief, ⁵1988, 277 ff. (Lit.).

den²⁰ würde durch eine wie auch immer geartete Synthese von Gesetz und Evangelium entwertet. Dagegen hat sich Paulus mit der Rechtfertigungslehre gewandt, besonders im Galaterbrief.²¹ Die Rechtfertigungslehre ist aber nicht nur eine situationsbedingte Kampfeslehre, sondern die sachgemäße theologische Entfaltung des Evangeliums von Jesus Christus. Sie allein öffnet den Zugang zum Denken und zur missionarischen Verkündigung des Apostels Paulus.²²

2.

Gal 4,4-5 ist ein Prosatext. Gegliedert nach seiner Aussagestruktur lautet er:

- 4a ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,
- b ἐξάπεστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ,
- c γενόμενον ἐκ γυναικός,
- d γενόμενον ὑπὸ νόμον,

²⁰ S.o. Anm. 13.

²¹ Aber auch in den Briefen an die Philipper, Korinther und Römer; vgl. O. HOFIUS, Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3, 1989, in: DERS., Paulusstudien 75-120; DERS., „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie, 1987, in: DERS., aaO., 121-147. Zur neueren Diskussion s.a. U. SCHNELLE, Paulus, 2003, 301 ff.; T. SÖDING, Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen, ThLZ 131 (2006), 1003-1020.

²² Das ist „in der reformatorischen Theologie durchaus zutreffend erfasst und zur Geltung gebracht worden“ (O. HOFIUS, Paulusstudien, S. V; DERS., Paulusstudien II, V). Die „neue Paulusperspektive“ (vgl. z.B. J. D. G. DUNN, The New Perspective on Paul, 2005, bes. Kap. 1 u. 2, S. 1-110) kann die reformatorische Sicht ergänzen, sie darf aber nicht an die Stelle der reformatorischen Grundeinsicht treten. Wo immer das geschieht, stellt man sich gegen den „Befund der Paulusbriefe selbst, wie er sich nüchtern wissenschaftlicher Exegese darbietet“ (HOFIUS ebd.).

- 5a ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,
 b ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.
 4a *Als aber die Zeit erfüllt war,*
 b *sandte Gott seinen Sohn,*
 c *geboren von einer Frau,*
 d *unter das Gesetz getan,*
 5a *damit er die dem Gesetz Unterworfenen erlöste,*
 b *damit wir die Sohnschaft empfangen.*

Die Aussagestruktur ist:

- 4a.b Theologisch-christologische Basisaussage
 a Eschatologische Zeitansage
 b Sendungsaussage
 4c.d Doppelte christologische Näherbestimmung des Gesandten
 c Er ist Mensch geworden, geboren von einer Frau, zu sterben bestimmt
 d Er ist unter das Gesetz gestellt worden
 5a.b Zweifache Zielbestimmung
 a Soteriologisch im Blick auf den Gesandten:
 Damit der unter das Gesetz Gestellte die unter dem Gesetz Versklavten erlöste
 b Eschatologisch im Blick auf die Erben:
 Damit wir die Sohnschaft empfangen.

Sprachlich und sachlich werden beide Verse von 4b bestimmt: Gott sandte seinen Sohn. 4c.d wird, zweimal mit demselben aoristischen Partizip, der vom Him-

mel Gesandte näher bestimmt.²³ 5a.b folgen zwei parallele Finalsätze, durch die das Ziel und der Zweck der Sendung herausgestellt wird.²⁴

Ein Vergleich mit der Parallele Röm 8,3 f. sowie mit Joh 3,16 f. und 1. Joh 4,9 f. ergibt, dass alle Belege nach demselben syntaktischen Schema gebildet sind: Subjekt ist jeweils Gott, es folgt ein Verb des Sendens, Objekt ist der Sohn. Daran schließt sich ein Finalsatz an, der den soteriologischen Ertrag des Sendungsgeschehens hervorhebt. Offenbar liegt dieser Satzkonstruktion ein Lehr- und Verkündigungsmodell zugrunde, das neben und möglicherweise sogar schon vor Paulus in Gebrauch stand. Aus der einzigen etwa gleichzeitigen Parallele Röm 8,3 f. geht allerdings hervor, dass Paulus dieses Modell frei angewandt und je nach Situation und Kontext variiert hat. Man wird also nicht von einer festgeprägten „Sendungsformel“ sprechen können.²⁵ Es ist lediglich zu konstatieren: Die Wendung „Gott sandte seinen Sohn, damit ...“ ist im Urchristentum ein

²³ 4c.d stehen nicht „zwei Definitionen eines Menschen“ (H. D. BETZ, *Der Galaterbrief*, 1988, 64), sondern zwei christologische Näherbestimmungen des von Gott gesandten Sohnes. – Betz hat den Brief als eine von der griech.-röm. Rhetorik und Epistolographie bestimmte Apologie interpretiert. Damit hat er Neuland bei der Kommentierung des Gal betreten, diese jedoch auch in ein Korsett gezwängt. Paulus hat zwar Elemente der antiken Rhetorik aufgenommen, lässt seine Argumentation aber nicht davon bestimmt sein (mit U. SCHNELLE, *Einleitung* 124).

²⁴ In V. 5 werden nicht „zwei soteriologische Gaben“ (H. D. BETZ, *Gal.* 64) genannt, sondern in 5a wird die soteriologische Zielbestimmung der Sendung und in 5b das eschatologische Ziel und der Ertrag der Sendung dargetan.

²⁵ Gegen W. KRAMER, *Christos* 108-112; M. HENGEL, *Der Sohn Gottes*, ²1977, in: DERS., *KS IV*, 74-145, 82, Anm. 26; F. HAHN, *Theologie I*, 208; u.a.; mit K. WENGST, *Formeln* 59; H.-J. ECKSTEIN 234, Anm. 327.

brauchbares gedankliches und sprachliches Modell gewesen.²⁶

4a Der Temporalsatz 4,4a²⁷ ist auf 4,2 bezogen: „Fülle der Zeit“ meint zunächst einfach die Erreichung des „vom Vater festgesetzten Termins“ (4,2),²⁸ an dem der Erbe rechtsfähig wird und aus der Unmündigkeit austritt. Der „Vater“, der ein Testament erlässt, ist Metapher für Gott. In der Metaphorik liegt wohl auch der Grund dafür, warum sich in 4,1-7 Rechtssprache und eschatologische Terminologie verbinden. „Fülle der Zeit“ ist im Unterschied zu den in 4,1 f. gebrauchten Begriffen nicht ein der Rechtssprache zugehöriger Terminus, wenngleich er in Beziehung zu ihr gesetzt ist, sondern er ist in der Apokalyptik beheimatet.²⁹ Die Wendung, die bei Paulus nur hier vorkommt,³⁰ steht nicht für eine chronologisch fixierbare, sondern für die eschatologisch qualifizierte Zeit. Sie „kennzeichnet das Handeln Gottes in der Sendung des Sohnes als endzeit-

²⁶ Mit M. DE JONGE, *Christologie im Kontext*, 1988, 29.

²⁷ Vgl. G. DELLING, *πλήρωμα*, ThWNT, Bd. VI, 1959, 297-304, bes. 303 f.; DERS., *Zeit und Endzeit*, 1970, 33; DERS., *χρόνος*, ThWNT, Bd. IX, 1973, 576-589; P. NEUENZEIT 223 ff.; H. HÜBNER, *πλήρωμα*, EWNT, Bd. III, ²1992, 262-264 u. 1229 (Lit.); DERS., *χρόνος*, aaO., 1170-1173; H.-J. ECKSTEIN 233 f.; K. ERLEMANN, *Zeit IV*, TRE, Bd. 36, 2004, 523-533 (Lit.), bes. 531; M. HIETANEN 138 ff.

²⁸ Vgl. D. LÜHRMANN, *Der Brief an die Galater*, 1978, 69.

²⁹ Vgl. G. DELLING, ThWNT VI, 298 ff.; DERS., ThWNT IX, 583 ff.; F. MUSSNER, *Gal. 268 f.*; A. STROBEL, *Apokalyptik/Apokalypsen IV*, TRE, Bd. 3, 1978, 251-257, bes. 252 f.; M. HENGEL, *Paulus und die frühchristliche Apokalyptik*, in: DERS., *KS III*, 302-417, bes. 366 f.

³⁰ „Äquivalente finden sich in Mk 1,15; Joh 7,8; Eph 1,10“ (F. VOUGA, *An die Galater*, 1998, 101).

lichen Vollzug des Heilsplanes“³¹, der von Gott vor aller Zeit vorausbestimmt worden ist (s. 1. Kor 2,7). Darin ist impliziert, dass Gott der Herr der Zeit ist. Diese ist ihm nicht entglitten. Weil er aber der Herr der Zeit ist, vermag er zu dem von ihm selbst vorgesehenen Termin die Initiative in der Zeit zu ergreifen. Das hat Gott getan, als die von ihm bestimmte – und nicht etwa in der Zeit selbst liegende – „Fülle der Zeit“ gekommen war.

4b Auf die eschatologische Zeitansage folgt der Hauptsatz.³² Er besteht aus wenigen Worten, aber jedes einzelne ist bedeutungsschwer. „Das ist das zugleich knappste und gefüllteste Kerygma.“³³ Gott, der Eine, der Schöpfer des Himmels und der Erde, der Herr der Geschichte, ist initiativ geworden. Er hat die Entsendung seines Sohnes beschlossen. Niemand ist dabei sein Ratgeber gewesen. Er allein ist der Urheber der Entsendung. Nichts sonst ist ursächlich für das Sendungsgeschehen. Mit dem Akt der Entsendung setzt Gott etwas, was die Schöpfung aus sich heraus nicht hervorbringen kann; wodurch er in die Geschichte eingreift, ohne dass es aus dem geschichtlichen Kausalzusammenhang ableitbar wäre. Dadurch hat er eine Wende, nein, *die* Wende herbeigeführt. Sie ist zweifellos epochal, aber nicht im Sinne der Stiftung einer neuen Epoche, die einmal von einer anderen in der Geschichte abgelöst

³¹ G. DELLING, aaO. (s. Anm. 27), 1970, 77.

³² Vgl. z.St. bes. E. SCHWEIZER, 1970, 83 ff.; DERS., 1991, 204 ff.

³³ K. L. SCHMIDT, Ein Gang durch den Galaterbrief, 1947, 54. Mit Recht vergleicht Schmidt das Gewicht dieser Stelle mit dem von Phil 2,6 ff.

werden würde, sondern durch die Antizipation des Endes der Geschichte und des Beginns der Heilszeit.

Das Verb, durch das Paulus Gottes rettende Initiative zum Ausdruck bringt, ist ἐξαποστέλλω. Es steht bei Paulus nur hier und in 4,6.³⁴ In der Sachparallele Röm 8,3 gebraucht er das Partizip Aorist von πέμπω.³⁵ In der Septuaginta findet sich ἐξαποστέλλω häufig, z. B. für den vom HERRN entsandten Engel (1. Mose 24,40) oder in dem Gebet Salomos um Weisheit, Gott möge sie von seinem heiligen Himmel senden (Weish 9,10).³⁶ Wörtlich zu übersetzen ist „aussenden“, „entsenden“³⁷: Gott (ent)sandte seinen Sohn, und zwar „vom Himmel“ (s. Ps 56,4 LXX), um ihn „an einem anderen Ort eine Aufgabe erfüllen zu lassen“³⁸. Das Verb steht im Aorist; der Akt der Entsendung ist also nicht auf beliebige Wiederholung angelegt, sondern er ist einmal und ein für allemal geschehen und beruht auf Gottes Vorherbestimmung (4,2) und Willen. Indem Gott entsandt hat, nicht einen Engel, auch nicht die Weisheit, sondern sei-

³⁴ Außer Gal 4,4.6 kommt es noch 10mal im lukanischen Geschichtswerk vor; vgl. J. LAMBRECHT, ἐξαποστέλλω, EWNT, Bd. II, ²1992, 4-7.

³⁵ In den johanneischen Sachparallelen steht ἀποστέλλω (Joh 3,17: Aorist; 1. Joh 4,9: Perfekt).

³⁶ Weish 9,10 steht ἐξἀπόστειλον zusammen mit πέμψον.

³⁷ Bei dieser Übersetzung muss man sich in Erinnerung rufen, dass das Kompositum ἐξαποστέλλω mit dem Simplex ἀποστέλλω bedeutungsgleich gebraucht – etwa bei Philo und Josephus – werden konnte (s. K. H. RENGSTORF, ἀποστέλλω, ThWNT, Bd. I, 1933, 397 ff., bes. 405 f.).

³⁸ BAUER-ALAND, Wb 552.

nen Sohn,³⁹ hat er etwas auf den Weg gebracht, das nicht in kreatürlichem, sondern in gottheitlichem Handeln gründet.

Paulus verwendet in 4b τὸν υἱὸν αὐτοῦ wie in 1. Thess 1,10, dem ältesten Beleg für υἱός im Corpus Paulinum, und wie in Gal 1,16. Er hat den Titel „Sohn“ nicht geprägt, sondern empfangen. Grundlegend ist Gottes Offenbarung an Paulus bei Damaskus. Dabei handelte es sich nicht um eine Vision, sondern um ein von außen an ihn herangetretenes Erleuchtungs- und Offenbarungsgeschehen.⁴⁰ Das „Objekt“ dieses Geschehens ist Jesus Christus, den Gott dem Verfolger Saulus (Apg

³⁹ Es ist unzutreffend, dass „die Sendung des Gottessohnes und des Geistes (Gl 4,4-6) genau der der Weisheit und des Geistes (Sap 9,10.17) (entspricht)“ (E. SCHWEIZER, υἱός, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 364-395, 377, 5 f.). Weish 9 bittet Salomo um Weisheit, damit er seinem königlichen Amt gerecht werden kann. Es geht nicht um die eschatologische Wende wie in Gal 4,4a. Ferner: die Weisheit ist keine Person wie der Sohn, der entsandt wird (4b). Vor allem: die Weisheit wird nicht Mensch, „geboren von einer Frau“ (4c). Eine sachliche Entsprechung liegt also keineswegs vor. Dass Paulus ἐξαποστέλλω gebraucht, geht auf den Sprachgebrauch der LXX zurück und nicht allein auf Weish 9,10, wo das Verb u.a. vorkommt (s.o. Anm. 36). Es lässt sich lediglich feststellen, dass dem Urchristentum mit der Weisheit „eine Sprachform gegeben“ (SCHWEIZER 377, 11) war, mit der es die Sendung Jesu zum Ausdruck bringen konnte.

⁴⁰ Vgl. P. STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium I, 1968, 81: „Es handelt sich bei der Paulus gewährten Epiphanie ... um ein der alttestamentlichen Jahwetheophanie vergleichbares In-Erscheinung-Treten Gottes. Mehr noch: was Paulus hier (sc. Gal 1,15 f.) beschreibt, ist sein den Ostererscheinungen der Altapostel ebenbürtiges und in der Struktur analoges Gewahrwerden des Gekreuzigten als des Auferstandenen.“ Aufgenommen von M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 25), 80 f., Anm. 19.

9,1-5) als „seinen Sohn offenbart hat“⁴¹, nämlich als den Träger seiner Herrlichkeit.

Der Sohnestitel bezeichnet in 4,4-5 den Menschgewordenen, der von einer Frau geboren (4c) und unter das Gesetz gestellt wird (4d), damit er als dieser das Erlösungswerk vollbringe (5a). Das Ziel der Sendung ist das Erlösungswerk. Aber die Erreichung dieses Zieles setzt die Menschwerdung und das Unterstelltsein des Sohnes Gottes unter das Gesetz voraus.⁴² Es ist nicht nur durch den übergreifenden christologisch-soteriologischen Sachzusammenhang, in dem Gal 4,4 f. mit 1. Kor 8,6; 10,4; 2. Kor 8,9 und Phil 2,6 f. steht,⁴³ sondern auch sprachlich ausgeschlossen, dass in Gal 4,4 f. an eine Sendung in Analogie zu der des Mose oder der Propheten gedacht sein könnte.⁴⁴ Denn dann würde es heißen: Gott sandte Jesus von Nazareth – wie er einst Mose gesandt hatte oder die Propheten.⁴⁵ Aber Jesus ist nicht wie Mose, die Propheten oder Johannes der Täufer „ein Mensch, von Gott gesandt“ (Joh 1,6), sondern er ist von vornherein der „Sohn“. Deshalb lautet Gal 4,4b: „Gott sandte seinen Sohn“, also den, der an seinem

⁴¹ Gal 1,16: ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί ...

⁴² Zwar kann man z.St. feststellen: „Paul’s primary concern in this passage ... is not Christology ... but soteriology“ (M. C. DE BOER, Gal. 263, Anm. 392). Aber die darin zum Ausdruck kommende alternative Zuspitzung ist unsachgemäß. Gerade aus Gal 4,4 f. geht doch hervor, dass das Werk, das zu vollbringen ist, den menschgewordenen Sohn, also die Person des Christus, voraussetzt.

⁴³ Darauf hat H.-J. ECKSTEIN 235, Anm. 332 mit Recht hingewiesen.

⁴⁴ Mit M. HENGEL, Präexistenz 285.

⁴⁵ Zur Sendung des Mose durch Gott vgl. z.B. 2. Mose 3,10; zu der der Propheten Jer 1,7; Hes 2,3 f.; Hag 1,12 u.a. Der Terminus technicus ist ἠλψ (vgl. M. DELCOR/E. JENNI, THAT, Bd. II, ²1979, 909-916).

Gottsein partizipiert und wesenhaft und ursprünglich zu ihm gehört, der sich aber doch dadurch, dass er gesandt wird, von dem, der ihn sendet, unterscheidet. In Gal 4,4-5 ist von einem innergöttlichen Sendungsgeschehen die Rede, für das es keine Analogie gibt. Der in 4b gebrauchte Sohnestitel bezeichnet den Menschgewordenen, umfasst aber den ganzen Christus: seine Präexistenz,⁴⁶ Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung.

4c Gottes Sohn *war*, bevor er Mensch wurde. Wo war er? Bei Gott. Von wo und wem wurde er entsandt? Aus der Doxa Gottes, von Gott selbst.⁴⁷ Die Entsendung schlägt sich in seiner Menschwerdung nieder: Gottes Sohn ist nicht als unnahbarer Halbgott in Erscheinung getreten, sondern er wurde Mensch. Die Inkarnation ist wie in Phil 2,7 mit Nachdruck unterstrichen, hier mit dem partizipialen Ausdruck *γενόμενον ἐκ γυναικός*. Diese Wendung entspricht dem hebräischen *הַיְלֵדָה לְיִשְׂרָאֵל*⁴⁸ und meint den „Weibgeborenen“: den irdischen, vergänglichen Menschen, der, im Leib seiner Mutter gebildet und von ihr geboren, „kurze Zeit lebt und voll Unruhe ist“ (Hiob 14,1).

⁴⁶ Die Präexistenz wird Gal 4,4 f. nicht thematisiert, aber implizit vorausgesetzt (gegen W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, ²1921, 153; J. D. G. DUNN, *Christology* 39 ff.; F. VOUGA, Gal. 101; u.a.; mit H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, (1949) ⁵1971, 196; F. MUSSNER, Gal. 269 ff.; J. ROHDE, *Der Brief des Paulus an die Galater*, 1989, 171 f.; H. HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, 1993, 325 f.; H.-J. ECKSTEIN 235 mit Anm. 330; D. HÄUSSER, *Christusbekenntnis* 334 f.; u.a.).

⁴⁷ So – knapp und treffend – J. A. Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, ³1773, Nachdr. 1915, 741: „a sese.“

⁴⁸ Hiob 14,1 BHS; LXX: *γεννητὸς γυναικός*. S.a. Hiob 15,14; 25,4. Vgl. außerdem 1QH 5, 14 f.; 23, 12 f.; 1QS 11, 21.

Zum präzisen Verständnis der Inkarnationsausgabe in 4c hat man zu bedenken, dass der γενόμενον-Partizipialsatz von dem Hauptsatz 4b regiert wird und sachlich eine Näherbestimmung des von Gott gesandten Sohnes darstellt. Daraus ergibt sich: Initiator des Sendungsgeschehens, das zur Menschwerdung des Sohnes Gottes führt, ist Gott selbst.⁴⁹ Die Menschwerdung ist also eine Tat Gottes in der Geschichte, deren Ursprung außerhalb der Geschichte liegt. In der Folge davon ist der ewige Sohn Gottes nicht scheinbar, sondern wirklich, nicht vorübergehend, sondern unumkehrbar Mensch geworden, ist er doch nicht als Geist in Erscheinung getreten, sondern von einer Frau geboren worden. Über das Wie der Geburt verlautet nichts;⁵⁰ hervorgehoben wird das Faktum der Geburt, dieses aber mit Nachdruck. Was bedeutet das im Blick auf die Person des Menschgewordenen?

Der Sohn Gottes ist die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Aber seine Gottessohnschaft ist unter seiner Menschheit verborgen. Denn durch die Menschwerdung wird Gottes Sohn nicht zu einem Mittelwesen, das halb Gott, halb Mensch wäre und das als divinisierte Mittlergestalt oder als allmächtiger Mensch aufträte. Vielmehr haben sich Gott und Mensch in Jesus auf unerdenkliche Weise vereinigt: Jesus ist die Gegenwart Gottes in Person – aber nicht als Übermensch, sondern als wirklicher und wahrer Mensch. Wiederum ist dieser wirkliche, wahre Mensch Jesus, zugleich Sohn

⁴⁹ Man hat sich stets vor Augen zu halten: ὁ θεός (4b) ist Subjekt der Satzperiode.

⁵⁰ Gal 4,4 f. liegt der Akzent darauf, dass die Menschwerdung die Tat Gottes ist, die sich ereignete, „als die Fülle der Zeit gekommen war“ (4a). Von der Jungfrauengeburt ist nicht die Rede. 4c lässt sich aber auch keinesfalls als Beleg gegen sie verwenden.

Gottes und Sohn einer Frau, durchaus nicht eine Person wie jede andere, sondern vielmehr eine Person ohne jede Analogie, nämlich die eine und einzige Person, in der sich Gott und Mensch vereinigt haben. Mit Martin Luther zu sagen: Jesus Christus ist die „persona constituta ex deo et homine“⁵¹. Das ergibt sich klar aus dem Text von 4b.c;⁵² das hat Luther nicht aus der altkirchlichen Christologie geschöpft, so gewiss es in sachlicher Übereinstimmung mit ihr steht.

Von den heutigen Exegeten wird zur Stelle hervorgehoben, dass Jesus ganz auf die Seite der Menschheit gehört.⁵³ Das ist auch zweifellos sachgerecht. Aber es ist nur eine Teilwahrheit. Die ganze Wahrheit ist, dass es der Sohn *Gottes* ist, der Mensch wird und dass dieser durch seine Menschwerdung nicht aufhört, der Sohn Gottes zu sein. Mit demselben Nachdruck muss man daher sagen, dass Jesus ganz auf die Seite Gottes gehört. Aber auch diese Feststellung ist wie jene andere nur eine Teilwahrheit. Die volle Wahrheit lautet: Jesus ist beides zugleich: Gott und Mensch in einer Person; sein Gottsein geht nicht zu Lasten seines Menschseins oder umgekehrt. Das geht eindeutig aus dem Aussagegefälle von Gal 4,4b.c hervor.⁵⁴

⁵¹ M. Luther, In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, (1531) 1535, WA 40 I, 564, 3 (Hs zu Gal 4,4 f.).

⁵² Vgl. WA 40 I, 560, 26 f.: “Id clare indicat, cum dicit: ‘Misit Deus filium suum, Natum ex muliere.’ ...”

⁵³ Exemplarisch: D. LÜHRMANN, Gal. 69; J. ROHDE, Gal. 171.

⁵⁴ Das wird von den meisten Kommentaren nicht herausgearbeitet. Theologisch unzulänglich z.St. sind z.B. D. LÜHRMANN, Gal. 69; H. D. BETZ, Gal. 361 f.; J. ROHDE, Gal. 171 f.; J. BECKER, Der Brief an die Galater, ⁴1990, 48 f.; F. VOUGA, Gal. 101. Differenzierter urteilen dagegen z.B. H. SCHLIER, Gal. 196; R. BRING, Der Brief des Paulus an die Galater, 1968, 173 f.; F. MUSSNER, Gal. 269 f.

4d Aus dem parallel geformten zweiten Partizipialattribut ergibt sich als weitere Näherbestimmung: Gottes Sohn ist unter das Gesetz gestellt.⁵⁵ In aller Kürze, aber das ganze Sein umfassend wird festgestellt: Der menschgewordene Sohn Gottes hat „unter dem Gesetz“⁵⁶ zu existieren. Das Unterstelltsein unter das Gesetz ist die grundlegende Bedingung seiner Existenz.

Das Unterstelltwerden eines jüdischen Kindes unter die Tora wird indessen nicht ausdrücklich hervorgehoben, um „die Bedingungen der menschlichen Existenz“ zu beschreiben⁵⁷, unter denen es zu leben hat, oder um zu betonen, dass Christus „als Jude gelebt hat“⁵⁸.

Das ist doch „eine banale Selbstverständlichkeit, die man nicht mit solchem feierlichen Nachdruck aussprechen muss“⁵⁹. Die eigentliche Aussageintention ist vielmehr: Gott selbst hat seinen Sohn dem von ihm dem Volk Israel gegebenen Gesetz unterstellt. Das Unterstelltwerden des von Gott entsandten Sohnes unter das Gesetz ist wie die Menschwerdung die ins Werk gesetzte Absicht und Tat Gottes. Das ist die Pointe von 4d, nicht die Feststellung der Gleichheit der Existenzbedingungen. Diese Gleichheit ist gegeben. Aber es wird nicht unterstrichen, dass sie gegeben ist, sondern dass sich darin der Wille dessen niederschlägt, der seinen

⁵⁵ Mit γίνομαι ὑπό τι(να) wird die Gewalt angegeben, der jemand unterworfen ist (1. Makk 10,38; s. BAUER-ALAND, Wb 321 u. 1681; vgl. ALAND, VKGNT I, 2, 1297-1299).

⁵⁶ Die Wendung ὑπὸ νόμον (*sub lege*) gebraucht Paulus im Gal auch 3,23; 4,5; 4,21 und 5,18. Parallele Wendungen sind: ὑπὸ κατάραν (3,10); ὑπὸ ἀμαρτίαν (3,22); ὑπὸ παιδαγωγόν (3,25); ὑπὸ ἐπιτρόπους (4,2) und ὑπὸ τὰ στοιχεῖα (4,3).

⁵⁷ So H. D. BETZ, Gal. 361; u.a.

⁵⁸ BETZ 362; ähnlich F. MUSSNER, Gal. 270, Anm. 120; u.a.

⁵⁹ M. HENGEL, Präexistenz 285 (z.St.).

Sohn sendet. 4d wird inhaltlich durch Gal 3,13 näher bestimmt, wie es in dem folgenden Exkurs dargelegt wird.

5 Dieser Vers besteht aus zwei sich anschließenden Finalsätzen.⁶⁰ Der erste ἵνα-Satz ist chiasmatisch auf den vorangehenden Versteil 4d bezogen, der zweite auf 4a-c insgesamt. Im ersten Finalsatz wird der Zweck der Sendung des Sohnes Gottes expliziert,⁶¹ im zweiten der endgeschichtliche Ertrag herausgestellt, zu dem die Sendung des Sohnes geführt hat.

5a Unter Aufnahme des Stichworts ὑπὸ νόμον wird das Ziel genannt, um dessentwillen der Sohn Gottes dem Gesetz unterstellt worden ist: „damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste“. Paulus gebraucht das Verb ἐξαγοράζω *loskaufen, freikaufen, auslösen*. Es ist im Griechischen für den Freikauf von Sklaven verwendet worden.⁶² Der Apostel knüpft an 3,13 f. an, wo er dasselbe Wort gebraucht⁶³ und wo wie in 4,4 f. ein doppelter ἵνα-Satz folgt. Diese Stelle ist grundlegend –

⁶⁰ Gegen H. D. BETZ, Gal. 363, der „von zwei Konsekutivsätzen“ spricht, ist festzuhalten, dass ἵνα mit Konj. Aor. finalen Sinn hat (BAUER-ALAND, Wb 764). Gal 4,5 stehen zwei Finalsätze; der zweite ist mit einem ἵνα epexegeticum vom ersten abhängig (mit J. ROHDE, Gal. 172; H. J. ECKSTEIN 237).

⁶¹ Vgl. BDR, Gr § 369, Anm. 8.

⁶² Nicht für die sakrale Freilassung (so A. DEISSMANN, Licht vom Osten, ⁴1923, 271 ff.; F. BÜCHSEL, ἐξαγοράζω, ThWNT, Bd. I, 1933, 125-128, bes. 126), sondern für den normalen Sklavenfreikauf wurde ἐξαγοράζω gebraucht (s. BAUER-ALAND, Wb 548; R. DABELSTEIN, ἐξαγοράζω, EWNT, Bd. II, ²1992, 1 f.).

⁶³ Außer in Gal 3,13 und 4,5 kommt ἐξαγοράζω im NT noch Eph 5,16 und Kol 4,5 in paränetisch-weisheitlichem Kontext vor.

nicht nur für das Verständnis von 5a, sondern für die Theologie des Paulus überhaupt. Sie wird in dem auf die Exegese folgenden Exkurs behandelt.

5b Der Ertrag der Sendung des Sohnes ist die „Sohnschaft“. Der Begriff $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ ist der juristische Terminus technicus für Adoption⁶⁴ und bedeutet die Annahme an Sohnes (Kindes) Statt.⁶⁵ „Wir“,⁶⁶ die wir das Lebensrecht vor Gott verspielt haben und darum den Mächten unterworfen sind unter der Sklavenhalterschaft des Gesetzes,⁶⁷ werden in den Stand der Sohn- oder Kindschaft eingesetzt. Diese Einsetzung ist die rechtswirksame Annahme an Sohnes Statt.⁶⁸ Sie hat der präexistente Sohn Gottes erwirkt, indem er mit der Geburt durch eine Frau die menschliche Natur annahm (4c), unter das Gesetz gestellt wurde (4d) und die, die unter dem Gesetz waren, erlöste (5a). Die unabdingbare Voraussetzung der endzeitlichen Teilhabe an dem Sohnesstand des Sohnes Gottes ist dessen Menschwer-

⁶⁴ Vgl. L. WENGER/A. OEPKE, Adoption, RAC, Bd. I, 1950, 99-112; T. MAYER-MALY, Adoption, KP, Bd. 1, 1979, 71 f.

⁶⁵ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1662 f. Im NT außer hier noch Röm 8,15,23; 9,4 und Eph 1,5.

⁶⁶ „Analog zu Gal 3,14 wechselt Paulus auch in 4,5 mit dem zweiten Finalsatz von der sachlichen Ausdrucksweise (3. Pers.) in die persönliche der 1. Pers. Pl.“ (H.-J. ECKSTEIN 239).

⁶⁷ Vgl. dazu den folgenden Exkurs u. S. 131 ff., bes. Anm. 90 ff.

⁶⁸ Vgl. J. M. SCOTT, Adoption as Sons of God, 1992, 121 ff.

dung.⁶⁹ Das rechtswirksame Inkrafttreten der Annahme an Sohnes Statt gründet in der stellvertretenden Übernahme des Gesetzesfluches durch den Tod des menschgewordenen Sohnes Gottes am Kreuz.⁷⁰

Das Kompositum ἀπολαμβάνω *empfangen, erhalten, erlangen* hat hier – im Unterschied etwa zu Röm 1,27 – eine „positive Ausrichtung“⁷¹. Es besagt, dass „wir“⁷², die wir das Lebensrecht vor Gott verloren haben, nun Anteil an der Rechts- und Würdestellung des Sohnes Gottes erlangt haben. Diese Annahme ist ein endzeitlicher Akt göttlichen Rechts um Christi willen aus Gnade allein.⁷³ Sie ist zugleich ein schöpferischer Akt. Denn mit ihr wird Gottes Geist entbunden, der im Herzen des Glaubenden, also im Zentrum seiner Person, Wohnung nimmt. Er bewirkt, dass aus Feinden Gottes, die der Knechtschaft unterworfen sind, Kinder Gottes werden, die nicht abgewandt von Gott existieren und ihm Lob und Dank verweigern (Röm 1,21), sondern die aufgrund der von Christus heraufgeführten endzeitlichen Wende schon jetzt auf Gott ausgerichtet im Glauben leben und rufen: „Abba, lieber Vater!“ (Gal 4,6; Röm 8,15).

⁶⁹ Diese Voraussetzung bleibt in den Kommentaren zu Gal 4,5b unterbestimmt; namhaft gemacht wird zumeist lediglich der „Loskauf“ (5a). Doch ohne die Menschwerdung könnten die Losgekauften nur wieder in eine Sohneswürde eingesetzt werden, die sie vor dem Sündenfall hatten. An Restitution ist aber Gal 4,4-5 keinesfalls gedacht. Die *υιοθεσία* ist vielmehr endzeitliches Heilsgut, das in der Menschwerdung des Sohnes Gottes gründet.

⁷⁰ Vgl. dazu u. S. 142 f.

⁷¹ A. KRETZER, ἀπολαμβάνω, EWNT, Bd. I, ²1992, 324.

⁷² „Paul here once again uses the all-inclusive ‚we‘“ (M. C. DE BOER, Gal. 265).

⁷³ „Die *υιοθεσία* ist reines Gnadengeschenk“ (F. MUSSNER, Gal. 271).

Exkurs: Das Sein unter dem Gesetz – die Erlösung vom Gesetz

Was heißt „unter dem Gesetz“ (Gal 4,5a) sein? Worin besteht der „Fluch des Gesetzes“ (3,13), von dem uns Christus „erlöst“⁷⁴ hat? Diese doppelte Fragestellung führt in das Zentrum der Lehre vom Gesetz, die „nicht ohne Grund als der schwierigste Teil der Theologie des Apostels (gilt)“⁷⁵.

Zum sachgerechten Verständnis hat man sich zuvor in Erinnerung zu rufen: Das „Gesetz“⁷⁶ ist die zentrale Gabe Gottes an sein Volk Israel als die Manifestation seines Willens.⁷⁷ Schon früh hat das Gesetz seinen zusammenfassenden Ausdruck im Dekalog ge-

⁷⁴ Zu ἐξαγοράζω (Gal 3,13; 4,5) s.o. Anm. 62 f. Ich gebe mit Luther „erlösen“ den Vorzug vor der wörtlichen Wiedergabe „herauskaufen“.

⁷⁵ P. STUHLMACHER, Theologie I, 252. Lit. in: H. HÜBNER, νόμος, EWNT, Bd. II, ²1992, 1158-1172, 1158 ff. u. 1377 f. Zur aktuellen Diskussion vgl. die o. Anm. 22 angegebene Literatur; ferner U. SCHNELLE, Paulus, 2003, 304 ff.; DERS., Theologie 273 ff.; M. BACHMANN/J. WOYKE (Hg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive, 2005; O. HOFIUS, Exegetische Studien, 2008, 49-101; U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments, Bd. II, 2, 2009, 181 ff.; M. WOLTER, Gesetz/Werke des Gesetzes, in: F. W. HORN (Hg.), Paulus Handbuch, 2013, 358-362.

⁷⁶ Griech. νόμος wird im NT generell für „Tora“ gebraucht (s. F. HAHN, Theologie II, 337 f.). Paulus verwendet νόμος 32 x im Gal und 74 x im Röm von 195 Belegen im NT.

⁷⁷ Zur Entwicklung des alttestamentlichen Gesetzesverständnisses vgl. im Überblick K. KOCH, Gesetz I, TRE, Bd. 13, 1984, 40-52. Wenn Paulus von „Gesetz“ spricht, ist zumeist das „Ganze der Willenskundgebung Gottes, d.h. die Sinai-Tora (gemeint)“ (O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, 1983, in: DERS., Paulusstudien 50-74, 50, Anm. 2).

funden,⁷⁸ dessen Mitte und Einheit das erste Gebot ist.⁷⁹ Subjekt des Gesetzes ist Gott, der nicht verborgen bleibt, sondern sich durch die Selbstvorstellung und Verheißung des ersten Gebotes offenbart: „Ich bin der HERR, dein Gott ...“⁸⁰ Gott setzt also ins Verhältnis zu sich selbst, indem er seinen Willen kundtut, der unverbrüchlich gilt. Daher liegt im Sein vor Gott die eigentliche Bestimmung des Menschen, und der im Gesetz kundgetane Anspruch Gottes an den Menschen ist die Frage, die über sein Leben entscheidet.

Kein Mensch kann dem Gesetz gerecht werden, es geschehe denn „von hertzen grund“⁸¹. Doch im Grunde seines Herzens ist der Mensch von Gott abgewandt und existiert „in Feindschaft gegen Gott, weil das Fleisch dem Gesetz Gottes nicht untertan ist“ (Röm 8,7). Das Gesetz ist „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Es gebietet das Gute, aber es kann das Gute nicht bewirken. „Was soll dann das Gesetz? Es ist hinzugekommen um der Sünden willen.“ (Gal 3,19) Aus ihm kommt Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20; 7,7). Aber es vermag nicht aus dem Gefängnis der Sünde zu befreien; es kann nicht lebendig machen (Gal 3,21). Vielmehr richtet es Zorn an (Röm 4,15). Infolge des Verfallenseins des Menschen an die $\sigma\alpha\rho\varsigma$ erregt es die sündigen Leidenschaften in ihm (Röm 7,5). Es bringt

⁷⁸ Der Dekalog ist die Zusammenfassung „alles dessen, was Jahwe für Israel war, gewährte und wollte“ (L. PERLITT, Dekalog I, TRE, Bd. 8, 1981, 408-413, 412).

⁷⁹ Vgl. H. GESE, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: DERS., Vom Sinai zum Zion, ²1974, 63-80, bes. 65.

⁸⁰ 2. Mose 20,2 / 5. Mose 5,6: אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ.

⁸¹ M. Luther, Vorrede auf den Römerbrief, 1546, WA.DB 7, 5, 31.

den Tod, obwohl es doch zum Leben gegeben war (Röm 7,10).

In dieser Sicht, nämlich in der vom Evangelium heraufgeführten eschatologischen Perspektive, aus der heraus Paulus im Gal und Röm über das Gesetz argumentiert,⁸² heißt unter dem Gesetz sein: dem unbestechlichen, todbringenden Urteil des Gesetzes ausgeliefert sein. Es heißt, vor Gott als Schuldner zu stehen, der seinen heiligen Willen nicht getan hat noch tut, sondern der gegen Gott in Feindschaft und Ablehnung eingenommen ist und seinem Willen mit Herz, Wort und Tat zuwiderhandelt. Diese Erkenntnis kommt aus dem Gesetz. Sie zu geben, darin besteht die eigentliche Funktion des Gesetzes. Diese wird in der Bußpredigt als effektives Urteil Gottes im Horizont des Evangeliums entbunden. Dem Gesetz eignet eine überführende Macht, die ihresgleichen nicht hat. Aber das Gesetz vermag nicht aus der Gewalt der Sünde, die es offenbart, zu lösen. Die Aufgabe und das Vermögen des Gesetzes beschränken sich darauf, dem Sünder das Urteil zu sprechen. Es enthüllt ihm, dass er um seiner Sünde willen unter Gottes Zorn steht (Röm 1,18 ff.). Dieser wirkt sich als Fluch aus (s. 1. Mose 3,17), als Dahingegebenheit an die eigenen unreinen Begierden (Röm 1,24.26.28) und als Unterworfenheit unter die Mächte. Der Fluch des Gesetzes wird in der Todeswir-

⁸² In dem nur kurze Zeit später geschriebenen Röm bewegt sich Paulus „in den Bahnen des Gal ..., wird jedoch differenzierter“ (J. BECKER, Paulus, ²1992, 422). Von substantiellen Veränderungen im Röm gegenüber dem Gal (so U. SCHNELLE, Theologie 275 ff.) lässt sich m.E. nicht sprechen (mit F. HAHN, Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief, ZNW 67 (1976), 29-63, 60 f.; G. KLEIN, Gesetz III, TRE, Bd. 13, 1984, 58-75, bes. 64-67; J. D. G. DUNN, The Theology of Paul the Apostle, 1998, 131; u.a.).

kung der Sünde manifest. Die Todeswirkung der Sünde deckt das Gesetz auf, aber es beseitigt sie nicht. Im Gegenteil, indem das Gesetz die Sünde offenbart, spricht es das Urteil über den Sünder und rechnet ihm die Sünde als Schuld vor Gott an. In dem Todesurteil des Gesetzes liegt die schlimmste aller Gefangenschaften beschlossen, denen der Mensch ausgesetzt ist; denn sie trifft ihn in seinem Gewissen. Sie umfasst die Gefangenschaft unter den „Mächten der Welt“ (Gal 4,3). Diese haben nämlich „noch ein letztes Verließ“⁸³, den „nomos“⁸⁴.

Alle Menschen sind Sünder (Röm 3,23). Darum stehen alle unter dem Verwerfungsurteil des Gesetzes, ob sie nun mit oder ohne Gesetz gesündigt haben (Röm 2,12). Das ἡμᾶς in Gal 3,13 und das τοὺς ὑπὸ νόμον in dem ἴνα-Satz 4,5a sind nicht allein auf die Juden bezogen, sondern sie umfassen Juden und Heiden.⁸⁵ Allerdings beruht die These, alle Menschen seien unter dem Gesetz und unter dem Fluch des Gesetzes, nicht auf einer ontologischen Bestimmung des Menschen.⁸⁶ Vielmehr ergibt sie sich aus der eschatologischen Perspektive, die mit dem Evangelium heraufgekommen ist. Erst durch den mit dem Evangelium gesetzten neuen Bund hat das Gesetz, das zuvor auf Israel beschränkt war, universale Bedeutung erlangt. Im Licht des Evangeliums wird erkennbar, dass alle Menschen unter dem

⁸³ H. J. IWAND, Gesetz und Evangelium, hg. v. W. KRECK, 1964, 33. Ebd. mit Bezug auf Gal 4,4 f.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Mit der Mehrheit der Ausleger des Gal; ferner mit F. BÜCHSEL, *κατάρα*, ThWNT, Bd. I, 1933, 449-452, bes. 450; A. VAN DÜLMEN, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus, 1968, 51; R. DABELSTEIN, EWNT I, 2.

⁸⁶ Vgl. H. J. IWAND, aaO. (s. Anm. 83), 31.

Gesetz stehen. Die von dem Evangelium bestimmte eschatologische Verkündigung qualifiziert das Menschsein vor Gott als Sein unter dem Gesetz. Damit stellt das Christentum „eine Antithese auf gegen alle Philosophie“⁸⁷. Sie schließt ein, dass das Elend des Menschen letztlich nicht in der Zweigeschlechtlichkeit und den daraus resultierenden Problemen, in den sozialen Unterschieden oder in den Rassenunterschieden gründet. Diese Unterschiede und die aus ihnen resultierenden Nöte dürfen nicht bagatellisiert werden, aber sie gehören in den Bereich des Vorletzten. Letztlich und eigentlich wird das Menschsein vor Gott dadurch bestimmt, dass der Mensch unter dem Gesetz steht und gegenüber Gott eine verlorene Position einnimmt.

Die Verlorenheit des Menschen wird im Urteil des Gesetzes über die Schuld der Sünde vor Gott rechtskräftig. Zwar ist der Mensch bestrebt, sich von diesem Urteil zu distanzieren, aber das gelingt nur zum Schein, da ihm das eigene Gewissen die Richtigkeit des Urteils bezeugt. Gott vollzieht jedoch das Urteil nicht, das alle, Juden und Heiden, auf sich gezogen haben. Vielmehr verwahrt er die, die unter die Sünde eingeschlossen sind (Gal 3,22),⁸⁸ unter dem Gesetz auf den Glauben hin (3,23), bis die Verheißung erfüllt ist.

Die Befreiung von dem Fluch ist durch Christus erfolgt. Sie ist die Erfüllung der Verheißung. Gal 3,13 macht Paulus die kühne Aussage: Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γινόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ... Die Stichworte ἐξαγοράζω, νόμος und γινόμενος verbinden 3,13 mit 4,4d.5a. Die Stellen sind aber nicht nur terminologisch, sondern auch inhaltlich

⁸⁷ IWAND 32.

⁸⁸ Zum Sprachgebrauch s.o. Anm. 7 f.

verbunden: 4,4d.5a gründet sich auf 3,13a und wertet den Vers soteriologisch und eschatologisch aus. Nach 4,4 ist Gott, der Christus sendet, der Initiator des Heilsgeschehens. Aber Christus ist nicht bloßes Objekt des Geschehens, sondern „sein Sohn“ (4,4b), also der, der in der Seins- und Handlungseinheit mit Gott, dem Vater, steht. Deshalb kann Christus wie hier in 3,13a als das Subjekt des Heilshandelns bezeichnet werden. Das Heilshandeln besteht in einer einmal in der Geschichte geschehenen, der Wiederholung nicht bedürftigen⁸⁹ Befreiungstat, nämlich in dem Frei- oder Loskauf aus der Sklaverei.⁹⁰ Die Sklaverei gründet darin, dass sich alle Menschen an die Sünde verkauft haben und in der ausweglosen Gefangenschaft der Sünde stehen.⁹¹ Diese Gefangenschaft ist das Sein⁹² unter dem „Fluch des Ge-

⁸⁹ Das Verb ἐξαγοράζω (3,13a) steht im Aorist Ind.

⁹⁰ Zum biblischen Hintergrund vgl. den Freikauf von Schuldklaven durch ein Lösegeld (3. Mose 25,39 ff.) und vor allem den Freikauf Israels durch Gott aus der Sklaverei in Ägypten (5. Mose 7,8 u.a.). Zum Loskaufmotiv vgl. W. HAUBECK, Loskauf durch Christus, 1985, bes. 295 ff.; zusammenfassend F. HAHN, Theologie II, 390 f.

⁹¹ Die Ausweglosigkeit der Gefangenschaft unter der Sünde lässt sich durch den Begriff der Sklaverei verdeutlichen: Sklaverei ist ein „Status persönlicher, rechtlicher Unfreiheit durch Eigentumsrecht eines anderen, das Gewalt über Leben und Tod einschließt“ (C. KÄHLER, Sklaverei II, TRE, Bd. 31, 2000, 373-377, 373, 9 f.; mit Bezug auf Gaius, inst. 1, 52).

⁹² Die Gefangenschaft ist von Paulus nicht als ein vorübergehender Zustand oder eine zeitlich begrenzte Situation aufgefasst, sondern als irreversibles Gefangensein, „aus“ (ἐξ-; ἐκ) dem „herausgekauft“ werden muss. Der Sprachgebrauch in 3,13 entspricht dem verwendeten Bild vom Sklavenloskauf.

setzes“⁹³, und zwar insofern des Gesetzes, als es das Gesetz ist, das den Fluch rechtsgültig ausspricht und das die ganze Menschheit, Juden und Heiden,⁹⁴ vor Gott in Schuldhaft nimmt. Dadurch kommt das Gesetz als der eigentliche Sklavenhalter zu stehen.

Gal 3,13, besonders die Partizipialkonstruktion in 13b, gehört zu den wichtigsten soteriologischen Zeugnissen des Neuen Testaments.⁹⁵ Im Deutschen ist *γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα* am angemessensten modal wiederzugeben: „indem er für uns zum Fluch geworden ist“. Die Befreiung oder die Erlösung vom Fluch des Gesetzes beruht also auf einem Handeln, dessen Subjekt Christus ist (3,13a), und besteht darin, dass Christus bei dieser Befreiungstat selbst zum Objekt wird, nämlich „zum Fluch“ (3,13b). Der Fluch wird nicht nur für nichtig erklärt, was die Gefangenen nicht in die Freiheit führen könnte, da er ihr geschichtliches Dasein bestimmt, sondern er wird durch ein Geschehen in der Geschichte von dem auf sich genommen, der vom Fluch frei ist. Das geschieht so, dass er wird, was in

⁹³ *κατάρα* im NT: Gal 3,10; 3,13 (2x); Hebr 6,8; Jak 3,10; 2. Petr 2,14. Die Wendung *κατάρα τοῦ νόμου* findet sich nur Gal 3,13a. (vgl. F. BÜCHSEL, ThWNT I, 450 f.). Das Wort wird hier gebraucht, weil Paulus in Gal 3,6-14 das Werk des Christus durch den Gegensatz von Fluch und Segen „illustriert“ (C. WESTERMANN, Fluch, BHH, Bd. I, 1962, 487 f.). Fluch bedeutet „Ausstoßung“ (WESTERMANN).

⁹⁴ Vgl. o. Anm. 85.

⁹⁵ Im Corpus Paulinum ist Gal 3,13 nur 2. Kor 5,21 an die Seite zu stellen (vgl. U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, 3, 2005, 145). M. Luther sagt über Gal 3,13: „Hic est praecipuus locus Christianae doctrinae“ (WA 40 I, 441, 13).

diametralem Gegensatz zu dem steht, was er ist: zum Verfluchten.⁹⁶

Im Zentrum von Gal 3,13 steht der Stellvertretungsgedanke. Er klingt in allen Worten des Verses an, explizit wird er durch ὑπὲρ ἡμῶν⁹⁷ zum Ausdruck gebracht. Diese den Stellvertretungsgedanken explizierende Formel steht schon im Briefpräskript (1,4) sowie in 2,20 am Schluss der theologisch hochbedeutsamen Ausführungen über das Evangelium (1,6-2,21). Durch die Stellvertretungsaussage hebt Paulus mit Nachdruck hervor: Christus ist an die Stelle aller vom Gesetz um der Sünde willen zum Tod verurteilten und der Verdammnis preisgegebenen Menschen getreten und hat das Todesurteil stellvertretend für uns auf sich genommen und es in seiner vernichtenden und verdammenden Gewalt an sich selbst zur Auswirkung kommen lassen, so dass sich der Fluch des Gesetzes in seinem Leiden und Tod am Kreuz vollständig erschöpft hat.

Zum weiteren Verständnis der Stellvertretung sind zunächst ihre theologischen Voraussetzungen zu bedenken. Danach ist ihr Ertrag herauszustellen.

Die grundlegende Voraussetzung der Stellvertretung ist die Seins- und Handlungseinheit von Gott, dem Vater, und dem Sohn auf der einen Seite und das Auseintreten von Vater und Sohn im Vollzug des

⁹⁶ „Fluch“ ist „semitisierende Redeweise für ‚Verfluchter‘“ (J. JEREMIAS, Der Opfertod Jesu Christi, in: DERS., Jesus und seine Botschaft, ²1982, 78-92, 83; z.St.). Zum Verfluchten ist Christus „geworden“ (γενόμενος). Das *abstractum pro concreto* verwendet Paulus z.B. auch 2. Kor 5,21: Christus wurde nicht zum Sünder, sondern „zur Sünde gemacht“, nämlich von Gott.

⁹⁷ Vgl. G. DELLING, Der Tod Jesu in der Verkündigung des Paulus, in: DERS., Studien 336-346, bes. 338 f.; O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 77), 63; H. PATSCH, ὑπὲρ, EWNT, Bd. III, ²1992, 948-951, bes. 950.

Erlösungswerkes bei Fortdauer ihrer Einheit und Gemeinschaft auf der anderen Seite. Dass Paulus so denkt, wird aus dem Präsript deutlich: Gnade und Friede kommen von Gott, unserem Vater, *und* (καί) dem Herrn Jesus Christus (1,3), „der sich selbst für unsere Sünden dahingegeben hat, damit er uns errette ... gemäß dem Willen unseres Gottes und Vaters“ (1,4). Auf dieser Grundlage erschließt sich der Sinn der anderen einschlägigen Stellen: Die Menschwerdung des Sohnes durch das Geborenwerden von einer Frau (4,4c) ist die soteriologische Prämisse des Unterstelltwerdens unter das Gesetz (4,4d) als der das Heil bereitenden Tat Gottes, die wiederum die Voraussetzung für die stellvertretende Übernahme des Gesetzesfluches im Tod Christi am Kreuz (3,13b.c) bildet. Im Blick auf den Vollzug des Heils im stellvertretenden Erleiden des Gesetzesfluches für die unter dem Fluch des Gesetzes Stehenden tritt als weitere unabdingbare Voraussetzung die Freiheit Jesu Christi vom Fluch, also seine Sündlosigkeit (2. Kor 5,21) hinzu. Die Stellvertretung beruht mithin auf dem Heils- und Liebeswillen Gottes, der den Widerspruch gegen sich an sich selbst austrägt, indem er seinen Sohn sendet, Mensch werden lässt, unter das Gesetz stellt und ihm den Fluch des Gesetzes aufbürdet, der ihm den Tod am Kreuz einbringt.

Der zum Fluch gewordene Christus umfasst die Person aller,⁹⁸ die unter dem Fluch des Gesetzes stehen. Er, der ohne Sünde war, ist durch die Stellvertretung der Sünder aller Sünder⁹⁹ geworden. Mit dem Für-uns, auf

⁹⁸ So – sehr treffend – M. Luther, WA 40 I, 433, 5 in der Vorlesung über Gal 3,13 (Sept. 1531).

⁹⁹ M. Luther, WA 40 I, 435, 1: „... peccator peccatorum.“

dem aller Nachdruck liegt,¹⁰⁰ ist der Grund genannt, weswegen auf ihn die ganze Gewalt des Fluches herniedergegangen ist. Der Kampf zwischen Fluch und Segen, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben hat sich schließlich auf einen Punkt konzentriert, nämlich auf das Kreuz Christi, und ist von Christus am Kreuz ausgefochten worden. „Es war ein wunderlich Krieg, / da Tod und Leben rungen. / Das Leben behielt den Sieg; / es hat den Tod verschlungen.“¹⁰¹ Der Ertrag des stellvertretend geführten Kampfes, das *mirabile duellum*,¹⁰² das am Kreuz ausgetragen wurde, ist das *mirabile commercium*: der wunderbare Tausch von Fluch und Segen, Schuld und Unschuld, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben. „Nach der Theologie des Paulus gibt es nun nämlich keine Sünde, keinen Tod und keinen Fluch mehr in der Welt. Vielmehr liegen sie auf Christus, der als Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt; der zum Fluch gemacht ist, dass er uns vom Fluch befreite.“¹⁰³

Anzumerken ist: Luther, dessen Auslegung von Gal 3,13 theologisch unübertroffen ist, hat gerade in der Vorlesung über diese Stelle den „Artikel von der Gottheit Christi“ unterstrichen.¹⁰⁴ Denn wer ihn leugne, der müsse notwendigerweise auch den Artikel von der Erlösung leugnen.¹⁰⁵ Warum? Der Reformator argumentiert: „Die Sünde der Welt, den Tod, den Fluch und den Zorn

¹⁰⁰ M. Luther, WA 40 I, 433, 16 f.: “Est ergo Emphasis in particula: ‘pro nobis’.”

¹⁰¹ M. Luther, Christ lag in Todes Banden, 1524, AWA 4, 195, Strophe 4; zitiert in Anlehnung an EG 101, 4.

¹⁰² M. Luther, WA 40 I, 565, 18 (zu Gal 4,5); s.a. zu Gal 3,13 WA 40 I, 439, 11.

¹⁰³ M. Luther, WA 40 I, 445, 19-22. Übersetzung aus dem lateinischen Druck der Vorlesung über Gal 3,13.

¹⁰⁴ WA 40 I, 441, 15.

¹⁰⁵ WA 40 I, 441, 16.

Gottes in sich selbst zu besiegen, ist nicht irgendeiner Kreatur möglich, sondern das ist das Werk göttlicher Macht.“¹⁰⁶ Ein gekreuzigter Jude, über den man nicht mehr zu sagen wüsste, als dass er ein guter Mensch und unschuldig war, gehörte in die Annalen der Justizirrtümer und der behördlich angeordneten Morde, aber darin hätte sich seine Bedeutung dann erschöpft. Aus der Preisgabe des Artikels von der Gottheit Christi folgt nach Luther: „Die Leugner der Gottheit Christi verlieren schließlich das ganze Christentum.“¹⁰⁷ Diese Schlussfolgerung scheint überzogen zu sein. Aber sie ist sachgerecht. Denn der Freikauf vom Fluch des Gesetzes beruht darauf, dass *der* am Kreuz zum Fluch für uns wurde, den Gott als seinen Sohn entsandt hat, der Mensch wurde und dem Gesetz unterstellt worden ist.

Es ist festzuhalten: Der Ermöglichungsgrund der stellvertretenden Übernahme des Gesetzesfluches durch Christi Tod am Kreuz ist seine Herkunft aus der Seinseinheit mit Gott. Der Vollzug der Stellvertretung setzt außerdem Christi Menschsein voraus, die Geburt von einer Frau. Kann die Macht des Fluches doch nur dort gebrochen werden, wo die Sünde ihre Herrschaft aufgerichtet hat: im Fleisch.¹⁰⁸ Das Aus-Gott-Sein des Sohnes und seine Menschwerdung stellten ohne den Bezug auf das Kreuz etwas Unvollendetes dar. Umgekehrt könnte aber auch dem Kreuzestod Jesu keine Heilsbedeutung zukommen, wenn es nicht der Tod des menschgewordenen Sohnes Gottes wäre. Die Stellvertretung am Kreuz beruht auf der doppelten Herkunft Jesu Christi. Ohne sie wäre sie nicht heilswirksam. Un-

¹⁰⁶ WA 40 I, 441, 16-18. Aus dem Lateinischen übersetzt.

¹⁰⁷ WA 40 I, 441, 27 f. Aus dem Lateinischen übersetzt.

¹⁰⁸ Vgl. Röm 8,3: ... ἐν τῇ σαρκί. Dazu s. G. DELLING, aaO. (s. Anm. 97), 337.

ter der Voraussetzung der doppelten Herkunft Jesu Christi entmachtet dessen stellvertretender Sühnetod am Kreuz den auf allen Menschen liegenden Fluch und führt das endzeitliche Heil herauf.

3.

Das in Gal 4,4-5 angewandte Lehr- und Verkündigungsmodell, das von einer Sendungsaussage bestimmt wird, ist urchristlich und stand neben und nach Paulus in Gebrauch. Paulus hat in Gal 4,4-5 keine festgeprägte „Sendungsformel“ verwendet.¹⁰⁹ Vielmehr hat er den Sendungs- und Zielsatz selbst formuliert und in den Kontext des Briefes eingepasst. Auch in Gal 3,13 bezieht sich Paulus nicht „auf eine christologisch-soteriologische Formel“¹¹⁰. Zwar ist der Vers wie 4,4 f. in Anwendung eines festen Argumentationsschemas gestaltet worden,¹¹¹ aber die „Kühnheit dieses Gedankenganges“¹¹² spricht entschieden für die Autorschaft des Paulus.

Der Sitz im Leben ist die Lehre – eine Lehre freilich, die sich nicht von der Gemeinde gelöst hat, sondern vielmehr leidenschaftlich um sie ringt. Paulus wendet sich gezielt gegen Verfälscher des Evangeliums, welche die Heilssuffizienz des Evangeliums insofern in Frage stellen, als sie die Beibehaltung der Mosestora für heilsnotwendig ansehen. Der Galaterbrief ist ein Beispiel für Kirchen- und Gemeindeleitung durch konsequente theologische Argumentation und Lehre auf der

¹⁰⁹ S.o. Anm. 25 f.

¹¹⁰ So H. D. BETZ, Gal. 270.

¹¹¹ „Zum Schema gehört: ‚Christus ... für uns ... ‚ damit wir ...“ (J. BECKER, Gal. 37).

¹¹² P. STUHLMACHER, Theologie I, 298 (z.St.).

Grundlage des Christusbekenntnisses mittels Schriftauslegung im Horizont der Wahrheit des Evangeliums.

Traditionsgeschichtlich ist die Fundamentalaussage „Gott sandte seinen Sohn“ (Gal 4,4b) zwar auf dem Vorstellungshintergrund der Sendung des Mose und der Propheten gebildet worden. Aber die Sendung des Sohnes ist exzeptionell und von ganz anderer Qualität: Der Sohn Gottes ist aus der Seinseinheit mit Gott entsandt worden, um Mensch zu werden und unter das Gesetz gestellt zu werden, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste (4,4c.d.5a). Er hat vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er für uns zum Fluch wurde (3,13). Das kann von sonst niemandem gesagt werden. Paulus brauchte nur auf seine eigene Sendung als berufener Apostel zu sehen, um zu ermessen, dass die Sendung des Sohnes Gottes inkomparabel ist. Sie ist zum einen innergöttlichen Ursprungs; zum anderen setzt die stellvertretende Übernahme des Fluches voraus, dass der Stellvertreter vom Fluch frei ist. Die Freiheit vom Fluch gibt es aber im Menschengeschlecht nicht, das extra paradisum (1. Mose 3,24) zu existieren hat.

Bei der Abfassung des Gal (55 n.Chr.) geht Paulus davon aus, dass das Grundbekenntnis Israels zu dem einen Gott im Christentum binitarisch zu entfalten ist (s. 1. Kor 8,6), weil der Sohn Gottes mit Gott wesensgleich ist und in das erste Gebot hineingehört. Auf dieser Reflexionsstufe spielen weisheitliche Vorstellungen keine erkenntnisleitende Rolle. Das gilt vollends bei soteriologischen Texten wie Gal 3,13 und 4,4-5. Es trägt zum Verständnis dieser Stellen daher nichts bei, die religionsgeschichtliche Parallele der Sendung der Weisheit

heranzuziehen.¹¹³ Dadurch wird der Zugang zu Gal 4,4 f. und 3,13 eher verstellt. Die Weisheit ist schließlich nicht gesandt worden, um Mensch zu werden. Sie wurde auch nicht unter das Gesetz gestellt, um vom Fluch des Gesetzes zu erlösen.

Die theologische Aussage von Gal 4,4-5 (3,13) ist sehr kompakt. Am Beginn steht die eschatologische Zeitansage: Gott erweist sich als Herr über die Zeit dadurch, dass er ihr volles Maß bestimmt und in souveräner Freiheit den Zeitpunkt festsetzt, an dem er seinen Sohn entsendet und die Endzeit heraufführt.

Im Blick auf Gott, den Initiator des Sendungsgeschehens, wird vorausgesetzt: Gott steht in sich selbst – vor allem Weltbezug – mit sich selbst, seinem Sohn, in Beziehung. Gott ist insofern in unvergleichlicher Weise der Eine, als zu seiner Einheit und Gottheit der Sohn gehört. Die Identität des einen Gottes beruht auf den Personen, die in Gott selbst in Liebe aufeinander bezogen sind und in der Einheit des Willens handeln.

Ist der Sohn von Gott entsandt, dann ist auch er zunächst Sohn im Verhältnis zu Gott, dem Vater, und nicht im Verhältnis zu etwas anderem. Er ist nicht durch die Sendung zum Sohn geworden; vielmehr war er „*von allem Anfang an der Sohn*“¹¹⁴. Die Präexistenz des Soh-

¹¹³ Gegen E. SCHWEIZER, ThWNT VIII, 377, 5 f. (zitiert o. Anm. 39). Mit A. H. I. LEE, *From Messiah to Preexistent Son*, 2005, 309 gehe ich davon aus, dass Gal 4,4 f. „without recourse to wisdom christology“ formuliert worden ist.

¹¹⁴ G. EICHHOLZ, *Paulus 126*. S.a. T. SÖDING, *Gottes Sohn* 57 ff.

nes, in Gal 4,4 f. durch ἐξαπέστειλεν bezeugt,¹¹⁵ ist aufzufassen als die Partizipation an der Präexistenz Gottes.

Der andere christologische Schwerpunkt ist die Inkarnation. Die Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes hat kein Mittelwesen zwischen Schöpfer und Geschöpf hervorgebracht. Christus ist nach Paulus weder als Halbgott noch als Übermensch aufzufassen. Vielmehr haben sich Gott und Mensch in ihm auf analogielose Weise vereinigt. Sein Gottsein ist nicht zu Lasten seines Menschseins zur Geltung gekommen und sein Menschsein nicht zu Lasten seines Gottseins. Die doppelte Herkunft Jesu Christi, Sohn Gottes auf der einen Seite, Sohn einer Frau auf der anderen Seite, ist Gal 4,4 eindeutig bezeugt. Jesus ist „zweigestammter“ Christus, nämlich präexistent (1. Kor 8,6; Phil 2,6 f.) und zugleich aus Israel (Röm 9,5)¹¹⁶. Jesus Christus, nach dem Augenschein eine Person wie jede andere, ist in Wahrheit die eine und einzige Person, in der sich Gott und Mensch vereinigt haben, also die „persona constituta ex deo et homine“¹¹⁷. Das ergibt sich klar aus Gal 4,4; das beruht nicht auf theologischer Konstruktion. Die spätere Zwei-Naturen-Christologie hat sich sachlich mit Recht darauf berufen können.

Betont hervorgehoben ist bei Paulus der soteriologische Aspekt der Menschwerdung sowie des Unterstelltwerdens des Sohnes unter das Gesetz. Diese beruhen auf Gottes Initiative, sind Handeln Gottes in

¹¹⁵ Gegen J. D. G. DUNN, *Christology* 39 ff.; u.a. (s.o. Anm. 46). Mit R. BRING, Gal. 172; J. ROHDE, Gal. 171; J. BECKER, Gal. 48; E. SCHWEIZER, *Herkunft* 108; M. HENGEL, *Präexistenz* 285; H.-J. ECKSTEIN 235; u.a.

¹¹⁶ J. BECKER, *Paulus*, 21992, 126. Ebd. auch unter Bezugnahme auf Gal 4,4.

¹¹⁷ M. Luther, WA 40 I, 564, 3 (s.o. Anm. 51).

der Geschichte, ohne geschichtlich ableitbar zu sein, und bilden die Voraussetzung für das Erlösungswerk des Sohnes, nämlich die Befreiung von der Sklavenherrschaft des Gesetzes. Die Befreiung von der Sklavenherrschaft des Gesetzes durch die stellvertretende Übernahme des Gesetzesfluches macht einen Stellvertreter notwendig, der vom Fluch frei ist und der sich freiwillig aus Liebe unter den Fluch begibt und stellvertretend für die Versklavten den Fluchtod am Kreuz erleidet. Das kann allein der Sohn gewährleisten, dessen Ursprung in Gott liegt, der durch das Geborenwerden von einer Frau andererseits ganz der Menschheit zugehört, und den Gott zu diesem Zweck entsandt hat.

Der Ertrag der Sendung des Sohnes Gottes ist die Einsetzung der Versklavten und vor Gott Verlorenen in die Sohnschaft. Die „Sohnschaft“ ist nicht die Restitution der Sohneswürde, sondern das endzeitliche Heilsgut, das auf dem stellvertretenden Lebenseinsatz des Sohnes Gottes gründet und dessen Menschwerdung zur Voraussetzung hat.¹¹⁸

Gal 4,4-5 ist wie Phil 2,6-11 und 2. Kor 8,9 ein Schriftbeleg für die Zusammengehörigkeit von christologischem und soteriologischem Zeugnis. Die Grundbestandteile dieses Christuszeugnisses sind von Anfang an gegeben: Die Einheit Gottes mit seinem Sohn, der diesen aus der Gemeinschaft mit sich entsendet. Der sich theologisch daraus ergebende binitarische Denkansatz, wie er besonders in 1. Kor 8,6 ausgeführt worden ist. Der doppelte Ursprung des Sohnes in Gott einerseits und der Menschheit andererseits. Die stellvertretende Existenz des Sohnes, die im Tod am Kreuz für die Sün-

¹¹⁸ S.o. zu Gal 4,5b, bes. Anm. 69.

den der „Vielen“ kulminiert.¹¹⁹ Diese Grundbestandteile entwickeln sich nicht, sie bilden vielmehr die Voraussetzung der weiteren Entwicklung.

Paulus hat die Grundbestandteile des urchristlichen Kerygmas nicht gebildet, er hat sie vielmehr empfangen. Sie beruhen auf der Offenbarung Jesu Christi (Gal 1,12.16),¹²⁰ in der Gott dem Paulus das Geheimnis seiner Person und seines Werkes erschlossen hat. Die theologische Leistung und Originalität des Paulus ist mithin nicht in der christologisch-soteriologischen Bekenntnisbildung zu sehen. Sie liegt vielmehr in der Entfaltung der Christologie und Soteriologie durch die Rechtfertigungslehre. Durch die Rechtfertigungslehre expliziert Paulus, was in dem stellvertretenden Sühnetod des menschgewordenen Gottessohnes impliziert ist, nämlich der Freispruch aller aus Gnade allein um Jesu Christi willen.

¹¹⁹ Gerade der Stellvertretungsgedanke war nicht auf Paulus beschränkt, sondern Gemeingut der apostolischen Verkündigung vor Paulus. Das geht aus dem vorpaulinischen Beleg 1. Kor 15,3 hervor, „dass Christus für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift“.

¹²⁰ S.o. Anm. 40 f.

Literatur

H.-J. Eckstein, Verheißung und Gesetz, 1996, 225-245. – M. Hengel, Präexistenz 284 ff. – M. Hietanen, Paul's Argumentation in Galatians, 2007, 138-143. – M. Meiser, Galater, 2007, 177-196. – P. Neuenzeit, „Als die Fülle der Zeit gekommen war ...“ (Gal 4,4), BiLe 4 (1963), 223-229. – M. Rastoin, Framing Freedom: Galatians 4:1-7 and Pauline Rhetoric, RB 121 (2014), 252-266. – J. Riches, Galatians Through the Centuries, 2008. – E. Schweizer, Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“ Gal 4,4 f., Rö 8,3 f., Joh 3,16 f., 1. Joh 4,9, 1966, in: ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments, 1970, 83-95. – Ders., Was meinen wir, wenn wir sagen „Gott sandte seinen Sohn ...“?, NTS 37 (1991), 204-224.

Präexistenz und Inkarnation im Römerbrief

Paulus hat die Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi im Brief an die Römer¹ vorausgesetzt. Das wird schon aus dem Briefpräskript deutlich, in das der Apostel ein urchristliches Bekenntnis aufgenommen hat (Röm 1,3b.4a). Einer der wichtigsten Belege für das Verständnis der Präexistenz und Inkarnation im Corpus Paulinum steht Röm 8,3-4. Diese Stelle erhält wie Gal 4,4-5 ihr Gepräge durch den Sendungsgedanken. Bei den folgenden Ausführungen konzentriere ich mich außer auf Röm 1,3 f. auf diese Stelle.

Der Brief des Apostels an die Römer ist im Unterschied zu seinen anderen Briefen an eine Gemeinde adressiert, die er nicht selbst gegründet hat.² Paulus hielt seine Missionsarbeit im Osten für abgeschlossen (Röm 15,19) und wollte nach Überbringung der Kollekte nach

¹ Zur Bibliographie und zum Stand der Forschung im Überblick vgl. J. D. G. DUNN, Paul's Epistle to the Romans, ANRW II, 25.4, 1987, 2842-2890; H. BALZ, Römerbrief, TRE, Bd. 29, 1998, 291-311; M. THEOBALD, Der Römerbrief, 2000; DERS., Römerbrief, in: F. W. HORN (Hg.), Paulus Handbuch, 2013, 213-227; U. SCHNELLE (Hg.), The Letter to the Romans, 2009; DERS., Einleitung 134-158; D. STARNITZKE, Neuere Literatur zum Römerbrief, ThR 78 (2013), 40-72. Neuere Kommentare (Auswahl): F. J. MATERA, Romans, 2010; A. J. HULTGREN, Paul's Letter to the Romans, 2011; C. G. KRUSE, Paul's Letter to the Romans, 2012; M. WOLTER, Der Brief an die Römer, Bd. I: Römer 1-8, 2014.

² Die Anfänge der Gemeinde „liegen im Dämmerlicht“ (P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, ²1989, 1). Spuren einer Gemeinde finden sich bereits 49 n.Chr. (aaO., 4 ff.). Die Gemeinde bestand aus Juden- und Heidenchristen; sie hatte sich zur Zeit der Abfassung des Röm bereits vom Synagogenverband gelöst (aaO., 8 f.).

Jerusalem (15,25-28) die Mission im Westen fortsetzen.³ An diesem Wendepunkt seines Wirkens diktierte er einem gewissen Tertius (16,22) den längsten und inhaltlich großartigsten seiner Briefe.⁴ Das dürfte im Frühjahr 56 n.Chr. in Korinth geschehen sein,⁵ wahrscheinlich im Haus des Gajus, den er selbst getauft hatte (1. Kor 1,14), wo sich Paulus aufhielt und wo sich die Gemeinde zu versammeln pflegte (Röm 16,23). Durch das apostolische Schreiben wollte der Apostel eine Beziehung zu der Gemeinde bzw. den Hausgemeinden in Rom herstellen.⁶ Er beabsichtigte offenbar, Rom zum Mittel- und Ausgangspunkt für die Missionierung des Westens zu machen. Die Spanienmission hatte er schon

³ Zum Verständnis der paulinischen Mission vgl. M. HENGEL, Die Ursprünge der christlichen Mission, 1971/72, in: DERS., KS VI, 105-135, 107 ff.; O. HOFIUS, Paulus – Missionar und Theologe, 1997, in: DERS., Paulusstudien II, 1-16, bes. 2.

⁴ Zur Situation des Paulus bei der Abfassung des Briefes vgl. M. KETTUNEN, Der Abfassungszweck des Römerbriefes, 1979, 138 ff.; K. P. DONFRIED (Hg.), The Romans Debate, ²1991; T. HOLTZ, Die historischen und theologischen Bedingungen des Römerbriefes; in: Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS für Peter Stuhlmacher, 1997, 238-254; A. REICHERT, Der Römerbrief als Gratwanderung, 2001, 13 ff.; E. LOHSE, Der Brief an die Römer, 2003, 37 ff. (Lit.).

⁵ Mit D. ZELLER, Der Brief an die Römer, 1985, 15; P. STUHLMACHER, Der Brief an die Römer, ²1998, 11; E. LOHSE, Röm. 42; U. SCHNELLE, Einleitung 135; u.a.

⁶ Die Christen trafen sich in Hausgemeinden (vgl. H.-J. KLAUCK, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, 1981, bes. 26 ff.). Vor diesem Hintergrund ist der Röm wie der Gal eine Art Rundbrief, wenn auch auf eine einzige Stadt bezogen.

ins Auge gefasst; für sie erhoffte er sich Beistand und das Reisegeleit (15,24).⁷

Die missionarische Kooperation, die der zum Apostel berufene Paulus (1,1) mit der Gemeinde in Rom anstrebte (1,13 ff.), dürfte für ihn der Grund gewesen sein, umfassende theologische Rechenschaft über das Evangelium zu geben: Woher es kommt, was es schenkt, worin es besteht, was es ein- und ausschließt, worauf es zielt. Das Evangelium, das nicht das Evangelium des Paulus, sondern das Evangelium Gottes ist (1,1),⁸ ist daher das Thema des Briefes, die *propositio* (1,16 f.).⁹ Der ganze erste Hauptteil (1,18-11,36) dient der argumentativen Entfaltung des Evangeliums. Es ist das Axiom aller theologischen Ausführungen. Zu ihnen gehört auch die Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung. Sie stellt kein selbständiges Thema dar, sondern ist ein integraler Bestandteil des Evangeliums und der das Evangelium explizierenden Theologie. Sie muss in Korrelation zu den Hauptbegriffen wie Sünde und Rechtfertigung interpretiert werden.

⁷ Vgl. S. KOCH, „Wenn ich nach Spanien reise“ (Röm 15,24): Hinweise zu Hintergründen und Bedeutung der Reisepläne des Paulus, in: U. SCHNELLE (Hg.), aaO. (s. Anm. 1), 2009, 699-712.

⁸ Die Autorität, die Paulus als Apostel in Anspruch nehmen konnte und gelegentlich in Anspruch nehmen musste, „gründet in der einzigartigen Autorität eben dieses Evangeliums selbst“ (O. HOFIUS, Die Einzigartigkeit der Apostel Jesu Christi, in: DERS., Exegetische Studien, 2008, 189-202, 190; z.St.).

⁹ Der Römerbrief ist die Summe des Evangeliums (so E. LOHSE, Summa Evangelii – zu Veranlassung und Thematik des Römerbriefes, 1993). Mit Recht sah M. Luther in ihm „das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium“ (Vorrede Röm., 1522/1546, WA.DB 7, 2/3; das Zitat ist dem heutigen Deutsch angepasst).

Römer 1,3-4

Röm 1,3-4 lautet:

- 3a περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
3b τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα,
4a τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ
 πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,
4b Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.
3a *von seinem Sohn,*
3b *der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem*
 Fleisch,
4a *der eingesetzt ist zum Sohn Gottes in Macht nach*
 dem Geist der Heiligkeit seit der Auferstehung
 von den Toten,
4b *Jesus Christus, unserem Herrn.*

Röm 1,3-4 ist wie der vorangehende Relativsatz 1,2 von εὐαγγέλιον θεοῦ (1,1b) abhängig. Das „Evangelium Gottes“, für das Paulus ausgesondert ist (1,1a), hat Gott zuvor durch seine Propheten in den heiligen Schriften verheißen (1,2). Es handelt „von (περὶ) seinem Sohn“ (1,3a). In zwei parallel geformten Partizipialsätzen wird 1,3b.4a näher bestimmt, wer der Sohn ist. Mit 1,4b greift Paulus auf 1,3a zurück und umrahmt die Bekenntnisaussage von 1,3b.4a. Durch 1,3-4 wird der Inhalt des zuvor verheißenen Evangeliums Gottes knapp und präzise herausgestellt. Der Apostel ist willens, dieses Evangelium auch in Rom zu verkündigen (1,15). So wird das Evangelium wie von selbst zum Thema des Briefes (1,16 f.). Das Bekenntnis 1,3-4 geht der Themaangabe 1,16 f. voran und enthält inhaltlich die zentrale Aussage des Briefpräskriptes und zusammen mit 1,16 f. die Definition des Evangeliums.

Die Titel „Sohn Gottes“, „Christus“, „Kyrios“ gebraucht Paulus absolut oder stellt sie – zumeist zwei von ihnen – nebeneinander. Wie in Röm 1,3-4 finden sich in 1. Kor 1,9 alle drei Titel: ... εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Der Unterschied zum Römerbriefpräskript ist auffällig: zwischen „seinem Sohn“ (1,3a) und „Jesus Christus, unserem Herrn“ (1,4b) steht im Römerbriefpräskript ein zweigliedriger Bekenntnissatz, in dem der Titel „Sohn Gottes“ (1,4a) ein weiteres Mal vorkommt. Dadurch gibt sich 1,3b.4a als Einschub zu erkennen.¹⁰ Außer der Unterbrechung der Abfolge „von seinem Sohn (1,3a) ... Jesus Christus, unserem Herrn“ (1,4b) durch das Bekenntnis 1,3b.4a und dem doppelten Vorkommen des Gottessohntitels machen Terminologie, Form und Inhalt

¹⁰ In der Forschung ist seit mehr als einem Jahrhundert erkannt, dass Röm 1,3b.4a von Paulus in das Briefpräskript eingefügt worden sein dürfte. Vgl. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, 1903 (1966), 61 ff. 75. 190; J. WEISS, *Das Urchristentum*, 1917, 86. 90; E. NORDEN, *Agnostos Theos*, 1913 (⁴1956), 385; H. WINDISCH, *Zur Christologie der Pastoralbriefe*, ZNW 34 (1935), 213-238, 215 f.; C. H. DODD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, (1936) 1944, 14; R. BULTMANN, *Theologie* 52. Aus der darauf folgenden Literatur vgl. E. SCHWEIZER (1955) 1963, 180 ff.; K. WEGENAST, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962, 70-76; W. KRAMER, *Christos* 105-108; P. STUHLMACHER 374 ff.; E. LINNEMANN 264 ff.; K. WENGST, *Formeln* 112-117; H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, ⁴1974, 192-202 (⁷1985, 195 ff.); M. THEOBALD 102 ff.; D. STARNITZKE, *Die Struktur des paulinischen Denkens im Römerbrief*, 2004, 32 ff.; D. HÄUSSER, *Christusbekenntnis* 159-218. Von den neuesten Kommentaren zum Röm vgl. vor allem E. LOHSE, *Röm.* 64 ff.; R. JEWETT, *Romans*, 2007, 103-108; K. HAACKER, *Der Brief des Paulus an die Römer*, ⁴2012, 21 f. (Lit.). 26 ff.; C. G. KRUSE, *Rom.* 47 ff.; M. WOLTER, *Röm. I*, 75 ff.

von 1,3b.4a die Annahme einer vorpaulinischen Herkunft wahrscheinlich.¹¹

Zur Terminologie ist festzustellen: Die Wendung γίνεσθαι ἐκ findet sich bei Paulus außer 1,3b nur noch Gal 4,4c, wo der Apostel ein Verkündigungsmodell anwendet, das neben ihm in Gebrauch stand. Paulus gebraucht in seinen Briefen nicht ἐκ σπέρματος Δαβίδ; diese Wendung findet sich aber 2. Tim 2,8, wo die gleiche Tradition vorliegt.¹² Die Gegenüberstellung κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα verwendet Paulus anthropologisch, aber nicht christologisch wie hier.¹³ Das Verb ὀρίζειν gebraucht Paulus ansonsten nicht. Gebräuchlich ist bei Paulus πνεῦμα ἅγιον und nicht πνεῦμα ἁγιωσύνης wie in 1,4a. Mit Bezug auf die Auferstehung Jesu verwendet Paulus nicht ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν wie am Schluss der Bekenntnisformel. Lediglich die Wendung ἐν δυνάμει (1,4a) kommt bei Paulus häufiger vor.¹⁴

Betrachtet man 1,3b.4a herausgelöst aus dem Kontext, in dem die Versteile im Römerbriefpräskript stehen, wird deutlich, dass ein im Parallelismus membrorum aufgebautes Bekenntnis vorliegt.¹⁵

(ὁ) γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβίδ κατὰ σάρκα,

¹¹ Gegen V. S. POYTHRESS 180 ff.; J. M. SCOTT, *Adoption as Sons of God*, 1992, 227 ff.; K. HAACKER, *Röm. 27 f.*

¹² Vgl. H. WINDISCH, aaO. (s. Anm. 10), 213 ff.; H. STETTLER, *Die Christologie der Pastoralbriefe*, 1998, 165 ff.

¹³ Vgl. T. SÖDING, *Davidsson und Gottessohn*, in: *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS für Klaus Berger*, 2000, 325-356, 326 f.; D. HÄUSSER, *Christusbekenntnis* 159 f.

¹⁴ Vgl. z.B. *Röm 15,13.19*; *1. Kor 4,20*; *15,43*; *2. Kor 6,7*; *1. Thess 1,5*.

¹⁵ Vgl. H. ZIMMERMANN, aaO. (s. Anm. 10), 1974, 197 f. Ebd. sind neutestamentliche Parallelen mit den gleichen Formmerkmalen angegeben.

(ὁ) ὀρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

In Entsprechung zueinander stehen jeweils γενόμενος - ὀρισθεὶς; ἐκ σπέρματος Δαβὶδ - υἱὸς θεοῦ; κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Die Verben stehen voran; gebraucht ist die Partizipialform; Artikel fehlen. Daraus lässt sich schließen: Röm 1,3b.4a hat Paulus ein geprägtes Bekenntnis angeführt und dieses zur Einfügung in das Präsript in den Genitiv (τοῦ γενομένου / τοῦ ὀρισθέντος) gesetzt. Ob Paulus außerdem in den Wortlaut des Bekenntnisses eingegriffen hat, das wird die Exegese ergeben.

3a Das Evangelium ist eine Setzung Gottes (1,1). Dieser hat es „zuvor verheißen“¹⁶ – nicht durch irgend jemanden, sondern „durch seine (!) Propheten“; nicht unverbindlich, sondern schriftlich bezeugt „in den heiligen Schriften“ (1,2), nämlich in der Heiligen Schrift Israels. Das Evangelium ist also der Fixpunkt der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, und das ist es deshalb, weil der Sohn Gottes der eigentliche Gegenstand und unaustauschbare Inhalt des Evangeliums ist (1,3). Er qualifiziert es; seinetwegen ist das Evangelium die endzeitliche Heilsbotschaft, die Freudenbotschaft ohne gleichen.

Paulus gebraucht hier τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Wie in Gal 4,4b ist die Seinseinheit Gottes mit „seinem Sohn“ vorausgesetzt: Gott selbst ist in seinem Sohn initiativ geworden, der mit ihm eins und zugleich von ihm unterschieden ist. „Sohn Gottes“ ist bei Paulus ein „übergrei-

¹⁶ 1,2: προεπηγγείλατο Aor. Med. προεπαγγέλλω *vorher versprechen, verheißen* (BAUER-ALAND, Wb 1412).

fendes Prädikat“¹⁷ und der zentrale Hoheitstitel. Er impliziert die Präexistenz des Sohnes,¹⁸ umfasst seine irdische Geschichte sowie seine Erhöhung. Das stellt Paulus durch die Übernahme des zweigliedrigen Bekenntnisses heraus, das er mit *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* in das Briefpräskript einführt.¹⁹

3b Formal und inhaltlich wird die erste Zeile des Bekenntnisses von dem vorangestellten Verb *γίνεσθαι*²⁰ bestimmt. In Phil 2,7c steht das Verb im Zusammenhang des Zeugnisses von der Inkarnation des präexistenten Christus. Gal 4,4c wird *γίνεσθαι* zur Bezeichnung für die Geburt des von Gott entsandten Sohnes Gottes gebraucht. In demselben Sachzusammenhang steht *γίνεσθαι* auch Röm 1,3b. Es bezeichnet wie in Gal 4,4c die Geburt, aber diese hier wie dort als die Menschwerdung des Messias.²¹ Während Gal 4,4 das Unterstelltwerden des Messias unter das Gesetz zum

¹⁷ G. EICHHOLZ, Paulus 126 (z.St.). „Sohn Gottes“ im Röm: 1,3; 1,4; 1,9; 5,10; 8,3; 8,29; 8,32. Vgl. M. HENGEL, Der Sohn Gottes, ²1977, in: DERS., KS IV, 74-145, bes. 121 f.

¹⁸ Mit P. STUHLMACHER 382; U. WILCKENS, Der Brief an die Römer I, ²1987, 64 f.; u.a.

¹⁹ E. SCHWEIZER (1955) 1963, 180 lässt die Bekenntnisformel mit „Jesus Christus, unser Herr“ beginnen. Er gibt aber keine plausible Begründung dafür, warum er Röm 1,4b an den Beginn der Formel stellen will. R. BULTMANN, Theologie 52 und D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 164 zählen *ὁ υἱὸς (τοῦ) θεοῦ* zur Bekenntnisformel. Aber *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* in 1,3a entspricht dem Sprachgebrauch des Paulus in Gal 1,16 und 4,4b. Er hat mit *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* das übernommene Zitat eingeführt (mit E. LOHSE, Röm. 64).

²⁰ Die in Minuskeln und lat. Handschriften bezeugte Lesart *γεννωμένου* statt *γενομένου* ist sekundär.

²¹ Im Unterschied zur Mehrheit der Kommentare mit Recht hervorgehoben von U. WILCKENS, Röm. I, 65.

Ausdruck gebracht wird, wird Röm 1,3b die davidische Herkunft des Messias hervorgehoben. Das ist eine andere Akzentuierung auf demselben sachlichen Hintergrund. Mit der Abstammung Jesu aus dem Geschlecht Davids²² erfüllt dieser die genealogische Voraussetzung, als Messias gelten zu können, und entspricht der alttestamentlich-jüdischen Erwartung.²³ Doch wird nicht nur eine genealogische Information gegeben, mit dem ersten Glied der Bekenntnisformel wird vielmehr herausgestellt: Jesus Christus, geboren aus dem Geschlecht Davids „nach dem Fleisch“,²⁴ ist der Träger der in der Schrift gegebenen Verheißungen, insbesondere von 2. Sam 7,12-14. In seinem Auftreten und Wirken ist die Hoffnung Israels in Erfüllung gegangen.²⁵ Die Davidssohnschaft impliziert daher die Messianität Jesu von Anfang an.²⁶

4a Die zweite Zeile des Bekenntnisses reiht sich asyndetisch an die erste an und bringt eine Klimax zum Ausdruck. Das Partizip Aorist Passiv ὁρισθείς²⁷ kommt

²² Der Ausdruck ἐκ σπέρματος Δαβὶδ steht metonymisch für „aus dem Geschlecht Davids“ (vgl. H. W. SCHMIDT, Der Brief des Paulus an die Römer, ²1966, 18).

²³ Vgl. 2. Sam 7,8 f. 12-14; Jes 11,1-3; Jer 23,5; PsSal 17, 21; 4 QFlor I, 10 f. S.a. Bill I, 11 ff.

²⁴ Mit κατὰ σάρκα ist die menschliche Herkunft und Geschichtlichkeit des Christus zum Ausdruck gebracht. Das Gegensatzpaar κατὰ σάρκα - κατὰ πνεῦμα gehört zur Bekenntnisformel und beruht keineswegs auf paulinischer Interpolation (gegen R. BULTMANN, Theologie 52; G. STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, 1995, 72 f.; u.a.).

²⁵ Vgl. E. LOHSE, υἱὸς Δαβὶδ, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 482-492, bes. 487 f.

²⁶ Mit G. EICHHOLZ, Paulus 127 (ebd. gegen R. Bultmann).

²⁷ Die in lat. Übersetzungen vertretene Lesart *praedestinatus* (προορισθέντος) ist sekundär.

nur an dieser Stelle im Neuen Testament vor.²⁸ Es „ist ein typisches *Passivum divinum*, das Gottes eigenes Handeln umschreibt“²⁹, und muss hier mit „eingesetzt“ wiedergegeben werden.³⁰ Ausgesagt wird: Der Messias aus der Nachkommenschaft Davids ist zum „Sohn Gottes“³¹ *in Macht* eingesetzt. In 4a ist eine enorme Steigerung gegenüber 3b zum Ausdruck gebracht: Der Davidssohn, Messias nach dem Fleisch, ist infolge der Einsetzung zum Gottessohn nun „in Macht“³², was er davor in Schwachheit war, nämlich der messianische König, dessen Macht unumschränkt ist. Die endzeitliche Einsetzung zum Sohn Gottes in Macht ist nach dem „Geist der Heiligkeit“³³ geschehen, und zwar „seit der

²⁸ Die anderen Vorkommen von ὀρίζεiv verteilen sich auf das lukanische Geschichtswerk und Hebr 4,7.

²⁹ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 17), 121.

³⁰ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1177; G. SCHNEIDER, ὀρίζω, EWNT, Bd. II, ²1992, 1300 f.

³¹ υιοῦ θεοῦ gehört zur Bekenntnisformel (gegen D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 166 f; mit der Mehrheit der Exegeten).

³² ἐν δυνάμει ist kein Zusatz des Paulus (so E. SCHWEIZER (1955) 1963, 180; K. WEGENAST, aaO. (s. Anm. 10), 71; W. KRAMER, Christos 107; K. WENGST, Formeln 114; u.a.), sondern Bestandteil der Bekenntnisformel (mit G. BORNKAMM, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, 1942, in: DERS., Studien zu Antike und Christentum, ³1970, 188-203, 199, Anm. 25; F. HAHN, Hoheitstitel 252; E. LOHSE, Röm. 65; u.a.). Der Begriff ist aus der LXX vertraut, wo er einen großen Bedeutungsumfang hat (vgl. G. FRIEDRICH, δύναμις, EWNT, Bd. I, ²1992, 860-867, bes. 862).

³³ Die Wortverbindung πνεῦμα ἁγιοσύνης ist singular in NT. Das Substantiv ἁγιοσύνη, das zu den „Eigenschaftsabstrakta“ zählt (BDR, Gr § 110, 2), kommt in paränetischem Zusammenhang noch 2. Kor 7,1 und 1. Thess 3,13 vor. πνεῦμα ἁγιοσύνης ist die Übersetzung von שְׁחֵקֵי הַקֹּדֶשׁ וְהַיְהוָה und heißt im Judentum der Heilige Geist (s. TestLev 18, 11; s.a. 1 QS IV, 21; IX, 3; 1 QH VII, 6).

Auferstehung von den Toten“³⁴. Gemeint ist: Gottes schöpferischer Geist hat in der endzeitlichen Machttat ohnegleichen den gekreuzigten Messias Jesus von den Toten auferweckt und als Sohn Gottes in das Amt des endzeitlichen messianischen Königs eingesetzt. Das ist die Kernaussage der zweiten Zeile der Bekenntnisformel. In ihr ist „das eigentliche christliche Urbekenntnis“³⁵ enthalten. Durch die Stellung am Schluss der Bekenntnisformel wird die Auferstehungsaussage besonders hervorgehoben.³⁶

Die Auferstehungsaussage bezieht sich nicht ausschließlich auf Christus, hätte doch dann ἐξ ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν formuliert werden müssen. In der Bekenntnisformel steht aber die sprachlich kürzere und sachlich umfassendere Formulierung. Die Auferstehung Jesu ist der Realgrund der Auferstehung der Toten; die Auferstehung der Toten stellt eine notwendige Konsequenz der Auferstehung Jesu dar.³⁷

³⁴ Die Wendung ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν findet sich im Corpus Paulinum nur hier. Die Präposition ἐξ kann temporalen oder auch kausalen Sinn haben.

³⁵ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 17), 121.

³⁶ Es ist abwegig, in ihr einen paulinischen Zusatz zu sehen (so R. BULTMANN, Theologie 52; K. WENGST, Formeln 113; dagegen mit Recht E. SCHWEIZER (1955) 1963, 180 ff., 187, 189; u.a.).

³⁷ Vgl. zur Diskussion H. LIETZMANN, An die Römer, ⁵1971, 25; K. WENGST, Formeln 114; J. BECKER, Auferstehung der Toten im Urchristentum, 1976, 24. 30; E. LOHSE, Röm. 64 f. einerseits und A. SCHLATTER, Gottes Gerechtigkeit, 1935 (⁶1991), 20 f.; A. NYGREN, Der Römerbrief, ⁴1965, 42 f.; E. KÄSEMANN, An die Römer, ³1974 (⁴1980), 10; U. WILCKENS, Röm. I, 65; W. SCHMITHALS, Der Römerbrief, 1988, 50; J. D. G. DUNN, Romans I, 1988, 15 f.; P. STUHLMACHER, Röm. 22 andererseits.

4b „Jesus Christus, unserem Herrn“ ist „Apposition“³⁸ zu „von seinem Sohn“ (3a). Durch 3a und 4b wird das übernommene zweizeilige Bekenntnis umfasst. Mit der Verwendung des Kyriostitels hat Paulus die Erhöhungsaussage der Bekenntnisformel aufgenommen und bekräftigt. „Wir nennen ihn ‚unsern Herrn‘, weil in ihm die Wende der neuen Zeit, in der wir stehen, vollzogen ist.“³⁹

Ist das Evangelium Gottes in den heiligen Schriften verheißen (Röm 1,2), ist also die Schrift „Zeuge des Evangeliums“⁴⁰. Welche alttestamentlichen Schriftstellen stehen dann im Hintergrund des Bekenntnisses 1,3b.4a? Den Vorstellungshintergrund für das Nebeneinander von Davidsson und Gottessohn und die Einsetzung des Davidssohns zum Gottessohn bildet die Verheißung des Propheten Nathan an König David 2. Sam 7,11b-16: „... ich werde deinen Samen, der aus deinem Leib hervorgeht, als deinen Nachkommen er stehen lassen und werde sein Königtum bestätigen (12) ... Ich will ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein“ (14a).⁴¹ An der Nathansverheißung mussten sich alle Herrscher in Israel messen lassen. Salomo, der Nachfolger auf dem Thron Davids, war nicht der Verheißene; die folgenden Könige auch nicht. Unter dem Eindruck der Auferstehung von den Toten ist die Nathansverheißung auf Jesus bezogen worden. In der

³⁸ H. W. SCHMIDT, Röm. 19.

³⁹ K. BARTH, Der Römerbrief, 1919, 2.

⁴⁰ Formuliert mit Bezug auf: D.-A. KOCH, Die Schrift als Zeuge des Evangeliums, 1986.

⁴¹ M. NOTH, David und Israel in 2. Samuel 7, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ²1960, 334-345, hält „den Grundbestand von 2. Sam. 7 für vorsalomonisch“ (345). Zur Rezeption der Nathansverheißung vgl. M. PIETSCH, „Dieser ist der Spross Davids ...“, 2003.

ersten Zeile des Bekenntnisses ist seine Abstammung von David ausgesagt.⁴² Sie ist Jesus auch von seinen Widersachern nicht abgesprochen worden; jedenfalls enthält das Neue Testament davon „keine Spur“⁴³. Die zweite Zeile des Bekenntnisses stellt die Einsetzung des Davidssohnes zum Gottessohn heraus, der das Amt des messianischen Königs wahrnimmt (Röm 1,4a), und sieht darin die Bestätigung des David verheißenen Königums⁴⁴ sowie der Vater-Sohn-Beziehung zwischen Gott und dem Sohn Davids.⁴⁵

Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Einsetzung des Davidssohns zum Gottessohn gehören außerdem vor allem Psalmen. Zunächst Ps 2,6-7: „Ich aber habe meinen König eingesetzt / auf Zion, meinem heiligen Berg. / Kundtun will ich den Ratschluss des HERRN. / Er hat zu mir gesagt: Mein Sohn bist du, / heute habe ich selbst dich gezeugt.“ Der Ratschluss (קִרְיָהּ) des HERRN ist eine „Setzung“⁴⁶. Sie steht im Zentrum des Krönungsprotokolls. Ihr Inhalt ist: „Mein Sohn bist

⁴² Röm 1,3b ἐκ σπέρματος Δαυίδ / 2. Sam 7,12: יְהוָה יִקְרֶהוּ אֶתְּךָ וְאֶתְּנֶה לְךָ אֶתְּהָיוֹתַי. Das Ersterbenlassen des Nachkommens sieht das Urchristentum in Jesus seit der Auferstehung erfüllt (vgl. O. BETZ, Was wissen wir von Jesus?, ³1999, 109 ff. 138 ff.; P. STUHLMACHER 381, Anm. 21; M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 17), 123; L. W. HURTADO, Lord Jesus Christ, 2003, 104).

⁴³ P. BILLERBECK, Zu Röm 1,3 f., in: Bill III, 22.

⁴⁴ 2. Sam 7,12b: וְהָיָה לְךָ אֶתְּהָיוֹתַי. LXX: καὶ ἐτοίμασω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.

⁴⁵ 2. Sam 7,14a: וְהָיָה לְךָ אֶתְּהָיוֹתַי. LXX: ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν.

⁴⁶ H.-J. KRAUS, Psalmen, Bd. I, ⁵1978, 150. Vgl. G. v. RAD, Das judäische Königsritual, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1961 (³1965), 205-213, 210.

du.“⁴⁷ Die Sohnschaft ist nicht physisch gedacht; die Einsetzung geschieht *per adoptionem* und beruht auf Ernennung.⁴⁸ In dieser Einsetzung⁴⁹ durch Ernennung sah Israel „eine reale Geburt“⁵⁰. Die „Inthronisation war die Geburt zum Gottessohn“⁵¹.

Sodann Ps 89,27-28: „Er wird mich rufen: Mein Vater bist du, / mein Gott und der Fels meines Heils! / Ich aber mache ihn zum erstgeborenen Sohn, / zum Höchsten unter den Königen auf Erden.“ Auch in Ps 89 ist die grundlegende Verheißung aufgenommen, die der Prophet Nathan König David übermittlelt hatte. Die Sohnschaft des Königs beruht wie in Ps 2,7 auf Adoption. Auf sie gründet sich die Einzigartigkeit und Innigkeit des Vater-Sohn-Verhältnisses. Der zum König eingesetzte⁵² Davidide ist der Erstgeborene (בְּכוֹר) und Höchste (עָלְיוֹן). Beide Titel sind „gegen die Gottessohnschaft und die Weltherrschaftsansprüche anderer Könige“ gerichtet⁵³.

⁴⁷ Ps 2,7: הַיְהוָה אֱלֹהֵינוּ. LXX: υἱός μου εἶ σύ. Über Jesu Taufe wurde die Stimme laut: σὺ εἶ ὁ υἱός μου (Mk 1,11 Par.).

⁴⁸ Vgl. M. NOTH, Gott, König, Volk im Alten Testament, in: DERS., aaO. (s. Anm. 41), 188-229, bes. 222.

⁴⁹ Ps 2,6 wird עָרַב *einsetzen* gebraucht. Die Einsetzung des Königs gibt die LXX mit κατεστάθην βασιλεύς wieder.

⁵⁰ H. GESE, Natus ex Virginie, in: DERS., Vom Sinai zum Zion, 1984, 130-146, 138 (z.St.).

⁵¹ H. GESE, Der Messias, in: DERS., Zur biblischen Theologie, ³1989, 128-151, 130.

⁵² Ps 89,28 steht עָרַב mit doppeltem Akkusativ = *jemanden zu etwas machen*. Ps 89 und 132 gehören zum Hintergrund der Christologie des Markus (vgl. R. D. ROWE, God's Kingdom and God's Son, 2002). Für die Ausbildung der neutestamentlichen Christologie haben beide Psalmen aber eher „eine nachgeordnete Rolle gespielt“ (D. HÄUSSER, Christusbekenntnis 178).

⁵³ H.-J. KRAUS, Psalmen, Bd. II, ⁵1978, 791.

Schließlich Ps 110,1-3, besonders Vers 1: „Spruch des HERRN zu meinem Herrn: / Setze dich zu meiner Rechten, / bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache.“ Zu Beginn des Psalms steht die prophetische Offenbarungsformel נָאֲמַר יְהוָה . Das Offenbarungswort besteht in der Aufforderung JHWHs an den zu Inthronisierenden: שֵׁב לִימִינִי . Dadurch wird der König von JHWH zum Mitregenten eingesetzt⁵⁴ und bekommt als der zu seiner Rechten Erhöhte Anteil an seiner Würde und Macht. Für die Entfaltung der Christologie in der Urgemeinde ist Ps 110,1 grundlegend gewesen.⁵⁵

Die Nathansverheißung ist auch in prophetischen Texten aufgenommen worden.⁵⁶ Sie gehört zur Grundlage der messianischen Erwartungen des Judentums. An die Herrschaft des davidischen Messias war die Erwartung geknüpft, dass er die Fremdherrschaft über Israel beseitigen und die heilige Stadt von den Heiden reinigen würde.⁵⁷ Schon die Notwendigkeit der Abgrenzung machte die Bezugnahme auf die Nathansverheißung im Urchristentum unumgänglich. Der eigentliche Grund ist aber, dass das Urchristentum in der Nathansverheißung 2. Sam 7 und in den von ihr beeinflussten Schriftstellen

⁵⁴ Vgl. KRAUS, aaO., 931 f.

⁵⁵ Vgl. M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“, in: DERS., KS IV, 281-367, bes. 294 f. Im Unterschied dazu wurde der Psalm „in der hellenistisch-jüdischen Literatur nicht messianisch interpretiert“ (M. TILLY, Psalm 110 zwischen hebräischer Bibel und Neuem Testament, in: D. SÄNGER (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft, 2003, 146-170, 165).

⁵⁶ Vgl. z.B. Jer 23,5 f.; Jes 55,3 f.; Am 9,11 f.; Sach 6,9 ff.

⁵⁷ Vgl. PsSal 17, 21 ff.; s.a. E. LOHSE, $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 358-363, bes. 361 ff.; DERS., $\nu\acute{\iota}\omicron\varsigma \Delta\alpha\upsilon\iota\delta$, aaO., 483-485. Zu den Erwartungen in Qumran (1 QSa 2, 11 f.; 4 QFlor (= 4 Q 174) u.a.) vgl. H.-W. KUHN 103 ff.

die doppelte Sohnschaft Jesu, die Davids und die Gottes, bezeugt fand.

Zusammenfassung

Röm 1,3b.4a ist ein urchristliches Bekenntnis vorpaulinischer Herkunft.⁵⁸ Paulus hat das zweizeilige Bekenntnis in das Präsript des Römerbriefes eingefügt, um den christologischen Grund und den christologischen Inhalt des Evangeliums Gottes herauszustellen. Weil er diesen nicht selbst gesetzt, sondern empfangen und mit den anderen Aposteln gemeinsam hat, greift er auf ein Bekenntnis zurück, dessen Inhalt er auch in Rom als bekannt voraussetzen kann. Dieses ist kein „doppeltes Bekenntnis“⁵⁹, sondern *ein* christologisches Bekenntnis mit zwei parallel geformten Zeilen, die beide in der Sache auf eine einzige Aussage hinzielen.⁶⁰ Das im Parallelismus membrorum gestaltete Bekenntnis wird nicht durch einen Gegensatz, sondern durch eine Gegenüberstellung bestimmt und weist eine Klimax in der zweiten Zeile auf. Man sollte nicht von einem antithetischen Parallelismus membrorum sprechen,⁶¹ auch nicht von einem synthetischen,⁶² sondern von einem klimaktischen Parallelismus membrorum.⁶³ Das zweizeilige Bekenntnis ist integer; es fehlt die Einleitung zu Beginn wegen der Einfügung in das Briefpräsript. Die-

⁵⁸ Mit der Mehrheit der Exegeten (s.o. Anm. 10). Die dagegen vorgebrachten Bedenken, etwa von K. HAACKER (s.o. Anm. 11), überzeugen nicht.

⁵⁹ H. ZIMMERMANN, aaO. (s. Anm. 10), 1974, 200.

⁶⁰ Mit O. HOFIUS, *Messias* 128 (Th. 5.3.4.2).

⁶¹ So z.B. E. KÄSEMANN, *Röm. 8*; G. EICHHOLZ, *Paulus* 125; u.a.

⁶² So G. BORNKAMM, *Paulus*, ²1970, 249.

⁶³ Mit P. STUHLMACHER, *Theologie I*, 186.

se Einleitung kann in dem Namen „Jesus Christus“ bestanden haben. Paulinische Einschübe und Zusätze sind weder in der ersten noch in der zweiten Zeile des Bekenntnisses nachweisbar.⁶⁴

Das Bekenntnis ist judenchristlicher Herkunft. Es dürfte auf palästinischen Ursprung zurückgehen.⁶⁵ Hier könnte tatsächlich ein Bekenntnis vorliegen, das noch vor der Bekehrung des Paulus entstanden ist. Sollte diese Annahme zutreffen, ist es zwischen 30 und 33 n.Chr. entstanden. Als Entstehungsort hat dann die Urgemeinde in Jerusalem zu gelten. Der Sitz im Leben ist der Gottesdienst.⁶⁶

Das zweigliedrige Bekenntnis kennzeichnet Jesus in der ersten Zeile als Sohn Davids und in der zweiten Zeile als Sohn Gottes. Die zwei Prädikate zielen auf eine einzige christologische Aussage: Jesus, der Nachkomme Davids, gekreuzigt vor den Toren Jerusalems, ist der durch die von Gottes heiligem Geist bewirkte Auferstehung gegen alle Widerstände und allen Mächten und Gegnern zum Trotz zum Sohn Gottes in Macht

⁶⁴ Gegen R. BULTMANN, *Theologie* 52; K. WENGST, *Formeln* 114; G. STRECKER, aaO. (s. Anm. 24), 72 ff.; u.a. (vgl. R. JEWETT, *Röm.* 103 ff.). M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 17), 119 sieht die Rekonstruktionsversuche für „mehr oder weniger hypothetisch“ an, bezieht sich inkonsequenterweise dann aber doch auf eine „Urform“ (120), die H. SCHLIER 207 ff., bes. 213 rekonstruiert hat, obwohl sie – wie andere „Urformen“ auch – ein reduktionistisches Phantasieprodukt ist.

⁶⁵ Mit O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, ⁵1978, 73; s.a. W. KRAMER, *Christos* 108. Gegen C. BURGER, *Jesus als Davidssohn*, 1970, 29. 167; K. WENGST, *Formeln* 116.

⁶⁶ Dass es sich um ein „Taufbekenntnis“ handelt (so WENGST ebd.; ihm folgt E. KÄSEMANN, *Röm.* 10), „stellt eine bloße Vermutung dar“ (E. LOHSE, *Röm.* 66, Anm. 28). Ich halte diese Vermutung für falsch. Was weist in den beiden Zeilen des Bekenntnisses auf die Taufe hin?

eingesetzte Messias König, verheißen in der Schrift. Dieses Bekenntnis muss in Jerusalem als ungeheure Provokation empfunden worden sein, aber zugleich als befreiende Wahrheit ohnegleichen gewirkt haben.

Hat der zweigliedrige Bekenntnissatz eine einzige Aussage, dann kann es keine schwerwiegendere Fehldeutung geben als die, das im Parallelismus membrorum gestaltete Bekenntnis nach „dem Schema der beiden Sphären“⁶⁷ durch eine „Zweistufenchristologie“ zu interpretieren.⁶⁸ Gewiss unterscheidet sich die Seinsweise des irdischen von der Seinsweise des erhöhten Christus. Das setzt das Bekenntnis als selbstverständlich voraus; darauf hebt es aber nicht ab. Die Aussageintention ist vielmehr: Er, der geboren ist aus dem Geschlecht Davids, er selbst und nicht etwa ein anderer ist mit der Auferstehung von den Toten zum Sohn Gottes in Macht eingesetzt und übt das Amt des messianischen Herrschers aus. Der Sohn Davids ist mit dem Sohn Gottes identisch. Es ist ein und derselbe Jesus Christus – und doch ist der Erhöhte im Unterschied zum Irdischen den Schranken von Zeit und Raum entnommen. Gleichwohl: Jesus Christus ist und bleibt ein und dieselbe Person, nämlich die eine Person, die ihre Wurzeln in einem doppelten Ursprung hat und die seit der Auferstehung den Status des Irdischen und den Status des Erhöhten in sich selbst umfasst.

⁶⁷ E. SCHWEIZER (1955) 1963, 187. Ihm folgt W. KRAMER, *Christos* 105 f.

⁶⁸ So E. SCHWEIZER, *Der Glaube an Jesus den „Herrn“ in seiner Entwicklung von den ersten Nachfolgern bis zur hellenistischen Gemeinde*, *EvTh* 17 (1957), 7-21, 11; DERS., *υἱός*, *ThWNT*, Bd. VIII, 1969, 364-395, 368, 5 ff.; ferner – mit Bezug auf Schweizer – F. HAHN, *Hoheitstitel* 252 f.; DERS., *υἱός*, *EWNT*, Bd. III, ²1992, 912-937, 936; u.a.

Mit Jesus ist David ein Nachkomme erstanden, der aus David und zugleich aus Gott entstammt. Die Ernennung zum König von Israel-Juda ist nicht gemäß einem orientalischen Königsritual geschehen, sondern durch die Auferweckung des am Kreuz Hingerichteten. Zwar bildet die Ernennung des Königs von Israel zum Sohn Gottes per adoptionem den Vorstellungshintergrund der Inthronisierung Jesu Christi, aber diese selbst ist keineswegs per adoptionem geschehen. Es ist kurzschlüssig, diese Vorstellung unreflektiert auf die Sache zu übertragen.⁶⁹ Der Sachgehalt erschließt sich vielmehr allein durch den Wortlaut des Bekenntnisses. Nun steht in der zweiten Zeile der Bekenntnisformel geschrieben, Jesus sei „eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4a). Die Erhöhung ist also keine bloße Ernennung, sondern vielmehr die endzeitliche Einsetzung des Sohnes Gottes in Macht, die Gott durch seinen heiligen Geist mit der Auferstehung Jesu von den Toten vollzogen hat. Jesus Christus ist durch die Auferstehung nicht zum Sohn Gottes *geworden*, sondern vielmehr zum Sohn Gottes „eingesetzt“. Es ist eine Fehlinterpretation, die im Widerspruch zum Wortlaut des Bekenntnisses steht, diesem eine adoptianische Christologie zu unterstellen. Denn Röm 1,4a ist keine Wesens-, sondern eine „Funktionsaussage“.⁷⁰ Die dem Bekenntnis untergeschobene adoptianische Zweistufenchristologie hat im

⁶⁹ Gegen die Interpretation von Röm 1,3 f. bei E. SCHWEIZER, *πνεῦμα*, ThWNT, Bd. VI, 1959, 415; DERS., ThWNT VIII, 368 f.; W. KRAMER, *Christos* 106; K. WENGST, *Formeln* 114 f.; F. HAHN, *Hoheitstitel* 254 f.; P. STUHLMACHER 382 f.; E. KÄSEMANN, *Röm. 9*; G. EICHHOLZ, *Paulus* 129; u.a.

⁷⁰ O. HOFIUS, *Messias* 129, Anm. 43.

Urchristentum in Wahrheit keinen Sitz im Leben.⁷¹ Die Christologie, die in dem Bekenntnis zum Ausdruck kommt, entspricht der von Mk 12,35-37 Par.,⁷² wo Ps 110,1 zitiert wird: Jesus ist Davids Sohn, aber er ist zugleich sein Herr, „und das bedeutet in der damaligen Sprache: Davids Herrscher und Richter“⁷³.

Indem die Davidssohnschaft Jesu in dem Bekenntnis auf die Auferstehung und Erhöhung ausgerichtet ist,⁷⁴ wird die Verheißungsgeschichte Israels in das Licht der endzeitlichen Machttat Gottes gerückt, die in der Auferstehung des Gekreuzigten Ereignis geworden ist. Mit dem Bekenntnis wird aber auch umgekehrt die Auferstehung Jesu in den Horizont der alttestamentlichen Verheißungen gestellt. Sie öffnen den Zugang zu dem Handeln Gottes, der sich durch die Erfüllung seiner Zusagen an Jesus und durch Jesus als wahrhaftig und als machtvoll erwiesen hat. Andererseits erschließt erst Gottes Handeln in Christus den Sinn und die Tragweite der Verheißungen. Diese werden durch die Erfüllung in Christus korrigiert und in ihrer Geltung begrenzt, kam Christus doch nicht, das Reich Davids wiederherzustellen, und auf der anderen Seite durch Christus ins Universale ausgeweitet. Mit dem zweigliedrigen Bekenntnis

⁷¹ Mit P. STUHLMACHER, Theologie I, 187. Stuhlmacher hat die o. Anm. 69 belegte falsche Interpretation damit korrigiert.

⁷² Vgl. E. LOHSE, *ὁὶς Δαυὶδ*, ThWNT, VIII, 488 f.

⁷³ J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus, ¹⁰1963, 165. Nach Schniewind klingt hier der Gedanke der Präexistenz Jesu an (ebd.).

⁷⁴ Wenn F. HAHN, Hoheitstitel 255 zu Röm 1,4 feststellt, es gehe in diesem Vers „nicht um die Auferstehung, sondern um die Erhöhung“, konstruiert er einen Gegensatz, der in dem Vers keinen Rückhalt hat. In ihm geht es um die Auferstehung *als* Erhöhung.

wird also der „verheißungsgeschichtliche“⁷⁵ Rahmen abgesteckt, in den sich andere Glaubensinhalte einzeichnen können. Was das Bekenntnis intendiert und aussagt, „trifft mit dem Grundriss der Evangelien zusammen“⁷⁶. Es repräsentiert die „verheißungsgeschichtlich strukturierte Christologie“⁷⁷ des Judenchristentums vor und neben Paulus.

Paulus hat das Bekenntnis angeführt, weil es die christologische Basis des Evangeliums bildet und insofern zu den ihm vorgegebenen Grundlagen seiner Verkündigung gehört.⁷⁸ Es kann nicht fehlen, vielmehr enthält es „den Inhalt des ganzen Römerbriefes in nuce“⁷⁹. Röm 1,3 f. ist das christologische Fundament von 1,16 f. Aus beiden zusammen, dem urchristlichen Bekenntnis und der Angabe des Themas des Briefes, besteht die Definition des Evangeliums,⁸⁰ über das Paulus der Gemeinde zu Rom theologisch Rechenschaft gibt. Der verheißungsgeschichtliche Aspekt, den das Bekenntnis zum Ausdruck bringt, ist unverzichtbar; denn er gewährleistet „die Anknüpfung an die alttestamentliche Überliefe-

⁷⁵ P. STUHLMACHER 384 f.

⁷⁶ A. SCHLATTER, aaO. (s. Anm. 37), 21. Aufgenommen von P. STUHLMACHER 387, Anm. 27 (s.a. DERS., Röm. 22); E. KÄSEMANN, Röm. 11.

⁷⁷ P. STUHLMACHER 385.

⁷⁸ Paulus hat die Bekenntnisformel nicht „korrigiert“, „indem er sie rahmt“ (G. EICHHOLZ, Paulus 131). Die „Rahmung“, nämlich der Sohntitel (Röm 3,1a) und der Kyriostitel (1,4b), ist ihm inhaltlich vielmehr genauso vorgegeben wie das Bekenntnis. Weil der Sohn Gottes der Inhalt des Evangeliums ist, ist der Sohntitel 1,3a vorangestellt. Die auf das Bekenntnis folgende Nennung des Namens Jesus Christus und des Kyriostitels in 1,4b ist sachlich und rhetorisch daraus zu erklären, dass der in 1,5 folgende Relativsatz sich nicht auf 1,4a bezieht.

⁷⁹ A. NYGREN, Röm. 44.

⁸⁰ Vgl. G. BORNKAMM, Paulus, ²1970, 128 f.

nung“⁸¹. Außerhalb der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte wäre die Auferstehung Jesu vielleicht ein Aufsehen erregendes Mirakel gewesen, aber es fehlten die Voraussetzungen, in ihm die endzeitliche Heilswende zu sehen.

Worin besteht das Evangelium, das Paulus willens ist, auch in Rom zu verkündigen (Röm 1,15), nach dem im Briefpräskript zitierten Bekenntnis? Der Inhalt des „Evangeliums Gottes“ (1,1) ist „sein Sohn“ (1,3a; s.a. 1,9). Zum Sohn Gottes wurde er nicht, Sohn Gottes war er als der Präexistente (1,3a; 1. Kor 8,6; Phil 2,6). Aber er wurde geboren und ist „geworden“⁸², was er zuvor nicht war: Mensch aus dem Geschlecht Davids nach seiner Herkunft und geschichtlichen Existenz.⁸³ Er wirkte als Träger der in den heiligen Schriften gegebenen Verheißungen (Röm 1,2) und ist zum Sohn Gottes in „Macht“⁸⁴ eingesetzt worden. Das bewirkte der von den Toten auferweckende heilige Geist Gottes. Der Sohnestitel in 1,4a gehört zur Bekenntnisformel. Mit ihm ist impliziert: Der Sohn, der nicht wurde, sondern war und der durch seine menschliche Geburt geworden ist, was er zuvor nicht war, hat seine Sohnschaft durch sein geschichtliches Menschsein erweitert. *Dieser*, der menschengewordene Sohn, der Sohn Davids, ist zum Sohn Gottes in Macht eingesetzt – nicht durch Ernennung, sondern seit seiner Auferstehung von den Toten durch

⁸¹ H. GESE, aaO. (s. Anm. 51), 132.

⁸² Röm 1,3b steht das Partizip Aorist von γίνομαι wie in Gal 4,4c.d und meint „geboren werden“.

⁸³ S.o. zu Röm 1,3b, bes. Anm. 22 u. 24.

⁸⁴ Mit δόναμις lehnt sich das Bekenntnis terminologisch an die Septuaginta an (s.o. Anm. 32); vgl. z.B. Ps 110,3 (= 109,3 LXX). Sachlich wird damit die Hoheitsstellung des Sohnes hervorgehoben.

Gottes Geist. Das schließt ein: Durch den in den Tod gegebenen Sohn Davids, also durch den menschengewordenen Christus, ist die Macht des Todes gebrochen worden, und zwar ein für allemal. Denn er sitzt nicht auf dem Thron Davids wie die Könige von Israel-Juda, sondern er ist durch die Machttat der Auferweckung erhöht zur Rechten Gottes, des Vaters.⁸⁵ Als der Kyrios Jesus Christus (1,4b)⁸⁶ herrscht er unangreifbar für alle Widersacher als messianischer König. Er hat Gnade und Apostelamt gegeben, damit in seinem Namen der Gehorsam des Glaubens unter allen Heiden aufgerichtet werde (1,5).⁸⁷

Römer 8,3-4

Röm 8,3-4, gegliedert nach seiner Aussagestruktur, lautet:

- 3a Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου
 b ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός,
 c ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι
 σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας
 d κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

⁸⁵ Hier ist in Erinnerung zu rufen: „... das Motiv der *sessio ad dexteram* war *Gemeingut* der urchristlichen Gemeinden“ (M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 55), 324). Vgl. M. Luther: „Titulus Christi heist Schefflimini“ (WA.TR 3, 298, 23; 1533). Hingewiesen sei auch auf J. G. Hamann, *Golgatha und Scheblimini*, 1784, in: ders., *Hauptschriften*, Bd. VIII, hg. v. L. SCHREINER, 1956.

⁸⁶ In dem auf τοῦ κυρίου folgenden ἡμῶν (1,4b) ist die Soteriologie in Kurzform enthalten.

⁸⁷ Im Erhöhungsgedanken ist nicht „ein erster Schritt der Enteschatologisierung“ (F. HAHN, *Hoheitstitel* 255) zu sehen. In ihm liegt vielmehr die Qualifizierung der gesamten Zeit nach der Erhöhung als Endzeit, die ihr Gepräge durch die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern erhält.

- 4a ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ ἔν ἡμῖν
 b τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ
 πνεῦμα.
- 3a *Denn was dem Gesetz unmöglich war,*
 b *weil es wegen des Fleisches unvermögend war,*
 c *das hat Gott getan: Er sandte seinen eigenen*
Sohn in der Gleichgestalt des Fleisches der Sün-
de und um der Sünde willen
 d *und verdamnte die Sünde im Fleisch,*
 4a *damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns*
erfüllt würde,
 b *die wir nicht nach dem Fleisch wandeln, sondern*
nach dem Geist.

Röm 8,3-4 ist eine schwierige Satzkonstruktion – vielleicht deshalb, weil Paulus bestrebt war, „möglichst alles und genau zu sagen“⁸⁸. 3a ließe sich auch als vorangestellte Apposition auffassen und wäre mit „Was das Unvermögen des Gesetzes betrifft“ zu übersetzen.⁸⁹ Doch wegen ἡσθένει in 3b und des Anakoluths in 3c wird der passivischen Wiedergabe von ἀδύνατος mit *unmöglich* der Vorzug gegeben.⁹⁰ 3b ἐν ᾧ kann modal oder kausal übersetzt werden;⁹¹ διὰ mit Genitiv kann im hellenistischen Griechisch διὰ mit Akkusativ entspre-

⁸⁸ H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, 1977, 240. Lit. zu Röm 8,1 ff. in: M. WOLTER, *Röm. I*, 468 f.

⁸⁹ So P. STUHLMACHER, *Röm. 107*. S.a. E. KÜHL, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1913, 253; H. SCHLIER, *Röm. 240*; u.a. Vgl. BDR, Gr § 160, 2, ferner § 263, 4.

⁹⁰ So z.B. H. W. SCHMIDT, *Röm. 134*; O. MICHEL, *Röm. 247*; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer II*, ³1993, 117; E. LOHSE, *Röm. 228*.

⁹¹ Vgl. BDR, Gr § 219, 2. S.a. *Röm 2,1*.

chen.⁹² Auf „was dem Gesetz unmöglich war, weil ...“ (3a.b) müsste 3c sinngemäß folgen: „das war Gott imstande zu tun“ oder „das tat Gott“. Aber Paulus führt die Satzkonstruktion nicht durch. Es liegt ein Anakoluth vor;⁹³ im Deutschen ist daher „das hat Gott getan“ eingefügt.⁹⁴ Zum Partizip Aorist πέμψας gehört auch περι ἁμαρτίας (3c). Das Subjekt von κατέκρινεν in 3d ist ὁ θεός (3c). Die Konjunktion ἵνα in 4a leitet einen Finalsatz ein; ἵνα könnte hier freilich auch konsekutiv aufgefasst werden.⁹⁵ Das Partizip τοῖς περιπατοῦσιν⁹⁶ (4b) ist Apposition zu ἡμῖν (4a).

Die Aussagestruktur von Röm 8,3-4 ist:

- 3a.b Grundsätzliches Urteil über das Gesetz: Das Gesetz ist außerstande, die Gefangenschaft durch Sünde und Tod zu beenden, weil es wegen des Fleisches unvermögend geworden ist.
- 3c.d Hauptaussage: Gottes Handeln hat die Wende zum Heil herbeigeführt
- c durch die Sendung seines Sohnes und dessen Fleischwerdung zur Sühnung der Sünde
 - d und durch die damit erfolgte Verdammung der Sünde im Fleisch.
- 4a.b Zielsatz:
- a Damit das Gesetz durch Gottes Handeln an seinem Sohn in uns erfüllt würde,

⁹² Vgl. H. LIETZMANN, Röm. 79.

⁹³ Das Anakoluth schärft nicht „das ‚allein aus Gnaden‘ ein“ (E. KÄSEMANN, Röm. 208). Es kommt nicht so zustande, dass Paulus „auf geprägtes Verkündigungsgut zurückgreift“ (ebd.). Es dürfte vielmehr auf lebendige Rede im Diktat zurückgehen.

⁹⁴ Luther 1522/1546, WA.DB 7, 52/53: „Das that Gott“. Dem entspräche im Griechischen: ὁ θεός ἐποίησεν.

⁹⁵ Vgl. Röm 3,19; 8,17; 2. Kor 5,21. S.a. BAUER-ALAND, Wb 764 ff.

⁹⁶ Vgl. BDR, Gr § 198, Anm. 6.

- b so dass der Wandel aufgrund der Gesetzeserfüllung im Geist möglich wird.

Aufschlussreich ist der Vergleich mit der nur wenig älteren Parallele Gal 4,4-5:

Gal 4,4a	Eschatologische Zeitbestimmung / Eschatologisches Urteil über das Gesetz	Röm 8,3a.b
4b	Sendungsaussage: Gott sandte seinen präexistenten Sohn	3c
4c	Menschwerdung	3c
4d	Stellvertretende Existenz: Unter dem Gesetz / Gleichgestalt zur Sühnung der Sünde	3c.(d)
5a.b	Zielsatz: Ertrag der Sendung des Sohnes	4a.b
5a	Loskauf vom Gesetz / Erfüllung des Gesetzes	4a
5b	Sohnschaft / Wandel nach dem Geist	4b

Gemeinsam ist beiden Stellen die theologische Hauptaussage: Gott ergriff die Initiative und sandte seinen Sohn. Dieser wurde Mensch und – zu einer stellvertretenden Existenz – unter das Gesetz getan (Gal 4,4d). Das geschah zur Sühnung der Sünde (Röm 8,3c.d). Durch dieses Handeln hat Gott, als die Zeit erfüllt war (Gal 4,4a), die Wende herbei- und das Heil heraufgeführt. Es schließt ein, dass das Gesetz kein Heilsweg ist (Röm 8,3a.b) und dass es grundsätzlich anders bewertet

werden muss als im Judentum, auch und gerade von den Judenchristen. Der Ertrag des Heilshandelns Gottes ist die Einsetzung in die Kindschaft und der Wandel aus der Kraft des Geistes im Glauben.

Das urchristliche Verkündigungs- und Lehrmodell, das um die Sendungsaussage herum gebildet ist, hat Paulus bei grundsätzlicher Bindung an dessen Aussagegehalt und Aussagestruktur je nach Situation variiert und frei angewandt. Der Vergleich von Röm 8,3-4 mit Gal 4,4-5 bestätigt, was zu Gal 4,4-5 bereits festzustellen war, nämlich dass es eine festgeprägte Sendungsformel nicht gegeben hat.⁹⁷ Ferner wird aus dem Vergleich deutlich, dass die Vorstellungen von der Präexistenz und Inkarnation nicht isoliert gebraucht worden sind. Es ist von erheblicher theologischer Relevanz, dass beide von Anfang an auf die stellvertretende Existenz Jesu und das Kreuz ausgerichtet waren und im Zusammenhang der Soteriologie standen. Das war bereits neben Paulus so, wie aus dem Christushymnus Phil 2,6-11 hervorgeht. Das gilt aber nicht weniger von Paulus selbst, wie es Gal 4,4-5 und Röm 8,3-4 belegen.⁹⁸

Die Anwendung des von dem Sendungsgedanken bestimmten Verkündigungsmodells erfolgt in Röm 8 im Einklang mit dem Kontext: 8,3-4 entfaltet, was 8,1-2 ausgesagt ist; 8,5 ff. wiederum schließt sich un-

⁹⁷ Gegen W. KRAMER, *Christos* 111 f.; u.a.

⁹⁸ Gegen E. KÄSEMANN, Röm. 209, der meint, Paulus habe „die Tradition der Sendungsformel, in welcher es um die Inkarnation des Präexistenten ging, abgewandelt, um auf die Heilstat hinzuweisen, auf welche der ganze Ton in 3d fällt ...“ Ferner gegen U. WILCKENS, Röm. II, 128, der ähnlich wie Käsemann von der „paulinischen Interpretation der traditionellen Sendungsformel“ spricht. Diese Urteile beruhen auf dem unkritischen Anschluss an die Formelkonstruktion von E. Schweizer, W. Kramer u.a. und sind unsachgerecht.

mittelbar an 8,4 an. Durch die Leitbegriffe Gesetz, Fleisch, Gott, Sohn, Sünde und Geist ist 8,3-4 aber nicht nur in den näheren Kontext eingebunden, sondern auf den gesamten ersten Hauptteil des Briefes bezogen. Das wird bei der Kommentierung zu berücksichtigen sein.

3a Paulus resümiert hier im Blick auf das Gesetz, was er 7,7-25 und 8,2 über das Gesetz, die Sünde und den Tod ausgeführt hat. Das Urteil über das Gesetz, das er fällt, ergibt sich als unabweisbare Folgerung aus der vorangegangenen Argumentation über das, was es vermag. Es ist prinzipieller Art und lautet: Das Gesetz ist gegenüber Sünde und Tod unvermögend. Es ist ihm „unmöglich“⁹⁹, die in Sünde und Tod in Erscheinung getretene „Verdammnis“ (8,1) aufzuheben. Es vermag den Menschen nicht aus der Verstrickung in die Sünde (5,12-21) herauszulösen und vor der Preisgabe an den Tod, den Sold der Sünde (6,23), zu bewahren.¹⁰⁰ Es kann dem Menschen, der der Sünde und dem Tod verfallen ist, nicht die Gerechtigkeit verschaffen und zu einem Menschen machen, der die Rechtsforderung Gottes erfüllt.

Aus dem Gesetz kommt zwar Erkenntnis der Sünde (3,20; 7,7). Aber es hat weder das Vermögen, die Macht der Sünde zu brechen, noch ist es dazu imstande, sie zu verurteilen. Das heißt, die Sünde behält ihr den Sünder verklagendes und verdammendes Recht. Dage-

⁹⁹ Passivische Wiedergabe von ἀδύνατος mit BAUER-ALAND, Wb 34 f. und den o. Anm. 90 angegebenen Kommentaren. Mit dem Wort wird sowohl das „Unvermögen“ als auch das „Unmögliche“ bezeichnet (vgl. O. MICHEL, Röm. 250).

¹⁰⁰ Was Röm 8,3a über das Gesetz gesagt wird, ist Hebr 10,4 auf den Opfertier bezogen: „Es ist unmöglich (ἀδύνατον), durch das Blut von Stieren und Böcken Sünden wegzunehmen.“

gen ist das Gesetz ohnmächtig. Es deckt die Sünde lediglich auf und enthüllt ihre verklagende und todbringende Tyrannei (7,13), kann aber weder die Anklage entkräften noch die Tyrannei beseitigen.

Paulus hat die dem Gesetz gezogene Grenze scharf markiert. In Röm 8,3a ist das eschatologische Urteil über das Gesetz zum Ausdruck gebracht. Diese Stelle entspricht sachlich Gal 3,21:¹⁰¹ Das Gesetz ist nicht gegeben, um lebendig zu machen. Es ist vielmehr um der Sünde willen hinzugekommen (3,19). Vermag aber das Gesetz das Entscheidende und Eigentliche nicht, nämlich lebendig zu machen, dann kommt alles darauf an, die dem Gesetz gezogene Grenze auch gelten zu lassen. Denn nur innerhalb dieser Begrenzung, dass aus dem Gesetz die Erkenntnis der Sünde kommt, aber keineswegs deren Überwindung, liegt seine Heilsrelevanz. Wird diese Grenze missachtet, beginnt man sich auf das Gesetz zu verlassen (Röm 2,17), als wenn es der Weg zum Heil wäre.¹⁰²

Die pharisäische Torافرömmigkeit¹⁰³ hat die Grenze, die dem Gesetz durch das ᾀδύνατον gezogen

¹⁰¹ Vgl. den Exkurs über das Gesetzesverständnis o. S. 131 ff.

¹⁰² Es ist unsachgerecht zu sagen: „Durch die Macht der Sünde verliert das Gesetz seine Qualität als Heilsweg“ (U. SCHNELLE, Einleitung 129). Vielmehr ist richtig: „Heilsweg war das Gesetz nach Paulus nie“ (O. HOFIUS, Das Gesetz des Mose und das Gesetz Christi, 1983, in: DERS., Paulusstudien 50-74, 64).

¹⁰³ Vgl. Bill IV, 1, 334 ff.; R. MEYER/H.-F. WEISS, Φαρισαῖος, ThWNT, Bd. IX, 1973, 11-51, bes. 41 ff.; E. P. SANDERS, Paul and Palestinian Judaism, 1977, bes. 419 ff.; H. GESE, Das Gesetz, in: DERS., Zur biblischen Theologie, ³1989, 55-84, bes. 82; P. SCHÄFER, Der vorrabinische Pharisäismus, in: M. HENGEL/U. HECKEL (Hg.), Paulus und das antike Judentum, 1991, 125-175; H.-F. WEISS, Pharisäer I-II, TRE, Bd. 26, 1996, 473-485; R. DEINES, Die Pharisäer, 1997.

ist, nicht wahrgenommen. Das gilt auch und gerade für Paulus selbst in seiner Zeit als Pharisäer.¹⁰⁴ Man schloss aus dem Besitz des Gesetzes auf das Vermögen, es halten zu können.¹⁰⁵ Was als Selbstverständlichkeit erscheint, ist in Wahrheit ein Trugschluss. Auf ihn gründet sich ein religiöser Eifer, dem die Einsicht fehlt (10,2). Er verleitet dazu, eine Gerechtigkeit aufzurichten, die der Gerechtigkeit Gottes nicht untergeordnet ist (10,3). Bei Saulus-Paulus hat er dazu geführt, dass er am Tod des Stephanus Gefallen hatte (Apg 8,1), dem vorgeworfen worden war, er höre nicht auf, gegen das Gesetz zu reden (6,13). Stephanus hat diesen Vorwurf in seiner Verteidigungsrede mit Entschiedenheit zurückgewiesen (7,53). Später sollte dieser Vorwurf auch Paulus selbst einholen (21,28). Vor diesem Hintergrund muss man das grundsätzliche Urteil sehen, das Paulus aus der eschatologischen Perspektive des Evangeliums über das Gesetz gefällt hat: Es ist „heilig“ (Röm 7,12), aber unvermögend (8,3a); denn es kann nicht lebendig machen (Gal 3,21).

3b Für das Unvermögen des Gesetzes gibt Paulus eine Begründung, mit der er in Anknüpfung an das

¹⁰⁴ Vgl. M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: DERS., KS III, 68-192, bes. 130 ff.; K.-W. NIEBUHR, Pharisäer in Jerusalem, in: F. W. HORN (Hg.), Paulus Handbuch, 2013, 72 ff.

¹⁰⁵ Vgl. W. GRUNDMANN, δύναμαι, ThWNT, Bd. II, 1935, 286-318, bes. 298 ff.

Stichwort „Fleisch“¹⁰⁶ auf seine Ausführungen über den Menschen unter dem Gesetz in Röm 7,7-25 sowie auf 3,20 zurückgreift: Dem Gesetz ist es deshalb unmöglich gewesen, Gerechtigkeit und Leben heraufzuführen, „weil¹⁰⁷ es wegen¹⁰⁸ des Fleisches unvermögend¹⁰⁹ war“. Das, was die gute Intention des Gesetzes (7,10) vereitelt, liegt also nicht im Gesetz selbst, sondern im Menschen. Das Gesetz, das geistlich ist, trifft im Menschen auf ein Wesen, das fleischlich ist, nämlich „unter die Sünde verkauft“ (7,14).

Was Paulus unter „Fleisch“ versteht, lässt sich aus der Relation des Menschen zum Gesetz als dem apodiktisch geltenden Gebot erschließen, durch das Gott den Menschen anredet und in die Verantwortung nimmt.¹¹⁰ In 7,7b-8 führt der Apostel aus: „Ich wusste nichts von der Begierde, wenn das Gesetz nicht gesagt hätte (2. Mose 20,17): ‚Du sollst nicht begehren!‘ Die

¹⁰⁶ Paulus gebraucht σάρξ 72 x bei 142 Vorkommen im NT, davon 26 x im Röm (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1197 ff. u. II, 246 f.). Auffällig ist die Häufung in Röm 8,3-4 mit 4 Vorkommen. Zum weiten Bedeutungsspektrum des Begriffs vgl. E. SCHWEIZER/F. BAUMGÄRTEL/R. MEYER, σάρξ, ThWNT, Bd. VII, 1964, 98-151, bes. 128 ff.; A. SAND, Der Begriff „Fleisch“ in den paulinischen Hauptbriefen, 1967; DERS., σάρξ, EWNT, Bd. III, ²1992, 549-557. 1233 (Lit.); L. SCORNAIENCHI, Sarx und Soma bei Paulus, 2008.

¹⁰⁷ Zur Übersetzung s.o. Anm. 91. Ich fasse ἐν ᾧ kausal auf (mit P. V. D. OSTEN-SACKEN 146; C. E. B. CRANFIELD, The Epistle to the Romans I, (1975) 1990, 379; E. LOHSE, Röm. 228; u.a.).

¹⁰⁸ Zu διά m. Gen. s.o. Anm. 92.

¹⁰⁹ ἀσθενέω *schwach sein* (BAUER-ALAND, Wb 231). Genaue: *unvermögend sein*. Außer hier im Röm noch 4,19; 14,1.2.21. Die Wiedergabe mit „geschwächt“ ist zu euphemistisch (unbefriedigend ist J. ZMIJEWSKI, ἀσθενής, EWNT, Bd. I, ²1992, 408-413).

¹¹⁰ Vgl. H. GESE, aaO. (s. Anm. 103), 56.

Sünde aber nahm das Gebot zum Anlass und erregte in mir Begierden aller Art; denn ohne das Gesetz war die Sünde tot.“ Durch das Hören auf das Gebot wird offenbar, wem der Mensch gehört: den Begierden oder „sündigen Leidenschaften“ (7,5). Darin kommt kein korrigierbares moralisches Fehlverhalten des Menschen zum Vorschein, sondern vielmehr sein Verfallensein an das „Fleisch“ (7,5a). Das „transmoralische Grundgebot ‚Du sollst nicht begehren‘“¹¹¹, durch das Gott den Menschen in Beziehung zu sich selbst setzt, überführt ihn dessen, dass er – was durch Gewöhnung verdeckt zu werden pflegt – in Wirklichkeit in einem Leben befangen ist, das nicht auf Gott hin ausgerichtet ist. Das Widerstreben gegen Gottes Willen, das sich in den „Begierden aller Art“ (7,8) Ausdruck verschafft, ist ein Indiz für die gegen Gott gerichtete Gesamtausrichtung des Menschen. Von ihr kann er sich nicht distanzieren, darin tritt vielmehr er selbst in Erscheinung. Hier ist daher um der Sache willen in der ersten Person Singular zu reden:

¹¹¹ W. SCHMITHALS, Röm. 214 (z.St.). S.a. O. HOFIUS, Der Mensch im Schatten Adams. Römer 7,7-25a, in: DERS., Paulusstudien II, 104-154, 115 ff.

„Ich bin fleischlich, unter die Sünde verkauft.“
(7,14b)¹¹²

Fleischlich sein heißt also: von Gott abgekehrt sein und eine gegen seinen Willen gerichtete Existenz führen. Das Abgekehrtsein von Gott führt jedoch nicht in das Leben und in die Freiheit, wie der Sünder in grotesker Verkennung seiner Lage meint, sondern stellt vielmehr unter die Sklavenherrschaft der Sünde und des Todes und verendgültigt diese. Die Sünde, die einen Vorsprung gegenüber dem Gesetz hat (5,13), unterwirft sich alles, was sich von Gott abgewandt hat. Nicht nur gegen „die Tatrealität der sündigen Existenz“¹¹³, sondern zuerst und vor allem gegen das Verkauftsein unter (ὕπό) die Sünde (7,14) fehlt dem Gesetz jedes Vermögen. Das Abgewandtsein von Gott als das Verkauftsein unter die Sünde ist das fleischliche Sein, durch das das Gesetz unvermögend geworden ist.

Das Verkauftsein unter die Sünde umfasst den ganzen Menschen (*totus homo*). Die *Sarx* bestimmt also

¹¹² Paulus spricht hier zwar nicht autobiographisch (vgl. W. G. KÜMMEL, Römer 7 und die Bekehrung des Paulus, 1929, in: DERS., Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament, 1974, 1-160, 74 ff.), aber der Text hat einen biographischen Hintergrund (vgl. G. THEISSEN, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983, 181 ff.). Es geht Paulus „um das schlechthin menschliche, auch ihn einschließende Ich außerhalb des Glaubens“ (H. BALZ, TRE 29, 302; s.a. H. LICHTENBERGER, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit, 2004). Die in der exegetischen Diskussion vorherrschende Frage, welches Ich in Röm 7 redet, ist zweitrangig gegenüber der Sachfrage, ob das Verhältnis von Fleisch und Geist als Übergang im Sinne einer ontologischen Transformation interpretiert werden kann. Das trifft nach Paulus aber keineswegs zu!

¹¹³ So z.St. U. WILCKENS, Röm. II, 124. Dazu passt, dass er sich auf ein Pelagius-Zitat stützt. Theologisch unzulänglich ist auch E. SCHWEIZER, ThWNT VII, 129 ff.

nicht einen Teil, sondern „den ganzen Menschen und damit sein gesamtes Sinnen und Trachten“¹¹⁴. Der Mensch ist somit nicht „fleischlich“, weil er „Fleisch“ ist im Sinne der Geschöpflichkeit und Vergänglichkeit,¹¹⁵ sondern weil er im Zentrum seiner Person, in seinem Herzen und Willen, von Gott abgewandt und in „Feindschaft gegen Gott“ (8,7) befangen ist. Dass das Gesetz wegen des Fleisches unermöglich ist, das wird also „nicht von Unkeuschheit, sondern von allen Sünden, allermeist aber vom Unglauben gesagt“¹¹⁶.

Nicht allein die Lebenssteigerung, die in wilder Sexualität und in dem ungezügelten Streben nach Macht, Einfluss und Reichtum gesucht wird, ist fleischlicher Art.¹¹⁷ Auch die höchsten Hervorbringungen des Menschen, etwa die Religion oder die Philosophie, werden in ihrer Grundintention von der Särx bestimmt.¹¹⁸ Sie bleiben „immer mit dem Fluch der Gottesferne beladen“¹¹⁹. Fleischlich sein heißt, dass der Mensch in sich eingeschlossen ist und in dem, worin er über sich hinausstrebt, auf sich selbst zurückbezogen bleibt, weil

¹¹⁴ H. PAULSEN, φρονέω, EWNT, Bd. III, ²1992, 1049-1051, 1050 (zu Röm 8).

¹¹⁵ Vgl. dazu H. W. WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, ⁴1984, 49-56.

¹¹⁶ M. Luther, Vorrede Röm., 1546, WA.DB 7, 13, 14 f.

¹¹⁷ Der – zumeist verzweifelte – Versuch der Lebenssteigerung beruht auf der Illusion, in der Hingabe an die fleischlichen Güter Glück zu erlangen. Vgl. Augustin zu Röm 8,3 (Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos; CSEL 84, 21).

¹¹⁸ Von M. Luther 1515/16 bei der Auslegung von Röm 8,3 mit Nachdruck hervorgehoben (WA 56, 353, 13 ff). Ähnlich z.St. nach dem ersten Weltkrieg K. BARTH, Der Römerbrief, 1919, 222. Aus der Gegenwart vgl. z.B. H. HEGERMANN, Mensch IV, TRE, Bd. 22, 1992, 481-493, bes. 486.

¹¹⁹ E. LOHMEYER, Sünde, Fleisch und Tod, in: DERS., Probleme paulinischer Theologie, 1954, 75-156, 107 (z.St.).

er „in sich selbst verkrümmt“ ist¹²⁰. Alles vermag der Mensch zu ändern, nur sich selbst nicht, weil er die Grundintention der Sarx nicht zu ändern vermag, die ihn nicht von außen beherrscht, sondern die ihn von innen, in seinem Herzen und Willen, bestimmt. Darin, dass der Mensch fleischlich ist, so dass ihm Gottes geistliches Gesetz äußerlich bleibt und sich als unermöglich erweist, liegt das Elend des Menschengeschlechts.

3c In dieses Elend hat Gott seinen Sohn gesandt. Paulus hebt das emphatisch hervor, indem er mit ὁ θεός neu ansetzt. Dem in der Sarx gründenden Unvermögen des Gesetzes stellt er Gottes heilschaffendes Handeln in der Sendung seines Sohnes gegenüber. Damit ist etwas Unvorhersehbares und Einzigartiges Ereignis geworden, das alles Vorgegangene in den Schatten stellt.

Gott, der Schöpfer und Herr der Geschichte, ist der Initiator.¹²¹ Er stellt sich an die Seite der Sünder, die dem Tod verfallen sind, indem er nicht sie, sondern vielmehr die Sünde verdammt.¹²² Das geschieht durch die Sendung seines Sohnes.¹²³ Noch deutlicher als in der Sachparallele Gal 4,4b wird hier, dass es sich um ein

¹²⁰ M. Luther, WA 56, 356, 5: „... incurvatum in se ...“

¹²¹ Es wird „die Urheberschaft Gottes betont“ (K. HAACKER, Röm. 187).

¹²² Das Subjekt des Satzes ist ὁ θεός (8,3c), das Prädikat das Verbum finitum κατέκρινεν (8,3d).

¹²³ Paulus greift auf die ihm aus Unterweisung und Mission vertraute Wendung „Gott sandte seinen Sohn“ zurück. Das Anakoluth (s.o. Anm. 93 f.) ist vielleicht entstanden, weil er die vertraute Wendung hier einfügen wollte. Die Einfügung geschieht durch eine Partizipialkonstruktion. Paulus gebraucht πέμψας (Part. Aorist πέμπω) statt ἐξαποστέλλω (Gal 4,4b) und τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν statt τὸν υἱὸν αὐτοῦ. „ἑαυτοῦ is emphatic“ (C. E. B. CRANFIELD, Rom. I, 379).

analogieloses Sendungsgeschehen handelt. Denn keiner der Propheten wurde zur Sühnung und Verurteilung der Sünde im Fleisch gesandt, wie es hier von dem Sohn gesagt wird. Es nahm auch keiner der Propheten die Gestalt des Fleisches an; diese war ihnen vielmehr von vornherein zu eigen. Person und Werk des Gesandten treten außerdem nicht hinter dem auszurichtenden Wort zurück wie bei den Propheten. Der Sohn steht vielmehr im Mittelpunkt des Geschehens. Aufgrund der Seins- und Handlungseinheit mit dem ihn sendenden Gott ist er Subjekt und zugleich Objekt des Geschehens. Er ist Gottes befreiende Tat als stellvertretendes Opfer. Die Voraussetzung der befreienden Tat in der Geschichte ist das Aus-Gott-Sein des Sohnes, also seine Präexistenz.¹²⁴

Die im Mittelteil des Verses gebrauchte Wendung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας ist schwer verständlich.¹²⁵ Gerade die Umständlichkeit der Ausdrucksweise spricht dafür, dass der Entsanfte mehr als ein Prophet ist und dass 3c mit den Kirchenvätern als Beleg für die Inkarnation aufgefasst werden muss.¹²⁶ Mit ὁμοίωμα¹²⁷ wird in Anlehnung an Phil 2,7c einerseits die Gleichheit des Menschgewordenen mit allen Menschen hervorgehoben und andererseits „an eine

¹²⁴ In den Kommentaren wird die Präexistenz Christi zu- meist vorausgesetzt. Sie wird mit Recht ausdrücklich hervorgeho- ben z.B. von E. KÄSEMANN, Röm 208 f.; zu Unrecht bestritten z.B. von J. D. G. DUNN, Rom. I, 420 f.

¹²⁵ Grundlegend für die heutige Exegese ist F. OVERBECK 178 ff.; vgl. ferner V. B. BRANICK 246 ff.; F. M. GILLMAN 597 ff.; M. D. GREENE 103 ff.

¹²⁶ Nachweise bei K.-H. SCHELKLE, Paulus als Lehrer der Väter, ²1959, 273 ff.

¹²⁷ Im NT kommt ὁμοίωμα außer Offb 9,7 nur im Corpus Paulinum vor: Röm 1,23; 5,14; 6,5; 8,3; Phil 2,7. Die Sachparallele zu Röm 8,3c ist Phil 2,7c.

Distanz¹²⁸ erinnert. „Das ὁμοίωμα weist also auf zweierlei hin: auf die Gleichheit in der Erscheinung und auf den Unterschied im Wesen.“¹²⁹ Die Gleichheit in der Erscheinung ist sein volles Menschsein. Es handelt sich um wirkliche Gleichheit und nicht nur um Ähnlichkeit.¹³⁰ Zur Gleichheit, die in der Menschwerdung konkrete Gestalt annimmt, gehört, dass der Entsandte auch den durch die Herrschaft des Fleisches und der Sünde bestimmten Existenzbedingungen unterworfen ist.¹³¹ Dadurch, dass Gottes eigener Sohn Fleisch angenommen hat, wird das „Fleisch“¹³² zugleich gerichtet und – durch den Tod hindurch – gerettet. Der Unterschied im Wesen bei der Gleichheit in der Erscheinung gründet in der Einheit des Fleischgewordenen mit Gott und der auf ihr beruhenden Sündlosigkeit des Fleischgewordenen inmitten der von Fleisch und Sünde beherrschten Welt. Paulus fand die Sündlosigkeit des Fleischgewordenen in der Wendung „gehorsam bis zum Tod“ (Phil 2,8b) im Christushymnus bezeugt, hat sie selbst 2. Kor 5,21 aus-

¹²⁸ E. FUCHS 89. S.a. T. HOLTZ, ὁμοίωμα, EWNT, Bd. II, 21992, 1253-1255.

¹²⁹ J. SCHNEIDER, ὁμοίωμα, ThWNT, Bd. V, 1954, 191-198, 196, 2-4.

¹³⁰ Vgl. A. SCHLATTER, aaO. (s. Anm. 37), 256: „ὁμοίωμα ist konkret gedacht; es sagt vom Leib Jesu, er sei ebenso beschaffen gewesen wie der unsrige. Dokerische Vorstellungen sind nicht einzumengen ...“ S.a. G. BORNKAMM, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: DERS., Das Ende des Gesetzes, 51966, 34-50, 42: „ὁμοίωμα (bezeichnet) ein *concretum*.“

¹³¹ Dieser Aspekt ist bei J. SCHNEIDER, ThWNT V, 195 unterbestimmt geblieben. Mit Recht unterstrichen dagegen von A. NYGREN, Röm. 229 f.

¹³² Der Ausdruck σὰρξ ἁμαρτίας ist ein ganz und gar negativer Ausdruck; vgl. die Wendung „Fleisch des Frevels“ in den Texten aus Qumran 1 QS 11, 9; 1 QM 4, 3 u.a.

drücklich hervorgehoben und in der Sache auch hier vorausgesetzt (s.a. Röm 5,18 ff.).¹³³

Die Existenz des Menschgewordenen „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ entspricht in der Sache der Existenz des von einer Frau Geborenen unter dem Gesetz nach Gal 4,4c.d. Hier wie dort wird der Bereich umrissen, in dem Gottes Sohn zu leben und zu wirken hat. Dieser Bereich wird von Gottesferne, Gesetzesübertretung und Sünde bestimmt – etwas dem Sohn Gottes Fremdes, Entgegengesetztes, ja Feindliches. Ist es Gal 4,4d das Gesetz, unter das der Sohn Gottes gestellt wird, so ist es hier die vom Gesetz offenbarte Sünde, die über das Fleisch, das heißt das Menschengeschlecht, die Herrschaft innehat, unter der Gottes Sohn sein Werk vollbringen muss. An beiden Stellen wird mit Nachdruck hervorgehoben: Gott selbst ist es, der das gewollt und mit der Sendung seines Sohnes ins Werk gesetzt hat.

Der präexistente Sohn Gottes ist in die Menschenwelt eingetreten, jedoch nicht als Gast, der sich ihr nach Belieben wieder entziehen könnte, sondern unumkehrbar durch die Annahme des Fleisches, das der Herrschaft der Sünde ausgeliefert ist. Weswegen? „Um der Sünde willen.“ „Sünde“ ist das entscheidende Stichwort; ἀμαρτία kommt dreimal in dem Vers vor. Was unter Sünde zu verstehen und was mit der Wendung „um der Sünde willen“ gemeint ist, das wird in den zwei auf die Exegese folgenden Exkursen näher bestimmt. Hier ist festzuhalten, was sich aus dem Aussagegefälle des Verses klar ergibt: Die Sendung und Menschwer-

¹³³ Gegen U. WILCKENS, Röm. II, 125. Mit M. HENGEL, Präexistenz 287 f.; E. LOHSE, Röm. 231; F. HAHN, Theologie I, 208.

dung des Sohnes Gottes zielt auf die Überwindung der Sünde.

3d Gott „verdammte“¹³⁴ die Sünde. Mit dem Verb wird ausgesagt: Gott hat „das eschatologische Gericht“¹³⁵ über die Sünde gehalten und das letztgültige Urteil über sie gesprochen. Gottes Urteil besitzt Vollzugsgewalt:¹³⁶ Die Sünde ist entmachtet, vernichtet, der Verdammnis anheimgegeben.

Eine *Crux interpretum* ist die Erklärung von ἐν τῇ σαρκί. Man pflegt an die allgemeine Verurteilung der Sünde im Fleisch zu denken, wie es schon die wörtliche Übersetzung von 3d nahelegt. Aber das Naheliegende führt hier auf einen Holzweg. Zwar ist ohne Zweifel impliziert, dass die Sünde im Fleisch verurteilt ist. Aber weswegen ist sie das? Wie kommt die Verurteilung zustande? Sie ist keineswegs so geschehen, dass Gott das Fleisch verurteilte; denn die allgemeine Verurteilung der Sünde im Fleisch wäre der Vernichtung alles Fleisches gleichgekommen. Dazu hätte es der Sendung des Sohnes nicht bedurft! Aber: Gott „sandte seinen Sohn“, und zwar „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde und um der Sünde willen (3c) und verdammte die Sünde im Fleisch“ (3d). Mit ἐν τῇ σαρκί ist hier exklusiv das Fleisch, der Leib, die menschliche Natur Christi, des von Gott gesandten Sohnes, gemeint.¹³⁷ Der Leib Chris-

¹³⁴ κατέκρινεν (Aor. κατακρίνω) *verurteilen, verdammen* (BAUER-ALAND, Wb 837). Paulus gebraucht das Verb außerdem noch Röm 2,1; 8,34; 14,23 u. 1. Kor. 11,32.

¹³⁵ E. FUCHS 90.

¹³⁶ Vgl. F. BÜCHSEL, κατακρίνω, ThWNT, Bd. III, 1938, 953 f.; C. E. B. CRANFIELD, Rom. I, 382 f.

¹³⁷ Mit C. E. B. CRANFIELD, Rom. I, 382: “It took place in the flesh, i.e., in Christ’s flesh, Christ’s human nature.” Gegen H. SCHLIER, Röm. 240; U. WILCKENS, Röm. II, 127, Anm. 521; u.a.

ti, er allein, ist der „Ort“, an dem das Verdammungsurteil über die Sünde im Fleisch vollzogen worden ist. Er, der sündlose Christus, ist verdammt und in den Tod gegeben worden – nicht die Sünder, die nach Gottes Gesetz den Tod verdient hätten. An dem, der zum Fluch geworden ist für uns (Gal 3,13) und zur „Sünde“ (2. Kor 5,21), nämlich zur Person aller Sünder, ist das Verdammungsurteil über die Sünde, und zwar an seinem Leib, „im Fleisch“, ein für allemal vollstreckt worden. Was Christus exklusiv widerfahren ist, hat aber inklusive Bedeutung. Erst durch den Gedanken der inklusiven Stellvertretung erschließt sich daher der Sinn von ἐν τῇ σαρκί: die Sünde ist im Fleisch entmachtet, ein für allemal, aber nicht durch die allgemeine Verurteilung der Sünde im Fleisch, die zur Vernichtung des Fleisches geführt hätte, sondern durch die stellvertretende Vollstreckung des Verdammungsurteils über die Sünde an dem fleischgewordenen Christus.

4a Gott hat sich unwiderruflich auf die Seite der Sünder gestellt, als er das Verdammungsurteil über die Sünde stellvertretend an seinem Sohn zur Auswirkung kommen ließ. Infolgedessen ist auch das Gesetz, das den Menschen von Gott fernhielt, weil es ihn der Sünde wegen verklagte, auf die Seite des Menschen getreten und als erfüllte Rechtsforderung¹³⁸ zum Mittel geworden, das ihn auf Gott ausrichtet, so dass er in innerer

¹³⁸ Das δικαίωμα τοῦ νόμου ist der Rechtsanspruch, die Rechtsforderung des Gesetzes (vgl. K. KERTELGE, δικαίωμα, EWNT, Bd. I, ²1992, 807-810, bes. 809). Das δικαίωμα τοῦ νόμου ist „erfüllt“ (ἵνα ... πληρωθῆ; vgl. G. DELLING, πληρόω, ThWNT, Bd. VI, 1959, 285-296, bes. 291 f.), und zwar „in uns“ (ἐν ἡμῖν / *in nobis*) aufgrund des *pro nobis* des Todes Christi.

Freiheit Gott und seinen heiligen Willen gemäß dem ersten Gebot in allem über alles stellt.

Gott hat das Verdammungsurteil über die Sünde nicht stellvertretend an Christus vollzogen, damit einer legalistischen Forderung Genüge getan würde, sondern damit sein heiliger Wille in uns als seine rettende Gerechtigkeit (Röm 1,16 f.) zum Durchbruch käme. Diese Tat Gottes an und in Christus steht im Mittelpunkt von Röm 8,3-4. Man darf den Akzent in der Exegese nicht dahin verschieben, als wenn das Evangelium, dessen Inhalt Gottes rettende Gerechtigkeit ist, ein Mittel der Gesetzeserfüllung wäre.¹³⁹

4b Die Gläubigen „(wandeln)¹⁴⁰ nicht nach¹⁴¹ dem Fleisch, sondern nach dem Geist“. ¹⁴² Der Geist¹⁴³ kommt aus Christus; in ihm und durch ihn ist der erhöhte Kyrios präsent. Die unabdingbare Voraussetzung seines Kommens ist die Verdammung der Sünde im Fleisch. Diese ist der Rechts- und Realgrund der Wirk-

¹³⁹ Mit E. KÄSEMANN, Röm. 210. Gegen den Duktus der Auslegung von H. W. SCHMIDT, Röm. 137 f.; U. WILCKENS, Röm. II, 128 ff.; P. STUHLMACHER, Röm. 111; K. KERTELGE, EWNT I, 809 f.; u.a.

¹⁴⁰ Vgl. dazu W. PFISTER, Das Leben im Geist nach Paulus, 1963.

¹⁴¹ κατά m. Akk. dient zur Bezeichnung der „Norm“ (E. SCHWEIZER, ThWNT VI, 427; s.a. R. BERGMEIER, περιπατέω, EWNT, Bd. III, ²1992, 177-179).

¹⁴² Die Negation μή κατά σάρκα ist vorangestellt. Dadurch wird κατά πνεῦμα „um so nachdrücklicher“ (hervorgehoben) (E. LOHSE, Röm. 232).

¹⁴³ Zu πνεῦμα s.o. zu Röm 1,4a. Von den 379 πνεῦμα-Belegen im NT stehen 34 im Röm und davon wiederum 21 in Kap. 8. Diese Häufung ist einzigartig. Lit.: ThWNT VI, 413 ff.; IX, 1238-1244; EWNT III, 279-281. 1230; E. LOHSE, Röm. 232 ff., Anm. 27.

samkeit des Geistes. Weil er auf Gottes Tat, das an seinem Sohn stellvertretend vollzogene Verdammungsurteil über die Sünde, bezogen ist und von ihr als der endzeitlichen Heilswende ausgeht, schafft der Geist das neue Herz und gibt er an der auf der Verdammung der Sünde gründenden Freiheit von der Sünde Anteil. Der neue Wandel ist keine verinnerlichte Form des Gesetzesgehorsams, sondern vielmehr das Leben im Geist, der durch die Verdammung der Sünde im Fleisch Christi entbunden worden ist.

Exkurs: Das Verständnis der Sünde

Von Sünde ist im Römerbrief bereits die Rede, bevor der Begriff gebraucht wird,¹⁴⁴ nämlich von 1,18 an bis 3,9. In 3,9 stellt Paulus resümierend fest, er habe soeben bewiesen, dass alle, Juden und Heiden, unter der Sünde sind.¹⁴⁵ Das Sein unter der Sünde ist nach 1,18 ff. daran wahrnehmbar, dass die Menschen abgekehrt von Gott leben, dass sie ihm Anerkennung, Dank, Anbetung und innere Hingabe verweigern, obwohl sich ihnen Gott durch die Schöpfung als Gott erschlossen hat (1,19 f.). Infolge dieser Abkehr von Gott sind sie „dem Nichtigen verfallen in ihren Gedanken, und ihr unverständiges Herz ist verfinstert“ (1,21). Die Nichtigkeit schlägt sich in der Dahingabe ihrer Herzen an die Unreinheit nieder

¹⁴⁴ Weitaus am häufigsten kommt der Begriff ἁμαρτία im Röm vor, nämlich 48 x von insgesamt 173 Stellen im NT (s. ALAND, VKGNT I, 1, 41 f.; II, 16 f.). Von den 48 Belegen im Röm stehen wiederum 42 in Kap. 5-8. Lit.: EWNT I, 157 f. 1136; TRE 32, 386-389.

¹⁴⁵ Röm 3,9: ... πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι. Erstes Vorkommen von ἁμαρτία im Röm; das Verb ἁμαρτάνω gebraucht Paulus erstmals 2,12.

(1,24), ferner in der Dahingabe an schändliche Leidenschaften (1,26) und „in verkehrten Sinn, so dass sie tun, was nicht recht ist“ (1,28).

Worin liegt es begründet, dass alle unter der Sünde sind? Darauf geht Paulus in 5,12-21 ein, indem er Adam und Christus antithetisch gegenüberstellt.¹⁴⁶ Dieser Abschnitt ist grundlegend für das Verständnis der Sünde. Er setzt ein mit:

5,12a Διὰ τοῦτο ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσηλθεν

b καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,

c καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν,

d ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον·

5,12a Deshalb, gleichwie durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist

b und durch die Sünde der Tod

c und so zu allen Menschen der Tod hingelangt ist,

d weil sie alle gesündigt haben –

Διὰ τοῦτο ist nicht „eine Übergangswendung“¹⁴⁷. Mit dieser Wendung wird nicht eine Folgerung aus dem bisher Vorgetragenen gezogen.¹⁴⁸ Vielmehr führt diese Wendung einen neuen Abschnitt ein, „der den Realgrund für das dort (sc. 5,1-11) Gesagte thematisiert“¹⁴⁹. 5,12-21 übergreift aber auch 5,1-11, um in inhaltlichem Rückbezug auf 1,18-3,20 herauszustellen

¹⁴⁶ Vgl. bes. O. HOFIUS, Die Adam-Christus-Antithese und das Gesetz, in: DERS., Paulusstudien II, 62-103.

¹⁴⁷ R. BULTMANN, Adam und Christus nach Römer 5, 1959, in: DERS., Exegetica, 1967, 424-444, 433. So auch H. LIETZMANN, Röm. 61; C. K. BARRETT, A Commentary on the Epistle to the Romans, ²1962 (1991), 110; H. SCHLIER, Röm. 159; u.a.

¹⁴⁸ So U. WILCKENS, Röm. I, 314; E. LOHSE, Röm. 174.

¹⁴⁹ O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 76.

len, wo Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben herkommen.

Mit der Konjunktion ὡςπερ leitet Paulus den antithetischen Vergleich zwischen Adam und Christus ein, den er aber zunächst nicht durchführt. Er bildet ein Anakoluth¹⁵⁰ und erläutert erst einmal sich aufdrängende Gedanken in Zwischenbemerkungen (5,13-17), bevor er auf den Vergleich in 5,18-19 zurückkommt.

Woher kommt die Sünde? Die Sünde ist jedenfalls nicht „durch das Sündigen in die Welt“ gekommen¹⁵¹. Das ist eine geistreiche Tautologie, aber keine Erklärung. Sie steht im Widerspruch zum Text, der eindeutig sagt: „durch (!) *einen* Menschen“. Auffällig ist – im Vergleich mit jüdischen Traditionen – die Formulierung εἰς ἄνθρωπος.¹⁵² Der Eine umfasst die πάντες und repräsentiert sie. Gemeint ist „Adam“ (5,14), der Stammvater der Menschheit (Lk 3,38).¹⁵³ Er ist hier nicht als mythologische oder symbolische Personifikation

¹⁵⁰ Vgl. G. BORNKAMM, Paulinische Anakoluth, in: DERS., Das Ende des Gesetzes, ³1966, 76-92, 80 ff. In den meisten Kommentaren übernommen; vgl. z.B. C. E. B. CRANFIELD, Rom. I, 272; U. WILCKENS, Röm. I, 314, Anm. 1035; W. SCHMITHALS, Röm. 169; E. LOHSE, Röm. 174. Das Anakoluth dürfte Paulus hier bewusst als rhetorisches Stilmittel eingesetzt haben. Vgl. dazu W. SANDERS, Anakoluth, Historisches Wörterbuch der Rhetorik, hg. v. G. UEDING, Bd. 1, 1992, 485-495.

¹⁵¹ R. BULTMANN, aaO. (s. Anm. 148), 432; DERS., Theologie 251. Der Satz Bultmanns wird nicht dadurch richtiger, dass man ihn wiederholt; so z.B. G. BORNKAMM, aaO., 83, Anm. 17; E. LOHSE, Röm. 175.

¹⁵² Vgl. U. WILCKENS, Röm. I, 314.

¹⁵³ Vgl. J. JEREMIAS, Ἀδάμ, ThWNT, Bd. I, 1933, 141-143; B. SCHALLER, Ἀδάμ, EWNT, Bd. I, ²1992, 65-67. Zu „Adam“ im Judentum s. P. SCHÄFER, Adam II, TRE, Bd. 1, 1977, 424-427. Weitere Lit. bei E. LOHSE, Röm. 177, Anm. 19.

on, sondern als individuelle Gestalt aufgefasst,¹⁵⁴ aber als eine solche, welche die Menschheit als Haupt in sich begreift. Durch ihn, den *einen* Menschen – und nicht durch das Sündigen, als hätte es sich gegenüber dem Menschen verselbständigt – ist die Sünde in die Welt gekommen.

Die Sünde¹⁵⁵ ist 5,12a als Macht aufgefasst, unter der alle stehen (3,9), und zwar als Macht, die herrscht (5,21). Das ist sie nicht durch sich selbst geworden, dazu wurde sie durch den „*einen* Menschen“. Durch (διά) den Einen ist sie in den Kosmos „hineingekommen“¹⁵⁶, zu dem sie nicht gehört und der sie aus sich heraus nicht hervorzubringen vermocht hätte. Denn nach alttestamentlich-jüdischem Verständnis ist der Kosmos nicht etwas gegenüber Gott Selbständiges, das aus sich selbst entstanden wäre, sondern Gottes gute Schöpfung. Auch wenn durch εἰς πάντας ἀνθρώπους (5,12c.18) klargestellt wird, dass die „Menschenwelt“ gemeint ist¹⁵⁷, muss man doch die kosmische Dimension im Auge behalten; denn die Sünde, die durch den Einen in die Welt gekommen ist, hat Gottes Schöpfungsabsicht unterlaufen und den Kosmos in Mitleidenschaft gezogen.

Das zeigt sich daran, dass der Tod¹⁵⁸ im Gefolge der Sünde Einzug in die Welt gehalten hat (5,12b). Er

¹⁵⁴ So mit Recht E. KÄSEMANN, Röm. 133.

¹⁵⁵ Röm 5,12a ist ἀμαρτία singularisch gebraucht wie schon in der LXX oder in Qumran (z.B. 1 QH 4, 29 f.).

¹⁵⁶ BAUER-ALAND, Wb 468 f. Außer im Kompositum εἰσέρχομαι steht εἰς zusätzlich vor τὸν κόσμον.

¹⁵⁷ H. W. SCHMIDT, Röm. 97; u.a.

¹⁵⁸ Auffällig ist die Häufung der θάνατος-Belege in Röm 5-8: 21 der 22 Belege im Röm von insgesamt 47 bei Paulus stehen zwischen 5,10 und 8,38. Lit.: ThWNT X, 1100-1103; EWNT II, 319 u. 1363.

gehört so wenig in die Welt hinein wie die Sünde. Der Tod ist wie die Sünde eine Macht, die herrscht (5,14.17). Er stellt alles Leben unter ein Vorzeichen, das die Welt, die ganz anders angelegt war (8,22 f.), *to coelo* verändert. Das hat der „eine Mensch“ verursacht! Doch der Verursacher hat die Folgewirkung seines Handelns aufgrund des Verdammungsurteils Gottes (5,16.18) an sich auszutragen. Der Tod als „Sold“ der Sünde (6,23) trennt ihn von Gott.¹⁵⁹

In 5,12c.d weist Paulus mit καὶ οὕτως in chiastischer Anordnung auf 5,12a.b zurück,¹⁶⁰ um die universalen Unheilsfolgen für alle Menschen zu verdeutlichen, die in dem Hineingekommensein der Sünde in die Welt durch den *einen* Menschen beschlossen liegen. Die Aussageintention von 5,12 ist eindeutig: Durch *einen* Menschen ist die Sünde in die Welt hineingekommen (12a) und durch die Sünde der Tod (12b) *und so* (auf diese Weise)¹⁶¹ ist der Tod zu allen Menschen „hingelangt“¹⁶² (12c), „weil“¹⁶³ sie alle gesündigt haben“ (12d). Paulus hat den Vergleich zwischen Adam und Christus wahrscheinlich deshalb zunächst unterbrochen, weil die uni-

¹⁵⁹ Vgl. P. v. D. OSTEN-SACKEN 165.

¹⁶⁰ Zur chiastischen Struktur von 5,12 s. U. WILCKENS, Röm. I, 315; W. SCHMITHALS, Röm. 174; O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 81, Anm. 123.

¹⁶¹ „Das Adverb οὕτως kann sich nur in modalrückweisendem Sinn („auf diese Weise“) auf das in 12a Gesagte insgesamt beziehen“ (O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 81 f.).

¹⁶² BAUER-ALAND, Wb 391; mit Hinweis auf den parallelen Gebrauch von διέρχομαι bei Josephus, Ant 14, 414.

¹⁶³ Wie in 2. Kor 5,4 und Phil 3,12 ist hier mit ἐφ' ᾧ gemeint: „darum, dass“, „weil“ (BDR, Gr § 235, 3). Zu den verschiedenen Möglichkeiten der Übersetzung vgl. J. A. FITZMYER, Romans I, 1993, 413 ff. Fitzmyer befürwortet – m.E. zu Unrecht – ein konsekutives Verständnis der Stelle.

versale Auswirkung der Sünde des Einen auf alle Menschen zur Aussage gebracht werden sollte, aber infolgedessen der Vergleich „zu lange geworden wäre“¹⁶⁴.

Das Grundproblem der Auslegung von 5,12-21 ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Sünde des *einen* Menschen und den Sünden *aller* Menschen. Die Probe darauf, ob man die Argumentation des Paulus verstanden hat und nachzuvollziehen bereit ist, ist die Interpretation von 5,12d.¹⁶⁵ Viele Exegeten deuten diese Stelle so, Paulus habe in 5,12a den Verhängnis- und in 5,12d den Tatcharakter der Sünde angesprochen, um die überindividuelle Dimension der Sünde mit dem Aspekt der individuellen Verantwortung jedes einzelnen Menschen für die Sünde im Einklang zu halten.¹⁶⁶ Aber „die Ambivalenz zwischen Verhängnis und Einzelschuld“¹⁶⁷ ist nicht Gegenstand von 5,12-21, sondern sie ist von den Exegeten in den Text hineingelesen worden. Paulus geht selbstverständlich von der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für die Sünde und den Tod aus. Aber diesen Aspekt behandelt er nicht in 5,12-21, ihn setzt er vielmehr voraus, da er ihn zuvor dargelegt hat: Niemand hat eine Entschuldigung für seine Gottlosigkeit (1,21; 2,1); alle sind abgewichen und ver-

¹⁶⁴ D. ZELLER, Der Brief an die Römer, 1985, 116.

¹⁶⁵ So mit Recht O. KUSS, Der Römerbrief I, ²1963, 228.

¹⁶⁶ Vgl. z.B. R. BULTMANN, *θάνατος*, ThWNT, Bd. III, 1938, 7-21, bes. 15 f. mit Anm. 69; DERS., Theologie 251; DERS., aaO. (s. Anm. 148), 433 f.; G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 151), 84 u. 89; E. BRANDENBURGER, Adam und Christus, 1962, 175 ff.; E. JÜNGEL, Das Gesetz zwischen Adam und Christus, 1963, in: DERS., Unterwegs zur Sache, ³2000, 145-172, 154 f.; H. SCHLIER, Röm. 162 f.; O. MICHEL, Röm. 186 f.; P. STUHLMACHER, Röm. 80; E. LOHSE, Röm. 175 f.

¹⁶⁷ O. MICHEL, Röm. 187, Anm. 4; mit Bezug auf E. KÄSEMANN, Röm. 138. 140.

dorben (3,12); alle Welt ist vor Gott schuldig (3,19); sie sind allesamt Sünder und ermangeln der Herrlichkeit, die ihnen Gott zgedacht hatte (3,23). Die Argumentation in 1,18-3,20.23 bildet die Grundlage von 5,12-21. In diesem Textabschnitt wiederholt der Apostel nicht, was er zuvor ausgeführt hat. Er stellt vielmehr den letzten geschichtlichen Grund für die Sünden- und Todesverfallenheit der ganzen Menschheit heraus.¹⁶⁸ Das geschieht durch den antithetischen Vergleich des Einen, der die Sünde in die Welt gebracht hat, mit dem Einen, der durch seine Heilstat die Rechtfertigung gebracht hat, die zum Leben führt. Alle Verse werden durch diese Gegenüberstellung strukturiert und inhaltlich bestimmt.¹⁶⁹ Das gilt auch und vor allem für den grundlegenden Vers 12: in 12d, chiastisch auf 12a bezogen, ist das Stichwort „Sünde“ wieder aufgenommen, aber an die Stelle des Substantivs ist eine Verbform eingesetzt, durch die nicht die Verantwortlichkeit jedes

¹⁶⁸ Mit O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 76.

¹⁶⁹ Von den 20 εἴς-Belegen im Röm finden sich 12 in 5,12-19. Diese geradezu stereotype Wiederkehr desselben Strukturelements findet sich bei Paulus sonst nirgendwo.

Menschen für die Sünde,¹⁷⁰ sondern vielmehr der Tatcharakter im Sinne einer wirklichen Handlung der Sünde des *einen* Menschen, in die *alle* eingeschlossen sind, unterstrichen wird.

Den Hintergrund für das Verständnis der Sünde als einer wirklichen Handlung des *einen* Menschen, in die alle Menschen eingeschlossen sind, bildet 1. Mose 3.¹⁷¹ Denn mit *παράπτωμα* *Sünde, Verfehlung* (Röm 5,15.17.18)¹⁷² ist die konkrete Tat des „Ungehorsams“ (*παρακοή*; 5,19) gemeint, wie sie 1. Mose 3 geschildert wird. In der unverfänglich erscheinenden Rückfrage

¹⁷⁰ Die von R. BULTMANN 1938 initiierte Fehlinterpretation beruht auf der Voraussetzung, dass Paulus in Röm 5,12-21 „den gnostischen Anthropos-Mythos übernimmt“ (ThWNT III, 15, 5 f.). Diese Voraussetzung ist „unbegründet und unbegründbar“ (O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 76, Anm. 95). Sie hat BULTMANN zu der Konstruktion verleitet, Paulus habe „die spekulative Betrachtung abgelenkt, indem die Sünde durchaus als verantwortliche Tat ... aufgefasst ist“ (ThWNT III, 15, 10 f.). Diesen Gedanken hat vor allem G. BORNKAMM aufgenommen und davon gesprochen, dass die mythische Geschichtskonzeption bei Paulus eine „eigentümliche Brechung“ (aaO. (s. Anm. 151), 84) erfahre durch „das Verständnis der Sünde als verantwortliche Tat“ (89) nach Röm 5,12d. Doch das steht alles nicht da! Es ist keine Textauslegung (mit HOFIUS, bes. 83). Die Ausleger arbeiten sich vielmehr mit Problemen ab, die sie in den Text eingetragen haben.

¹⁷¹ Der Bezug von Röm 5 auf 1. Mose 3 wird mit Recht in den Kommentaren hervorgehoben; vgl. z.B. E. KÄSEMANN, Röm. 133; U. WILCKENS, Röm I, 310 f.; P. STUHLMACHER, Röm. 80.

¹⁷² Von den 19 Belegen im NT finden sich 11 bei Paulus und davon 6 Röm 5,15-20; vgl. M. WOLTER, *παράπτωμα*, EWNT, Bd. III, ²1992, 77-79.

„Sollte Gott gesagt haben?“¹⁷³ liegt die höchste aller Versuchungen beschlossen. Wird dadurch doch der gute Wille Gottes und die Beziehung zum Menschen, die er durch sein Gebot (2,16 f.) geordnet hat, in Zweifel gezogen. Adam und Eva erlagen der Versuchung, über Gott und sein Wort ohne Gott und sein Wort zu urteilen,¹⁷⁴ und wandten sich von Gott ab, indem sie das Gebot übertraten (3,6). Die Übertretung des Gebotes Gottes durch den Vollzug des Ungehorsams in der Tat ist die Abwendung von Gott aufgrund der Missachtung seines Wortes im Unglauben. Diese Abwendung von Gott (*aversio a Deo*) ist die Sünde als solche. Sie besteht in der mutwilligen Zerstörung der Relation zu Gott durch die Preisgabe seines Wortes im Unglauben.

Nicht Insuffizienz, biologische oder moralische, sondern die Weigerung, auf den zu hören, dem der Mensch gehört, weil er ihn erschaffen hat; die in nichts begründete Verweigerung des Vertrauens und der Liebe durch den Unglauben, der in der Tat des Ungehorsams manifest geworden ist: das ist die Sünde, die durch den

¹⁷³ 1. Mose 3,1: אָף פִּי־אָמַר אֱלֹהִים. Zur Übersetzung und zum Verständnis vgl. G. v. RAD, Das erste Buch Mose. Genesis, ⁹1972, 60 ff.; C. WESTERMANN, Genesis, Bd. I, 1, ²1976, 250. 322 ff. Zum Stand der Forschung vgl. P. A. BIRD, Genesis 3 in der gegenwärtigen Forschung, JBTh 9 (1994), 3-24.

¹⁷⁴ Nach M. Luther, Vorlesung über 1. Mose 3,1, 1535, WA 42, 116, 18 f.: „Est autem haec omnis tentationis origo et caput, cum de verbo et Deo ratio per se iudicare conatur sine verbo.“

einen Menschen in die Welt hineingekommen ist;¹⁷⁵ das ist die Ursache des Übels und des Unheils, das in der Verfallenheit an den Tod sichtbar wird. Mit der Tat des Ungehorsams – so unspektakulär sie geschildert wird, wiegt sie doch unendlich schwer, weil durch sie die Beziehung zu Gott zerbricht – sind Adam und Eva aus dem Vertrauensverhältnis zu Gott herausgetreten¹⁷⁶ und in ein Verhältnis der Feindschaft gegen Gott eingetreten (Röm 8,7).¹⁷⁷ Damit hat der Mensch seine Bestimmung irreparabel verfehlt; die Absicht, die Gott mit der Schöpfung hatte, ist dadurch durchkreuzt worden.

Der Abfall von Gott *ist* geschehen; hinter ihn lässt sich nicht wieder zurückgehen, sondern durch ihn

¹⁷⁵ Röm 5,12 ff. gibt im Horizont von 1. Mose 3 keinen Anlass zu Übertreibungen: Sünde sei „Raub an Gott“ (K. BARTH, Der Römerbrief, ²1922, 145); ein „Vergehen gegen die Gottheit Gottes“ (E. KÄSEMANN, Röm. 141) oder die „Negation des Schöpfers“ (U. WILCKENS, Röm. I, 315). Diese Interpretationen sind nicht falsch, wirken aber angesichts der Schlichtheit der biblischen Sprache so, als wollten die Interpreten dramaturgische Effekte erzielen. Die Sünde des Einen ist *παρακοή* *Ungehorsam* (Röm 5,19): das ganz und gar unfassliche Überhören dessen, was Gott, der Schöpfer und Eigner des Menschen, gesagt hat. Dieser Ungehorsam ist Ausdruck der Verachtung Gottes, zunächst im Herzen, sodann mit der Tat.

¹⁷⁶ Im Unterschied zu 1. Mose 3,6 ff. nennt Paulus Röm 5,12 ff. nicht Eva, sondern nur Adam. Aber: „Sie fallen zusammen als Einer“ (D. BONHOEFFER, Schöpfung und Fall, 1933, in: DERS., Werke, hg. v. E. BETHGE u.a., Bd. 3, 1989, 111). – ApkMos 32 bekennt Eva, die Sünde sei durch sie in die Schöpfung gekommen. Zu jüdischen Texten im Umfeld von Gen 3 und Röm 5 vgl. A. J. M. WEDDERBURN, The Theological Structure of Romans V V. 12, NTS 19 (1972/73), 332-354; D. ZELLER, Röm. 115 f.; E. LOHSE, Röm. 175 f.

¹⁷⁷ Den Aspekt der Feindschaft hat W. GRUNDMANN, ἀμαρτάνω, ThWNT, Bd. I, 1933, 305-320, 312 mit Recht hervorgehoben.

sind alle Menschen unausweichlich bestimmt. Die Gemeinschaft mit Gott ist unwiederbringlich verloren; sie ist durch den sündigen Menschen nicht wieder herstellbar. Das ergibt sich eindeutig aus 1. Mose 3, besonders aus 3,23-24, und aus dem Duktus der Aussage von Röm 5,12-21, vor allem aus 5,16 und 5,19. Die Sünde Adams, der Unglaube und die Missachtung Gottes, die sich in ihm niederschlägt, bestimmt das Verhältnis aller Menschen zu Gott. Sie existieren nicht aus dem Bezogensein auf Gott, sondern vielmehr im Geschiedensein von Gott. Durch den Abfall von Gott ist die Seinsstruktur des Menschen verkehrt worden: statt auf Gott bezogen lebt er in Selbstbezogenheit und ist er so sehr in sich selbst verkrümmt, dass er in allem, auch und gerade in der Religion, sich selbst sucht.¹⁷⁸

Wurzelt die Sünde im Sein des Menschen und nicht in seinen Taten, manifestiert sich in den Taten doch nur, wer und was der Mensch ist, dann wirkt sich in dem Sündigen eines jeden Menschen das Abgekehrtsein von Gott aus, das durch die Sünde des Einen in die Welt gekommen ist. Das ist die Meinung des Paulus in Röm 5,12-21, dargelegt im Horizont von 1. Mose 3. Dass „alle gesündigt haben“ (Röm 5,12d), steht sprachlich und ohne Zweifel auch sachlich im Konnex mit der Aussage, dass „durch *einen* Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist“ (5,12a). Die Sünden *aller* Menschen folgen nicht nur auf, sondern vielmehr *aus* der Sünde des *einen* Menschen. Diese Zusammengehörigkeit des Einen mit Allen bestimmt die Argumentation des Paulus in den folgenden Versen, und zwar auf der Adam- wie auf der Christus-Seite. Als Beleg sei hier lediglich noch 5,19a angeführt: „durch den

¹⁷⁸ Nach M. Luther, WA 56, 356, 5 f. (s.o. Anm. 120).

Ungehorsam des *einen* Menschen sind die Vielen zu Sündern geworden“.¹⁷⁹ Um die Komplexität des Sachverhalts zu verdeutlichen, sei durch erläuternde Wiederholung unterstrichen: Alle haben gesündigt (5,12d), nicht scheinbar, sondern wirklich; alle sind zu Sündern geworden (5,19a), also für die Sünden selbst verantwortlich. Und doch hätten nicht alle gesündigt, wenn die Sünde nicht durch den Einen in die Welt gekommen wäre. Außerdem: Alle ziehen sich den Tod durch ihre Sünde zu – und doch zögen sie sich den Tod nicht durch ihre Sünde zu, wenn der Tod nicht durch die Sünde des Einen auf den Plan getreten und zu allen Menschen hingelangt wäre (5,12b.c). Also: Der Unglaube des Einen wirkt sich im Unglauben aller Menschen aus. Dieser folgt aus jenem. Aber das geschieht keineswegs automatisch im Sinne des Ursache-Wirkung-Schemas. Vielmehr kommt der Unglaube als die eigentliche Sünde immer aus dem Grund des menschlichen Herzens. Immer bin ICH es, der nicht glaubt oder der glaubt.

Wie das zu verstehen ist, kann man sich durch Ps 51,7 deutlich machen:

*Siehe, in Schuld bin ich geboren,
in Sünden hat mich meine Mutter empfangen.*

Der Beter bekennt nicht die Schuld eines anderen, sondern seine eigene. Er hat den Mut, „ich“ zu sagen: ׀׀׀׀׀ im Zustand der Verkehrtheit, Schuld, Sünde¹⁸⁰ bin *ich*

¹⁷⁹ Zu κατεστάθησαν Aor. Pass. καθίστημι s. BAUER-ALAND, Wb 792. Die „Vielen“ ist semitischer Sprachgebrauch: οἱ πολλοί = πάντες.

¹⁸⁰ Vgl. R. KNIERIM, THAT, Bd. II, ²1979, 243-249, bes. 247 f.; DERS., Sünde II, TRE, Bd. 32, 2001, 365-372, bes. 366 f.; K. KOCH, ThWAT, Bd. V, 1986, 1160 ff.

geboren worden (7a); אָטוּרָה: in Sünde,¹⁸¹ in ihrem macht- und Herrschaftsbereich, hat mich meine Mutter empfangen (7b). Die eigentliche, abgründige Not des Beters besteht darin, dass er von Gott abgefallen ist und losgelöst von Gott existiert.¹⁸² „Der Beter will sagen: der Urgrund, der Wurzelgrund meiner Existenz ist durchwirkt von Verderbnis.“¹⁸³ Niemand kann diese Verderbnis beheben, die darin gründet, dass das Leben von Geburt an unter der Macht der Sünde steht und im Zustand der Verkehrtheit geführt wird, es sei denn Gott, an den sich der Beter wendet (51,3 ff.) und vor dem er bekennt: „An dir allein habe ich gesündigt“ (51,6a).

In Ps 51 kommt der Doppelaspekt der Sünde klar zum Vorschein. Einerseits: Die Sünde ist eine Macht, die über den Menschen von seiner Geburt an herrscht; denn sie war vor ihm da und ist unabhängig von ihm auf dem Plan. Andererseits: ICH bin es, der ihr Einlass gewährt und durch den sie aktiv wird. Nicht der Stammvater, nicht meine Mutter – ich habe zu verantworten, dass Gottes Majestätsrecht durch die Sünde frevlerisch angefasst wird. Das geschieht durch den Übergang von dem passiven Sündersein zum aktiven Vollzug der Sünde in Gedanken, Worten und Werken. Die Bindung an den Wortlaut von Ps 51,7 versperrt den bequemen Ausweg, die Schuld der Sünde auf ein tragisches Schicksal, auf etwas Überpersönliches oder auf das familiäre und gesellschaftliche Umfeld abzuwälzen. Der Beter erkennt zwar, dass die Sünde einen Vorsprung vor ihrer bewuss-

¹⁸¹ אָטוּרָה ist der „häufigste Ausdruck für Sünde“ (L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, ⁴1966, 158).

¹⁸² Ps 51,3b פָּשַׁע Frevel, Abtrünnigkeit, Sünde (s. HALAT, Bd. II, ³1995, 922 f.), Abwendung, Abfall von Gott und Auflehnung gegen seinen Willen (vgl. L. KÖHLER, aaO., 159 f.).

¹⁸³ H.-J. KRAUS, *Psalmen I*, ³1978, 544 (zu Ps 51,7).

ten Wahrnehmung hat, aber er bekennt sie nicht als eine fremde, sondern als seine eigene Sünde. Die Sünde ist die durch den *einen* Menschen in die Welt hineingekommene, gemeinsame Sünde aller, unter die er mit seiner Geburt eintritt. Sie wird seine eigene jedoch nicht durch den Vorgang der Geburt, sondern dadurch, dass er ihr aus dem Zentrum seiner Person mit seinem Ich zustimmt und sie sich durch seinen Willen zu eigen macht.¹⁸⁴ Mit dem Eintritt in das Menschengeschlecht übernimmt jeder Mensch im Zentrum seiner Person durch innere Zustimmung und willentlich die Grundausrichtung des Menschengeschlechts, auf die dieses durch den Abfall von Gott festgelegt ist. Das geschieht keineswegs aus Zwang, wäre der Mensch dann doch gegenüber dieser von der Sünde bestimmten Grundausrichtung in seinem Inneren frei, sondern vielmehr aus dem Grunde des menschlichen Herzens. Die Verkehrung der Grundausrichtung des Menschseins durch die Sünde Adams, die Hauptsünde, die in der inneren Abwendung von Gott im Unglauben besteht, aktualisiert sich in Sünden aller Menschen in Gedanken, Worten und Werken. Diese geschehen zwar notwendigerweise, aber durchaus nicht gezwungenermaßen.¹⁸⁵ Sie erfolgen vielmehr als personhafte und willentlich vollzogene Taten des Menschen.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Nach M. Luther, Corollarium zu Röm 4,7, 1515/16, WA 56, 287, 10 f.: „... peccatum etiam meum est i.e. mea voluntate approbatum et per consensum acceptum.“ Bei der Auslegung von Röm 4,7 hat Luther ausdrücklich auf Ps 51,3-7 Bezug genommen.

¹⁸⁵ Unterscheidung nach M. Luther, WA 56, 385, 32 – 386, 5: „necessario“ = mit Notwendigkeit; „coacte“ = unter Zwang.

¹⁸⁶ AaO., 386, 3 f.: „voluntarie velle in peccato esse“ = willentlich in Sünde sein wollen. S.a. WA 18, 670, 10 f.; WA 39 I, 378, 17 f.

Erkenntnisleitend für dieses Verständnis der Sünde ist die Christus-Seite des Vergleichs in Röm 5,12-21 und die Einsicht in die Übermacht und Überlegenheit der Gnade Gottes über die Sünde (5,20 f.). Wäre Adam lediglich ein exemplarischer Sünder und wäre seine Sünde auf die einmalige Tathandlung beschränkt geblieben,¹⁸⁷ dann wäre auch Christus lediglich ein exemplarischer Gerechter, dessen „Rechtat“¹⁸⁸ nur ihm selbst vor Gott zugute kommen könnte. Aber die stellvertretende Übernahme der Schuld für die Sünden aller Menschen durch Christus besitzt universale Geltung und Tragweite. Aus der „für alle Menschen“ (5,18b) geschehenen „Rechtat“ Christi kommt die „Rechtfertigung“¹⁸⁹, die zum „Leben“¹⁹⁰ führt.

Für Martin Luther bildete die Lehre von der Sünde den Gegenpol zu dem Hauptartikel von Christus

¹⁸⁷ Vgl. syrBar 54, 19, wonach Adam einzig für sich allein die Verantwortung für den Tod zu tragen hat; „wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden“ (Zitat nach Bill III, 227). Es ist zutreffend, dass sich Paulus daran orientiert und nur über das Gesetz anders gedacht habe (gegen P. STUHLMACHER, Röm. 79). Für Paulus trifft vielmehr zu, dass jeder Mensch „durch Adams Geschichte bereits unausweichlich festgelegt (ist)“ (O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147), 82 mit Anm. 127).

¹⁸⁸ Die „Rechtat“ Christi (δικαίωμα; 5,18) ist die Heilstat, die auf seinem Gehorsam (ὕπακοή; 5,19) beruht, der zum Tod am Kreuz geführt hat.

¹⁸⁹ Röm 5,18: δικαίωσις (außerdem nur noch 4,25). Gemeint ist der „Akt der Rechtfertigung durch freisprechendes göttliches Urteil“ (G. SCHRENK, δικαίωμα, ThWNT, Bd. II, 1935, 228).

¹⁹⁰ Die attributive Näherbestimmung von δικαίωσις durch ζωή in 5,18 bringt zum Ausdruck, dass das im Wort des Evangeliums laut werdende Urteil der Rechtfertigung effizient ist und „das Leben im Vollsinn mit sich bringt, und zwar als ewige Folgewirkung und als zielmäßiges Endresultat“ (G. SCHRENK, ebd.).

und der Rechtfertigung.¹⁹¹ Als biblischer Hauptbeleg diente Röm 5,12; diesem zu- und nachgeordnet waren weitere einschlägige Stellen, vor allem 1. Mose 3 und Ps 51,7. Als reformatorisch kann allein *die* Lehre von der Sünde gelten, in der die Notwendigkeit der Rechtfertigung aufgrund des Sühnetodes Jesu Christi am Kreuz deutlich hervortritt. Das ergab sich für den Reformator aus der Bindung an den Wortlaut der Bibelstellen, die er im Horizont der Gegenüberstellung von Adam und Christus auslegte. Der sachliche Grund für das korrelative Aufeinanderbezogensein von Sünde, Christus und Rechtfertigung ist darin zu sehen, dass Jesus Christus am Kreuz zur Sühne starb, weil alle Menschen der Sünde, und zwar nicht einer Tatsünde, die vermeidbar gewesen wäre, sondern der Hauptsünde, des *peccatum originale*, von dem sich kein Mensch selbst zu befreien vermag, schuldig und dem Tod verfallen sind. Diese Lehre von der Sünde, die nicht auf phänomenologischer Betrachtung, sondern auf Gottes Gesetz, besonders dem ersten Gebot, und den Verheißungen Gottes beruht,¹⁹² also auf Gesetz und Evangelium, sei – so Martin Luther – „eine von den hervorragenden Lehren, von denen die menschliche Vernunft nichts weiß“¹⁹³. Niemand sonst habe diese Lehre; sie sei genuin christlich und in der Kirche aufs höchste nötig.¹⁹⁴ Sie sei die allerschwerste Lehre in der ganzen Heiligen

¹⁹¹ Vgl. M. Luther, Die Schmalkaldischen Artikel III, 1, 1536/37, WA 50, 221, 1 – 223, 27 und dazu W. FÜHRER, Die Schmalkaldischen Artikel, 2009, 180-236.

¹⁹² Vgl. M. Luther, Enarratio Psalmi LI., 1532 (1538), WA 40 II, 383, 35 f. u. 384, 24 (zu Ps 51,7).

¹⁹³ AaO., 383, 34 f. Übersetzt aus dem Lateinischen.

¹⁹⁴ AaO., 384, 30 f.

Schrift und Theologie; ohne sie sei es unmöglich, die Schrift richtig zu verstehen.¹⁹⁵

Wendet man den von den Reformatoren¹⁹⁶ gesetzten Maßstab auf die heutige Exegese von Röm 5,12-21 an, wird man ihr nicht bescheinigen können, dass sie dem Adam-Christus-Vergleich des Paulus theologisch gerecht geworden wäre.¹⁹⁷ Ohne genauere Kenntnis Augustins wird dessen tiefschürfende Lehre von der Sünde leichtfertig abgewiesen.¹⁹⁸ Die heutige Exegese von Röm 5,12-21 gründet sich auf einen biblizistischen Ansatz, der es von vornherein ausschließt, dass die *res scripturae*, nämlich Gott, die Relation Gott-Mensch, begrifflich und inhaltlich auf den Punkt gebracht wird. Dagegen stellt die Lehre vom *peccatum originale* assertorisch heraus, was im Blick auf den Menschen in sei-

¹⁹⁵ AaO., 385, 27-29: „... totius Scripturae seu Theologiae difficilima doctrina est, sine qua impossibile est Scripturam recte intelligi.“

¹⁹⁶ Die Pionierarbeit hat M. Luther 1515/16 in der Vorlesung über den Röm geleistet (WA 56, 309 ff.). Beeindruckend sind aber auch die ausgewogenen Auslegungen von P. Melancthon, Römerbrief-Kommentar 1532, hg. v. R. SCHÄFER, in: Melancthons Werke in Auswahl, hg. v. R. STUPPERICH, Bd. V, 1965, 169 ff. und J. Calvin, Der Brief an die Römer, 1540 ff., in: Calvin-Studienausgabe, hg. v. E. BUSCH u.a., Bd. 5.1, 2005, 276 ff.

¹⁹⁷ Dieses Urteil bezieht sich auf die neueren Kommentare zum Röm. Davon auszunehmen ist ausdrücklich die Studie von O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 147).

¹⁹⁸ Vgl. z.B. U. WILCKENS, Röm. I, 316; P. STUHLMACHER, Röm. 80; E. LOHSE, Röm. 175. Eine wirkliche Kenntnis Augustins wird nicht nachgewiesen und eine theologische Auseinandersetzung findet nicht statt; stattdessen werden apodiktische Urteile abgegeben. Augustins Interpretation beruht nicht nur auf der – falschen – Wiedergabe von Röm 5,12d mit *in quo* in altlateinischen Übersetzungen (gegen WILCKENS, ebd.; u.a.), sondern auf dem Gesamtduktus von Röm 5,12-21. Auch Pelagius, sein theologischer Kontrahent, hat ja „in quo“ gelesen.

nem Verhältnis zu Gott „Sache“ ist. Zwar steht der Begriff nicht in der Heiligen Schrift,¹⁹⁹ so wenig wie die Trinitätslehre, aber er fasst zusammen, was in ihr steht und was über den Menschen theologisch zu sagen ist. Der Begriff *peccatum originale* ist ein genuin theologischer Begriff. Er leistet, was philosophische, psychologische und naturwissenschaftliche Kategorien nicht leisten können; denn er stellt den Ursprung und das Wesen der Sünde heraus, das in der Relation des Menschen zu Gott gründet, wie sie in der Schrift bezeugt wird. Dagegen scheinen sich die heutigen Kommentatoren von Röm 5,12-21, aber etwa auch von 1. Mose 3,²⁰⁰ damit abgefunden zu haben, dass man die *res scripturae* nicht exakt bestimmen und entfalten kann. Jedenfalls ist es ihnen nicht gelungen, das Verfallensein des Menschen an die Sünde überzeugend zu interpretieren.²⁰¹ Was Luther den scholastischen Theologen vorgehalten hat, nämlich die Sünde und die Erkenntnis der Sünde weitgehend auf die Tatsünden eingeschränkt zu haben,²⁰² das wird man auch der heutigen Exegese vorhalten müssen. Das heißt: sie ist dem, was Röm 5,12-21, 1. Mose 3

¹⁹⁹ O. MICHEL, Röm. 186 ist sich nicht zu schade, darauf ausdrücklich hinzuweisen. Als wenn das ein theologisches Argument wäre!

²⁰⁰ Vgl. z.B. C. WESTERMANN, Genesis I, ²1976, 255 ff., bes. 375 f. Westermanns Deutung der Sünde ist theologisch erschreckend dürftig.

²⁰¹ Formulierungen wie „Schicksalsschwere der Sünde“ (O. MICHEL, Röm. 186) oder „tödliches Verhängnis“ (P. STUHLMACHER, Röm. 80) sind kaum mehr als theologische Surrogate. Die antike griechische Tragödie hat davon ergreifend reden können; das Neue Testament redet dagegen nicht von „Schicksalsschwere“ und „Verhängnis“.

²⁰² Vgl. M. Luther, Röm., 1515/16, WA 56, 276, 6-9 u.ö.

und Ps 51 geschrieben steht, theologisch nicht voll gerecht geworden.

Exkurs: Der Vorstellungshintergrund von „um der Sünde willen“

Die Wendung *καὶ περὶ ἁμαρτίας* (Röm 8,3c) ist in einigen späteren Handschriften ausgelassen worden.²⁰³ Wahrscheinlich deshalb, weil sie schwer zu verstehen war. Diese Verstehensschwierigkeiten bestehen bis heute. Beschränkt man sich auf die wörtliche Übersetzung „(und) um der Sünde willen“, stellt sich unweigerlich die Frage, ob die Wendung den Satz in 8,3 nicht „ein wenig überladen erscheinen lässt“²⁰⁴. Aber die äußere Bezeugung spricht eindeutig dafür, dass sie zum ursprünglichen Textbestand gehört. Einen „weiterführenden Sinn hat die Wendung“²⁰⁵, wenn man sich vergegenwärtigt, dass *περὶ ἁμαρτίας* kultischem Sprachgebrauch entspricht. In 3. Mose 4,3.14; 5,6 f. LXX und in vielen anderen Belegen²⁰⁶ ist sie Terminus technicus für „Sündopfer“.

Wo das Verhältnis zwischen Israel und JHWH gestört war und ein Israelit sein Leben durch seine Sünde verwirkt hatte, dort wurde die Sühne für die Sünde

²⁰³ So z.B. Minuskel 1912. Der Ausfall kann durch Homoioteleuton bedingt sein. Das Kollationsresultat für die Minuskel entspricht der Kategorie III (nach K. u. B. ALAND, *Der Text des Neuen Testaments*, 1982, 158). Man hat sich vor Augen zu führen, dass die neutestamentlichen Minuskeln erst im 9. Jh. einsetzen (aaO., 137 ff.).

²⁰⁴ E. LOHSE, Röm. 231.

²⁰⁵ So E. KÄSEMANN, Röm. 208.

²⁰⁶ In 3. Mose 4-5 (s.a. 4. Mose 8,8; Ps 39,7 LXX) begegnet die Wurzel *שׁוּׁׁ* 55mal (vgl. R. RENDTORFF, *Leviticus*, BK III, 2, 1990, 147 f.). Zur Geschichte und Bedeutung des Begriffs s. K. KOCH, *שׁוּׁׁ*, ThWAT, Bd. II, 1977, 857-870.

durch ein Opfer²⁰⁷ zum allerdringendsten Desiderat. Zum Bestehenkönnen in dieser Grenzsituation ermöglichte Gott nach der priesterschriftlichen Theologie die Sühne.²⁰⁸ Zu ihrem Vollzug hatte er den Sühnekult eingesetzt: Israel war durch den Kult ein ständiger „Lebensverkehr“²⁰⁹ mit Gott eröffnet worden; der Kult diente als „Ort des Lebens vor Gott“²¹⁰. Die Sühne geschah „durch die Lebenshingabe des in der Handauflegung mit dem Opferherrn identifizierten Opfertieres“²¹¹. Die befreiende Wirkung des Sühnegeschehens bestand darin, dass JHWH „die zerstörende Unheilswirkung einer Tat aufhob“²¹². Die Unterbrechung des Sündenheil-Zusammenhangs geschah „in der Regel auf die Weise, dass die Unheilswirkung des Bösen auf ein Tier abgeleitet wurde, das stellvertretend für den Menschen (oder den Kultgegenstand) starb. Sühne also war kein Straftat, sondern ein Heilsgeschehen.“²¹³ Das Subjekt des Heilsgeschehens der Sühne war Gott. Im Unterschied zum Sündenbockritus (3. Mose 16,10.21 f.) darf

²⁰⁷ Nach seiner Bedeutung und Funktion könnte man das „Sündopfer“ auch als „Sühnopfer“ bezeichnen (vgl. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 1963, 98; R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 2001, 110).

²⁰⁸ Vgl. H. GESE, *Die Sühne*, in: DERS., *Zur biblischen Theologie*, 1989, 85-106; R. RENDTORFF, *Lev. 137 ff.*; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie in der Priesterschrift*, (1982) 2000; A. SCHENKER (Hg.), *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament*, 1992; DERS., *Sühne II*, TRE, Bd. 32, 2001, 335-338 (Lit.).

²⁰⁹ G. v. RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, 1969, 273.

²¹⁰ R. RENDTORFF, aaO. (s. Anm. 208), 89 ff.

²¹¹ H. GESE, aaO. (s. Anm. 209), 97.

²¹² G. v. RAD, aaO. (s. Anm. 210), 284.

²¹³ G. v. RAD, ebd.

man sich den Sühnevorgang im kultischen Sühneritual nicht als Sündenübertragung auf das Opfertier im Sinne einer Objektbladung vorstellen.²¹⁴ Das Proprium der kultischen Stellvertretung bestand nicht in der Übertragung der *materia peccans* auf den rituellen Unheilsträger, sondern vielmehr in der im Tod des Opfertieres sich symbolisch vollziehenden Lebenshingabe des Sünders, der sich durch die Handaufstimmung mit dem zu opfernden Tier identifizierte (3. Mose 4,4.24.29.33).²¹⁵ In der kultischen Sühne geschah „in der Lebenshingabe des Opfertieres eine den Opferer einschließende Stellvertretung“²¹⁶. Sie war also nicht „nur ein negativer Vorgang einfacher Sündenbeseitigung“, sondern „ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“²¹⁷.

Ein konstitutiver Bestandteil der Sühnehandlung war der Blutritus.²¹⁸ Am großen Versöhnungstag (Jom Kippur) wurde vom Hohenpriester Sündopferblut an die קַפָּרֶת gesprengt (3. Mose 16,14 f.).²¹⁹ Die *kapporaet* war der „Zentralpunkt des Heiligtums“, der „Ort der Offenbarungstheophanie“²²⁰. Sie diente „als Grenzmarkierung zum Transzendenzbereich und deshalb als Ort der Kondeszendenz Gottes“²²¹. Nicht überall und nirgends begegnete Gott seinem Volk, sondern Israel hatte

²¹⁴ Zu den konstitutiven Elementen des kultischen Sühnegeschehens vgl. B. JANOWSKI, aaO. (s. Anm. 209), 198 ff.

²¹⁵ Vgl. B. JANOWSKI, aaO., 218-221 u. 430 f.

²¹⁶ H. GESE, aaO. (s. Anm. 209), 97.

²¹⁷ H. GESE, aaO., 104.

²¹⁸ Zum „kleinen“ Blutritus (3. Mose 4,25 u.a.) s. R. RENDTORFF, Lev., BK III, 3, 1992, 185 ff.; E. S. GERSTENBERGER, Das 3. Buch Mose, 1993, 49 ff.

²¹⁹ Vgl. z.St. B. JANOWSKI, aaO. (s. Anm. 209), 234 f. 271 ff.

²²⁰ H. GESE, aaO. (s. Anm. 209), 103.

²²¹ B. JANOWSKI, aaO., 347.

die Zusage: „Dort will ich dir begegnen und mit dir reden, von der *kapporaet* (Luther: von dem Gnadenstuhl / Gnadenthron) aus ...“ (2. Mose 25,22; s.a. 4. Mose 7,89). An der von Gott gewiesenen Stätte der Begegnung vollzog der Hohepriester den Sühneritus am großen Versöhnungstag, um Sühne zu schaffen für das Heiligtum (3. Mose 16,16), für sich und sein Haus und die ganze Gemeinde Israel (16,17). Die Hingabe des Blutes war die symbolische Darstellung und zugleich der als real aufgefasste Vollzug der Hingabe des Lebens des schuldigen Volkes beziehungsweise des schuldigen Menschen an den im Heiligtum begegnenden Gott. Das hingeebene „Blut ist die Entsühnung, weil das Leben in ihm ist“ (17,11). Mit dieser Hingabe wurde Israel von der Schuld der Sünde freigesprochen²²² und empfing die Vergebung als den wieder offenen Zugang zu Gott.

Der kultische Terminus *kapporaet* findet sich in griechischer Übersetzung in dem für das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und der Rechtfertigung durch den Glauben zentralen Textabschnitt Röm 3,21-31, nämlich 3,25a:²²³

²²² Mit der sogenannten deklaratorischen Formel sprach der Priester die Vergebung bzw. Entsündigung als von Gott gewirkt zu (vgl. G. v. RAD, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, in: DERS., Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1961 (41971), 130-135, bes. 131 f.).

²²³ Grundlegend zum Verständnis ist P. STUHLMACHER, Zur neueren Exegese von Röm 3,24-26, in: DERS., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, 1981, 117-135. Eine Gegenposition vertritt z.B. E. LOHSE, Röm. 128-139. Zur Erschließung der umfangreichen Lit. vgl. U. WILCKENS, Röm. I, 190 f. u. 233 f.; W. KRAUS, Der Jom Kippur, der Tod Jesu und die „Biblische Theologie“, JBTh 6 (1991), 155-172, 155 f., Anm. 1; J. ROLOFF, ἵλαστήριον, EWNT, Bd. II, 455-457 u. 1366; O. HOFIUS, Sühne IV, TRE, Bd. 32, 2001, 342-347, 346 f.; E. LOHSE, Röm. 128 f. u. 134 f.; C. A. EBERHART, Kultmetaphorik und Christologie, 2013, 160 ff.

ὄν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον ... ἐν τῷ αὐτοῦ
αἵματι ...

*Den hat Gott hingestellt als Sühneort ... in sei-
nem Blut ...*

Das Relativpronomen „den“ schließt an „in Christus Jesus“ (3,24) an.²²⁴ Durch den relativischen Anschluss hat Paulus – wie in Phil 2,6 oder in Röm 4,25 – eine Paradosis eingefügt.²²⁵ Sie ist hellenistisch-judenchristlichen Ursprungs.²²⁶ In ihr wird ausgesagt: Gott hat ihn (sc. Christus Jesus) „öffentlich hingestellt“²²⁷ als ἱλαστήριον (in der LXX Übersetzung von Πῦϛϛ)²²⁸ „in“, wörtlich – denn ἐν ist instrumental gebraucht –²²⁹ „durch sein Blut“.²³⁰

²²⁴ Zu dieser Formel vgl. F. NEUGEBAUER, In Christus, 1961, 131 ff., bes. 138; W. KRAMER, Christos 140, Anm. 509.

²²⁵ Darüber herrscht weitgehend Konsens in der Forschung, weniger jedoch über den Umfang der aufgenommenen Tradition; vgl. dazu W. KRAUS, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Röm 3,25-26a, 1991, 15 ff. Der oben zitierte Versteil ist Bestandteil der Paradosis.

²²⁶ Es ist möglich, dass die Paradosis auf den Stephanuskreis zurückgeht und dass sie Paulus in Antiochia oder sogar in Jerusalem aufgenommen hat (so P. STUHLMACHER, aaO. (s. Anm. 224), 134; DERS., Röm. 55-57).

²²⁷ Aorist von προτίθημι *öffentlich aufstellen/hinstellen* (BAUER-ALAND, Wb 1446). Im kultischen Zusammenhang wird das Verb „für das öffentliche Auflegen der sog. Schaubrote verwendet“ (P. STUHLMACHER, aaO., 130, s.a. U. WILCKENS, Röm. I, 192, Anm. 537).

²²⁸ Ähnlich bei Philo, Cher 25 u.a.; vgl. J. HERRMANN/F. BÜCHSEL, ἱλαστήριον, ThWNT, Bd. III, 1938, 319-324, 320.

²²⁹ Vgl. BDR, Gr § 219, 3.

²³⁰ „Blut“ (αἷμα) steht hier in sühnetheologischem Kontext (s. O. BÖCHER, αἷμα, EWNT, Bd. I, ²1992, 88-93, bes. 92; O. HOFIUS, TRE 32, 342 f.).

Ein Vergleich zwischen völlig ungleichen Größen: Hier die Person des Christus Jesus, gekreuzigt und auferstanden; dort ein Kultgerät, das obendrein bei der Zerstörung des ersten Tempels mit der Bundeslade in Verlust geraten war.²³¹ Der Vergleich ist typologisch²³² auf die heilsgeschichtliche Funktion und den außerordentlichen heilsgeschichtlichen Stellenwert bezogen und bringt zum Ausdruck: Christus Jesus, durch den die Erlösung geschehen ist (3,24), ist an die Stelle der *kapporaet*, des *hilasterion* getreten. Die Hauptintention des typologischen Gebrauchs von *kapporaet* in 3,25a ist, unmissverständlich herauszustellen: Gott hat einen neuen Sühneort, ein neues Sühnmal eingesetzt: Christus Jesus. Damit ist die alte *kapporaet* abgelöst und durch eine gänzlich andere, neue ersetzt. Das schloss die Antithese gegen den überkommenen Kult und die Außerkraftsetzung des Tempels in Jerusalem als Ort der Begegnung mit Gott und der Entsühnung vor Gott ein: Kult und Tempel verloren mit der Einsetzung der neuen *kapporaet* durch Gott ihren Sinn und ihre Funktion. Das ist auch durchaus nicht verborgen geblieben. Die Apostel haben den Konflikt mit dem Hohen Rat nicht gesucht, gingen sie doch in den Tempel, um zu beten (Apg 3,1). Aber der Konflikt brach gleichwohl aus. Er spiegelt sich in dem Vorwurf gegen Stephanus wider, er höre nicht auf, gegen diese heilige Stätte zu reden (Apg 6,13), und entlud sich in der Steinigung des Stephanus (Apg 7).

Hat man die Kernaussage der Typologie erfasst, nämlich die Einsetzung eines völlig neuen, gänzlich anderen Sühneortes durch Gott, kann kein Zweifel da-

²³¹ Vgl. Bill III, 165-185, bes. 165 u. 179 ff.

²³² Vgl. dazu L. GOPPELT, Typos, (1939) 1973, 178 f.

rüber bestehen, dass *hilasterion* (*kapporaet*) in Röm 3,25a mit „Sühneort“ oder „Sühnmal“ zu übersetzen ist.²³³ *Hilasterion* ist nicht das „Sühnemittel“; denn das ist in 3,25a *αἷμα*, das Blut Christi. Mit *hilasterion* ist auch nicht das Entsühnungsritual oder das „Sühnopfer“ gemeint. Das steht 3,25a nicht geschrieben; es gibt keinen zwingenden Grund, von dem Wortsinn abzuweichen.²³⁴ Assoziationen sind zwar erlaubt, aber erst muss die Hauptaussage rezipiert werden: sonst führen Assoziationen nicht zu ihr hin, sondern von ihr weg. Dass Christus Jesus das Sühnopfer ist, ist in dem von Paulus 3,25a zitierten urchristlichen Bekenntnissatz impliziert, aber explizit ist in ihm ausgesagt: Christus Jesus ist die neue *kapporaet* als die nunmehr eine und einzige Stätte der Gegenwart Gottes, der Offenbarung Gottes und der die Gegenwart und Offenbarung Gottes verbürgenden Sühne.

²³³ Mit P. STUHLMACHER, aaO. (s. Anm. 224), 127 u.ö.; J. ROLOFF, EWNT II, 456; U. WILCKENS, Röm. I, 183; u.a. Gegen H. LIETZMANN, Röm. 48-50; E. KÄSEMANN, Röm. 91 f.; H. SCHLIER, Röm. 110 f.; W. SCHMITHALS, Röm. 121 f.; E. LOHSE, Röm. 128 ff., bes. 135, Anm. 24; A. WEISS, Christus Jesus als Weihegeschenk oder Sühnemal? ZNW 105 (2014), 294-302. Unklar oder geradezu falsch sind auch die meisten Bibelübersetzungen; vgl. z.B. die Gute-Nachricht-Bibel 1982: „Versöhnungszeichen“; Lutherbibel 1984: „Sühne“; Neue Jerusalem Bibel 1985: „Sühne zu leisten“; Zürcher Bibel 1993: „Sühnopfer“. In den neueren engl. Übersetzungen herrscht „expiation“ (= Sühne) vor; die King James Version übersetzt dagegen „propitiation“ (nach lat. *propitiatorium*).

²³⁴ Exemplarisch ist E. LOHSE, der Sühne nicht vom alttestamentlichen Sühneritual her, sondern vor dem Hintergrund der jüdischen Märtyrerüberlieferung unter ausdrücklicher Berufung auf 4. Makk 17,21 f. versteht (Röm. 135; DERS., Märtyrer und Gottesknecht, ²1963, bes. 151 f.). Davon ist Röm 3,25 aber nicht die Rede!

Mit dem Gebrauch der Metapher *kapporaet / hilasterion* wird die ungeheure Zäsur, die mit Christus auf den Plan getreten ist und die in der Außerkraftsetzung des Kultes und Tempels sichtbar wird, veranschaulicht. Doch was die neue *kapporaet* ist, ergibt sich nicht aus der alten, sondern vielmehr aus Christus selbst – aber eben vor dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund des alttestamentlich-kultischen Sühnegeschehens. Durch den Bezug auf das alttestamentlich-kultische Sühnegeschehen wird die Heilsbedeutung des Christus Jesus, seines Todes am Kreuz, näher bestimmt.²³⁵ Folgende Aspekte sind hervorzuheben:

Erstens: Gott, der Israel durch den Kult Sühne ermöglichte, ist auch allein das handelnde Subjekt der umfassenden Sühne für alle, Juden und Heiden, die am Kreuz Jesu vollzogen worden ist. War schon im alten Bund der sich kondeszendierende Gott auf dem Plan, so gilt dies unüberbietbar, das überkommene Sühnehandeln erfüllend und zugleich ablösend, für das Sühnehandeln Gottes in Jesus Christus. Dieses beruht auf der Seins- und Handlungseinheit Gottes mit seinem Sohn einerseits und der Identifizierung des Sohnes Gottes mit dem sündigen Menschen andererseits.²³⁶ Infolge der Identifizierung des Sohnes Gottes mit dem sündigen Menschen hat Gott, der Vater, seinen Sohn in den Tod am Kreuz dahingegeben. Dadurch hat er das gerechte Gericht über die Sünde gehalten und durch die stellvertretende Lebenshingabe Jesu in seinem Blut die Sühne für die Schuld der Sünde gewirkt. Infolge der Einheit

²³⁵ Paulus kann die Heilsbedeutung Jesu Christi auch durch den Bezug auf Jes 53 oder durch die Metapher vom Loskauf aus der Sklaverei u.a. verdeutlichen; vgl. im Überblick J. JEREMIAS, Jesus und seine Botschaft, ²1982, 81-87.

²³⁶ Mit O. HOFIUS, TRE 32, 344.

Gottes, des Vaters, mit seinem eingeborenen Sohn war Gott auch und gerade in Jesu Tod am Kreuz präsent und hat in ihm auch selbst miterlitten, was er bewirkte. Mit dem sühnenden Handeln am Kreuz hat Gott dadurch, dass er seine Allmacht in der Ohnmacht seines Sohnes zur Auswirkung kommen ließ, etwas gänzlich und grundlegend Neues gesetzt. Dieses Neue ist Gottes endzeitliches Heil, seine Gnade, die in der Erlösung von den Sünden besteht (Röm 3,24);²³⁷ in dem „Erweis“²³⁸ der Gerechtigkeit Gottes, welche die Sünder nicht aus-, sondern einschließt (3,26).

Zweitens: Gott ist schlechthin unzugänglich. Er begegnet, wenn er begegnen will, ausschließlich an dem Ort, den er dafür bestimmt hat. War das die *kapporaet*, ist dies nun der gekreuzigte Christus Jesus. Die sachliche Kontinuität zwischen altem und neuem Bund besteht in der Exklusivität der Begegnungsstätte. Die Diskontinuität könnte größer nicht sein; denn die *kapporaet* war ein Kultgerät, das zur Zeit des zweiten Tempels schon nicht mehr zur Verfügung stand. Jesus Christus dagegen ist der eingeborene Sohn, in dem Gott selbst auf den Plan getreten ist, in dessen Tod Gott selbst gegenwärtig und wirksam war, der vom Tod auferstanden ist und der als der zur Rechten Gottes erhöhte Kyrios reich ist „für alle, die ihn anrufen“ (Röm 10,12).

Drittens: Der Ort, wo Gott begegnet, ist nicht *auch* ein Ort der Sühne. Vielmehr begegnet Gott an die-

²³⁷ Vgl. z.St. U. WILCKENS, Röm. I, 189 f.

²³⁸ Mit ἔνδειξις ist Röm 3,25 der „Taterweis“ gemeint (mit U. WILCKENS, Röm. I, 194 f.). Zu Recht hebt Wilckens gegen R. BULTMANN, Theologie 49 hervor, dass Röm 3,25 f. kein Beleg für die unterschiedliche Auffassung der Gerechtigkeit Gottes zwischen der Urgemeinde und Paulus ist, sondern vielmehr für deren Übereinstimmung.

sem Ort nur, *weil* es ein Ort der Sühne ist. Denn der Mensch, der sich von Gott durch die Sünde abgewandt hat, vermag sich Gott nicht zu nahen. Er sucht sich vor ihm zu verstecken (s. 1. Mose 3,8), nicht zuletzt dann, wenn er vorgibt, nach ihm zu fragen. Von Israel hat die Christenheit zu lernen, dass sich die Schuld der Sünde nicht leichtfertig überspielen lässt. Gerade aus der „Kumulierung von Sühnehandlungen“ am großen Versöhnungstag (3. Mose 16) spricht „ein einzigartiges Wissen von der Schwere der Schuld“²³⁹. Wegen der Schwere der Schuld muss Gott die Nähe zum Menschen selbst herbeiführen. Das geschieht dadurch, dass er selbst die Sühne für die Schuld der Sünde wirkt. Das ist im alttestamentlichen Sühnekult vorgebildet und in Christus erfüllt. Während die alttestamentlich-kultische Sühne auf Wiederholung angelegt war, ist die Sühne in und durch Jesus Christus ein für allemal erbracht (s. Röm 6,10; Hebr 9,12). Das ist nicht verborgen im Allerheiligsten geschehen, sondern öffentlich am Kreuz auf Golgatha. Der Karfreitag ist der große Versöhnungstag, aber dies als das endgeschichtliche Heilsgeschehen, durch das Gott in Christus die universal geltende Sühne gewirkt hat. „In seinem Tod fassen sich alle Opferveranstaltungen des Alten Bundes zusammen; er ist das Opfer schlechthin für die Sünden der Menschheit.“²⁴⁰

Viertens: Wie bei der alttestamentlich-kultischen Sühne hat auf Golgatha ein Geschehen einschließender Stellvertretung stattgefunden. Was im alttestamentlichen Sühnekult zeichenhaft abgebildet wurde, ist im

²³⁹ G. v. RAD, aaO. (s. Anm. 210), 284. Zu den Details der Entsühnung Israels und seines Hohenpriesters am großen Versöhnungstag nach 3. Mose 16 vgl. B. JANOWSKI, aaO. (s. Anm. 209), 265-276. 347-354. 443 f. (Lit.).

²⁴⁰ J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 236), 84.

Tod Jesu real vollzogen worden: Jesus Christus, selbst ohne Sünde (2. Kor 5,21), ist den Tod der Sünder gestorben. Weil die Sünde das Sein des Menschen bestimmt und nicht allein seine Taten, schließt die Freiheit von der Sünde den Tod des Sünders ein. Den um der Sünde willen verdienten Tod ist Jesus Christus stellvertretend gestorben. Seine Stellvertretung beruht auf der Identifizierung mit dem sündigen Menschen. Diese Identifizierung, für die es keinen Grund als allein seine grundlose Liebe gibt, hat Christus bis in seinen Tod am Kreuz durchgehalten. Dass es eine die Person des Sünders, aller Sünder (s. 2. Kor 5,14 f.), einbeziehende Stellvertretung ist, gründet in Gottes Allmacht, der seinerseits mit dem für das sündige Menschengeschlecht in den Tod gehenden Jesus eins und in ihm präsent ist.

Fünftens: Weil Gott mit dem gekreuzigten Jesus, der ohne Sünde war, eins ist, hat durch Jesu stellvertretende Lebenshingabe Sühne für die Schuld der Sünde des Menschengeschlechts stattgefunden. Diese sühnende Lebenshingabe Jesu wird mit der Wendung „durch sein Blut“ (Röm 3,25a) zum Ausdruck gebracht. Das ist in Anlehnung an den alttestamentlichen Sühnekult geschehen: „Blut“ steht in ihm für die Sühnkraft der Lebenshingabe. Es ist nichts Magisches, Dynamistisches, Primitives oder Mystisches gemeint, sondern „das Blut ist im kultischen Sinne die freigelegte Lebenssubstanz“²⁴¹. „Blut“ steht als Abbeviatur für Sühne; es ist der Inbegriff des zur Sühne hingegebenen Lebens Jesu Christi. Auf dem sühnenden Blut Jesu Christi beruht die Versöhnung des Menschen mit Gott und die Rechtfertigung des Gottlosen. Jedes Abendmahl bringt in Erinnerung: Der neue Bund gründet sich auf die stellvertreten-

²⁴¹ H. GESE, aaO. (s. Anm. 209), 98.

de Hingabe von Jesu Leib und Blut. Das für uns vergossene Blut Jesu Christi verbürgt den ungehinderten Zugang des Menschen zu Gott. Es gibt an der zeitübergreifenden, universal geltenden Sühnkraft des Todes Jesu Anteil und schenkt die Vergebung der Sünde.²⁴²

Es ist deutlich geworden, dass das Verständnis der alttestamentlich-kultischen Sühne den Vorstellungshintergrund von Röm 3,25 sowie von Röm 8,3c bildet. Dieser ist dem Urchristentum und Paulus so geläufig, dass er in 8,3c die Abbréviation *περὶ ἁμαρτίας* verwendet. Die wörtliche Übersetzung „um der Sünde willen“ ist wenig aussagekräftig, wenn der Vorstellungshintergrund unbekannt ist oder ausgeblendet wird. Denn sachlich gemeint ist „zur Sühnung der Sünde“ oder „als Sündopfer“²⁴³. Vor dem alttestamentlichen Hintergrund wird in 8,3c ausgesagt: Gott sandte seinen eigenen Sohn

²⁴² Vgl. J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 236), 77 u. 81. Die oben vorgetragene Interpretation steht in ausdrücklichem Gegensatz zu R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie*, 1941, in: H. W. BARTSCH (Hg.), *Kerygma und Mythos* (I), ²1951, 15-48, bes. 20: „...welch primitive Mythologie, dass ein Mensch gewordenes Gottwesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt!“ Es ist offenkundig, dass Bultmann dieses Urteil nicht durch Schriftauslegung gewonnen haben kann. Es ist vielmehr ein „dogmatisch“ vorgefasstes Urteil über Gottes Wort, aber ohne Gottes Wort und gegen Gottes Wort. Weder für die Tat am Kreuz noch für das Wort vom Kreuz gibt es eine Analogie. Daher fehlt jeder Maßstab und jedes Kriterium, das Kreuzesgeschehen von außen zu beurteilen. Bultmanns Urteil beruht auf vorgefasster Ablehnung.

²⁴³ Vgl. BAUER-ALAND, *Wb* 1299; H. RIESENFELD, *περὶ*, *ThWNT*, Bd. VI, 1959, 53-56, 55; W. KÖHLER, *περὶ*, *EWNT*, Bd. III, ²1992, 168-172, 170; O. HOFIUS, *TRE* 32, 345. Mit E. KÄSEMANN, *Röm.* 206, 208; O. MICHEL, *Röm.* 247, 251; U. WILCKENS, *Röm.* II, 118, 126 f.; P. STUHLMACHER, *Röm.* 107, 110; u.a. Gegen H. SCHLIER, *Röm.* 241 ff.; W. SCHMITHALS, *Röm.* 263; E. LOHSE, *Röm.* 231 f.; u.a.

in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde zur Sühnung der Sünde oder – in Anlehnung an den Terminus *technicus* –²⁴⁴ als Opfer für die Sünde. Die Sendung des präexistenten Gottessohnes sowie dessen Fleischwerdung zielt von vornherein auf die Sühnung der Sünde. Dazu ist der Gesandte deshalb qualifiziert, weil er „gehorsam“ war (Phil 2,8; Röm 5,18 f.) und „von keiner Sünde wusste“ (2. Kor 5,21).

Es steht alles in einem Sachzusammenhang, in dem die einzelnen Teile wie Glieder einer Kette ineinander greifen: Präexistenz – Menschwerdung – Sündlosigkeit (Gehorsam) – Sühnetod. Der stellvertretende Sühnetod setzt die Sündlosigkeit voraus, weil er ansonsten unwirksam wäre. Die Sündlosigkeit wiederum setzt die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes voraus, weil das von der Sünde beherrschte adamitische Menschengeschlecht keinen Sündlosen hervorzubringen vermag. Um der Heilswirksamkeit des Sühnetodes willen war die Inkarnation des Präexistenten notwendig. Präexistenz und Inkarnation sind von Anfang an auf den Sühnetod bezogen. Sie erhalten von diesem her ihre Heilsbedeutung. Umgekehrt besäße aber auch der Sühnetod keine Heilsbedeutung, wenn er nicht der Tod des menschengewordenen Gottessohnes wäre, den Gott zur Sühne in die von der Sünde und dem Tod beherrschte Welt gesandt hat, um sie in ihm mit sich selbst zu versöhnen (2. Kor 5,19). Um des Ziels der Versöhnung willen musste diese der Sünde wegen in ihrem Vollzug ein sühnendes Handeln sein.

Zusammenfassung

²⁴⁴ 3. Mose 4,3 u.ö.: $\pi\lambda\upsilon\tau\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ = $\pi\epsilon\rho\iota$ τῆς ἀμαρτίας (LXX) = *zum Sündopfer* (Lutherbibel).

Während Paulus Röm 1,3b.4a ein urchristliches Bekenntnis im Wortlaut aufgenommen hat, hat er Röm 8,3-4 wie Gal 4,4-5 in freier Anwendung des Verkündigungs- und Lehrmodells, in dessen Zentrum der Sendungsgedanke steht, selbst gestaltet und in den Kontext eingepasst. Aus dem Vergleich von Röm 8,3-4 mit Gal 4,4-5 geht hervor, dass es zwar ein auf dem Sendungsgedanken beruhendes Lehrschema, aber keine festgeprägte Sendungsformel gegeben hat.²⁴⁵ Das von dem Sendungsgedanken bestimmte Lehrschema war vor und neben Paulus in Gebrauch und mit großer Wahrscheinlichkeit auch den Adressaten in Rom bekannt.²⁴⁶ Noch stärker als in der Sachparallele Gal 4,4b wird in Röm 8,3c deutlich, dass es sich um ein analogieloses Sendungsgeschehen handelt, wurde doch keiner der Propheten zur Sühnung und Verurteilung der Sünde im Fleisch gesandt, wie es hier von dem Sohn bezeugt wird. Es nahm auch keiner der Propheten die Gestalt des Fleisches an wie der präexistente Sohn. Vielmehr war ihnen diese von vornherein zu eigen. Außerdem tritt der Sohn nicht hinter dem auszurichtenden Wort zurück wie die Propheten, sondern er steht im Mittelpunkt des Sendungsgeschehens, weil er in der Seins- und Handlungseinheit mit dem ihn sendenden Gott steht. Er ist Gottes befreiendes, das endzeitliche Heil heraufführendes *opus proprium*, und dieses ist er in Person – als das stellvertretende Opfer für die Sünde.

Zum Verständnis der Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi im Römerbrief sind folgende Aspekte hervorzuheben:

²⁴⁵ Gegen W. KRAMER, *Christos* 111 f.; u.a. (s.o. Anm. 97).

²⁴⁶ Mit R. JEWETT, *Romans*, 2007, 24 f.

Erstens: Die Vorstellungen von der Präexistenz und Inkarnation gehören von Anfang an zum Zeugnis über Christus. Paulus hat sie nicht gebildet, sondern durchweg vorausgesetzt.²⁴⁷ Aus dem im Römerbriefpräskript aufgenommenen urchristlichen Bekenntnis 1,3b.4a geht hervor, dass sie vor und neben Paulus da waren. Sie gründen nicht im Sendungsgedanken, sondern sie gehören zum christologischen Fundament des Evangeliums. Aber sie können zusammen mit dem Sendungsgedanken entfaltet werden, wie dies Paulus in 8,3-4 getan hat.

Zweitens: Mit der Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung bringt Paulus im Römerbrief wie im Christushymnus Phil 2,6-8 und in Gal 4,4 f. den Eintritt des ewigen Sohnes, der in der Seins- und Handlungseinheit mit Gott steht, in die Menschenwelt zum Ausdruck. Der ewige Sohn tritt in sie nicht als Gast ein, der sich ihr wie ein Halbgott nach Belieben wieder entziehen könnte, sondern er nimmt durch seine Menschwerdung unumkehrbar „Fleisch“ an und ordnet sich in Freiheit den adamitischen Existenzbedingungen unter. Bei der Gleichheit der Erscheinung mit allen Menschen besteht ein Unterschied im Wesen, der in der Einheit des Fleischgewordenen mit Gott gründet. Aufgrund dieser Einheit besitzen die Inkarnation und das Menschsein Jesu Christi Offenbarungsqualität: Gott selbst wird in dem Menschgewordenen offenbar. Röm 8,3c ist – wie Gal 4,4c, aber wegen der größeren Eindeutigkeit noch vor dieser Stelle – mit den Kirchenvätern, mittelalterlichen Theologen und Reformatoren als Schriftbeleg für

²⁴⁷ Mit M. HENGEL, Präexistenz 287 f.; F. HAHN, Theologie I, 208.

die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes aufzufassen.²⁴⁸

Drittens: Die Vorstellungen von der Präexistenz und Inkarnation werden von Paulus nicht isoliert behandelt, sondern in einem übergeordneten theologischen Zusammenhang gebraucht. Röm 1,3-4 sind sie in einen christologischen Rahmen eingefügt und gehören zur Definition des Evangeliums. Röm 8,3-4 stehen sie in sendungstheologischem und vor allem in soteriologischem Zusammenhang und sind durch die zentrale soteriologische Aussage zugleich mit der Pneumatologie und Ethik verbunden.²⁴⁹

Der Sohn Gottes ist der Inhalt des Evangeliums. Der Titel impliziert die Präexistenz des Sohnes. Nicht ein Sohn, der einfachen Ursprungs wäre, göttlichen oder davidischen, sondern vielmehr der Sohn, der doppelten Ursprungs ist, nämlich aus Gott *und* aus Israel stammt, ist der Inhalt des Evangeliums. Das ist nicht von Paulus erdacht, sondern von ihm übernommen worden und bildet das christologische Fundament der Lehre, die er im Römerbrief entfaltet.

Mit der Sendung seines präexistenten Sohnes und mit dessen Menschwerdung zielte Gott von vornherein auf die stellvertretende Sühnung der Schuld der Sünde und das endzeitliche Gericht über die Sünde durch den Vollzug des Verdammungsurteils über die Sünde im Tod des menschengewordenen Sohnes am Kreuz. Die Präexistenz und Inkarnation Christi sind mithin von Anfang an auf den stellvertretenden Sühnetod Christi bezogen und empfangen aus dieser

²⁴⁸ M. DIBELIUS 8 meinte, Röm 8,4 sei „einer der gewichtigsten Verse, die Paulus überhaupt geschrieben hat“. Aber das gilt in noch höherem Maße von 8,3!

²⁴⁹ Auf weitere Stellen, z.B. Röm 10,6-8, gehe ich nicht ein.

Bezogenheit ihre Relevanz. Es gilt aber auch umgekehrt, dass der Sühnetod die Inkarnation des präexistenten Christus als unabdingbar voraussetzt. Denn weder der Scheintod eines Halbgottes noch die Kreuzigung eines bloßen Menschen hätten die Gefangenschaft des Menschengeschlechts durch Sünde und Tod zu beenden vermocht. Dazu bedurfte es des stellvertretenden Sühnetodes des inkarnierten Gottessohnes.

Infolge der Verdammung der Sünde im Fleisch Christi ist Gottes heiliger Geist entbunden worden und heilswirksam auf den Plan getreten. Er schafft die Kirche als das endzeitliche Gottesvolk aus Juden und Heiden, indem er an der von Christi Sühnetod bewirkten Freiheit von der Sünde Anteil gibt.²⁵⁰ Die Voraussetzung dafür ist die Sündlosigkeit des stellvertretend um der Sünde willen Verurteilten, die wiederum auf der Inkarnation des Präexistenten beruht.

Schlussfolgerung: Bedarf es der Inkarnation des präexistenten Gottessohnes um der Heilswirksamkeit des Kreuzes- und Sühnegeschehens willen und ist dieses wiederum die Voraussetzung für das neuschaffende Wirken des Heiligen Geistes, dann ist es unsachgerecht zu behaupten, die „Präexistenz“ sei „nicht Glaubensinhalt im strengen Sinn“²⁵¹. Präexistenz und Inkarnation sind keine selbständigen Themen bei Paulus, doch das gilt auch für andere Theologumena. Die Vorstellungen

²⁵⁰ Die Freiheit von der Sünde ist eine bloße Fiktion, wenn sie sich nicht auf Gottes Sühnehandeln in Christus und der in ihm vollzogenen Verurteilung der Sünde gründet (gegen R. BULTMANN, aaO. [s. Anm. 243], 42).

²⁵¹ E. SCHWEIZER, *Jesus Christus I*, TRE, Bd. 16, 1987, 670-726, 681, 19. Was schon o. S. 69, Anm. 35 im Blick auf 1. Kor 10,4 festzustellen war, muss hier auf der Grundlage des Röm wiederholt und bekräftigt werden.

von der Präexistenz und Inkarnation sind aber nicht beliebige, sondern vielmehr notwendige Bestandteile des christologischen und soteriologischen Zeugnisses, das Paulus durch die Rechtfertigungslehre entfaltet hat. Das Rechtfertigungsurteil, dass der Mensch aus Glaube allein um Christi willen von Gott in Gnade angenommen ist, gründet sich auf das Verdammungsurteil über die Sünde im Fleisch, das Gott im stellvertretenden Sühnetod seines menschgewordenen Sohnes vollzogen hat.

Literatur

V. B. Branick, *The Sinful Flesh of the Son of God (Rom 8:3)*, CBQ 47 (1985), 246-262. – M. Dibelius, *Vier Worte des Römerbriefs*, SyBU 3 (1944), 3-17. – E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens*, 1949, 87-93. – F. M. Gillman, *Another Look of Romans 8:3: 'In the Likeness of Sinful Flesh'*, CBQ 49 (1987), 597-604. – M. D. Greene, *A Note on Romans 8:3*, BZ 35 (1991), 103-106. – H.-W. Kuhn, *Röm 1,3 f. und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumranschriften*, in: *Lese-Zeichen. FS für A. Findeiß*, 1984, 103-113. – E. Linnemann, *Tradition und Interpretation in Röm 1,3 f.*, EvTh 31 (1971), 264-276. – P. von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*, 1975. – F. Overbeck, *Über ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm 8,3*, ZWTh 12 (1869), 178-212; Nachdruck in: *ders., Werke und Nachlaß. Schriften bis 1873*, 1994, 39-73. – H. Paulsen, *Überlieferung und Auslegung in Römer 8*, 1974. – V. S. Poythress, *Is Roman 1.3-4a Pauline Confession after all?*, ET 87 (1976), 180-183. – H. Schlier, *Zu Röm. 1,3 f.*, in: *Neues Testament und Geschichte. FS für Oscar Cullmann*, 1972, 207-218. – E. Schweizer, *Röm 1,3 f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, 1955, in: *ders., Neotestamentica*, 1963, 180-189. – *Ders.*, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der „Sendungsformel“ Gal 4,4 f., Rö 8,3 f., Joh 3,16 f., 1. Joh 4,9, 1966*, in: *ders., Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 83-95. – P. Stuhlmacher, *Theologische Probleme des*

Römerbriefpräskripts, *EvTh* 27 (1967), 374-389. – M. Theobald, Dem Juden zuerst und auch dem Heiden. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3 f., 1981, in: ders., *Studien zum Römerbrief*, 2001, 102-118; C. G. Whitsett, Son of God, Seed of David: Paul's Messianic Exegesis in Romans 1:3-4, *JBL* 119 (2000), 661-681.

Das Ebenbild des unsichtbaren Gottes – Kolosser 1,15

1.

Kol 1,15 gehört zu den eindeutigsten Belegen für die Präexistenz Jesu Christi.¹ Mit dieser Stelle wird aber zugleich unterstrichen, dass die Präexistenzvorstellung auch in den deutero-paulinischen Briefen nicht isoliert für sich steht, sondern in einen übergreifenden theologischen Sachzusammenhang eingebunden ist.

Durch die poetische Sprache und hymnische Form hebt sich Kol 1,15-20 als Hymnus vom Kontext ab. Das ist seit langem „erkannt“² und erfreut sich ebenso allgemeiner Anerkennung, wie dies für den Christushymnus Phil 2,6-11 gilt. Mit diesem zusammen und 1. Tim 3,16 gehört der Hymnus Kol 1,15-20 zu den schönsten und wichtigsten christologischen Zeugnissen des Neuen Testaments, die, gelesen oder gesungen im Gottesdienst (s. Kol 3,16), für die Lehrbildung und Frömmigkeit von grundlegender Bedeutung waren.

¹ Vgl. J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 225-266; T. SÖDING, Gottes Sohn 70-79.

² E. KÄSEMANN 34. Einen Überblick über die Forschung der letzten 130 Jahre (bis 1963) gibt H. J. GABATHULER, Jesus Christus, Haupt der Kirche – Haupt der Welt, 1965. Zur Auslegungsgeschichte von Kol 1,15 vgl. A. HOCKEL, Christus der Erstgeborene, 1965. Zur Exegese nach 1965 s.u. das Literaturverzeichnis, vor allem R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 143 ff.; C. BURGER 3 ff.; N. T. WRIGHT 444 ff.; C. STETTLER 3 ff.; O. HOFIUS 216 f.; M. DÜBBERS 4 ff.; M. E. GORDLEY 3 ff. Zum Stand der Forschung vgl. H. HÜBNER, Die Diskussion um die deuteropaulinischen Briefe seit 1970. 1. Der Kolosserbrief, ThR 68 (2003), 263-285. 395-440.

Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, gelegen im Süden der kleinasiatischen Landschaft Phrygien,³ „ist durch eine Position des Übergangs gekennzeichnet“⁴. Der Verfasser, ein Schüler des Paulus⁵ und vertraut mit dessen Denken, begegnet in dem Brief den theologischen und kirchlichen Herausforderungen in der

³ Zur Lage der Stadt und der christlichen Gemeinde vgl. E. SCHWEIZER, *Der Brief an die Kolosser*,³ 1989, 19 f.; M. BARTH/H. BLANKE, *Colossians*, 1994, 7 ff. 17 ff.

⁴ J. ERNST, *Kolosserbrief*, TRE, Bd. 19, 1990, 370-376 (Lit.), 371.

⁵ Von einer „Paulusschule“ spricht man in der Forschung seit 1880 (H. J. Holtzmann); vgl. P. MÜLLER, *Zum Problem der Paulusschule*, in: DERS. (Hg.), *Kolosser-Studien*, 2009, 171 ff.; J. HERZER, *Die Paulusschule und die theologische Entwicklung in den deuteropaulinischen Briefen*, in: F. W. HORN (Hg.), *Paulus Handbuch*, 2013, 520-523 (Lit.).

Zeit nach dem Tod des Paulus⁶ und setzt sich insbesondere mit einer in die Gemeinde eingedrungenen Irrlehre auseinander (Kol 1,9-2,23).⁷ Als Basis und Norm seiner Argumentation dient ihm der Christushymnus 1,15-20.

2.

Kol 1,15 lautet:

a ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,

⁶ Mit der überwiegenden Mehrheit der Exegeten halte ich den Brief für deuteropaulinisch; vgl. E. LOHSE, Der Brief an die Kolosser und an Philemon, ²1977, 133 ff.; J. GNILKA, Der Kolosserbrief, 1980 (²1991), 19 ff.; A. LINDEMANN, Der Kolosserbrief, 1983, 9-11; P. POKORNÝ, Der Brief des Paulus an die Kolosser, 1987 (²1990), 2-4; M. WOLTER, Der Brief an die Kolosser, 1993, 31; I. MAISCH, Der Brief an die Gemeinde in Kolossä, 2003, 16 ff.; u.a. Der Autor war wohl ein Mitarbeiter des Paulus, ob Timotheus (so W. H. OLLROG, Paulus und seine Mitarbeiter, 1979, 219 ff.; E. SCHWEIZER, Kol. 26 f.; J. D. G. DUNN, The Epistle to the Colossians and to Philemon, 1996, 35 ff.; U. LUZ, Der Brief an die Kolosser, 1998, 190) oder ein anderer, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Abgefasst wurde der Brief um 70 n.Chr., vermutlich im südwestlichen Kleinasien (mit U. SCHNELLE, Einleitung 367; vgl. O. LEPPÄ, The Making of Colossians, 2003, 15). Ausführlich zur Entstehung: A. STANDHARTINGER, Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefes, 1999. Zum Verständnis der Pseudepigraphie vgl. J. FREY u.a. (Hg.), Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen, 2009. Für Paulus galten die Briefe „als Ersatz für die persönliche Anwesenheit“ (P. POKORNÝ/U. HECKEL, Einleitung in das Neue Testament, 2007, 116 f.). Der pseudepigraphische Rückbezug auf Paulus sollte also der Ausübung der Episkope‘ dienen.

⁷ Diese Auseinandersetzung „gibt dem Kolosserbrief seine besondere Prägung“ (G. BORNKAMM, Die Häresie des Kolosserbriefes, 1948, in: DERS., Das Ende des Gesetzes, ⁵1966, 139-156, 139). Zu den Gegnern vgl. P. MÜLLER, Gegner im Kolosserbrief, in: Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte. FS für Ulrich B. Müller, 2009, 365-394.

- b πρωτότοκος πάσης κτίσεως.
 a *Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,*
 b *der Erstgeborene vor aller Schöpfung.*

Dem Hymnus geht ein Bekenntnis voraus (1,12-14), das wohl aus einer urchristlichen Tauf liturgie stammt.⁸ Auf den Hymnus folgt sodann dessen theologisch-paränetische Anwendung durch den Autor des Briefes auf die Gemeindesituation (1,21-23), insbesondere auf die sie bedrohende Irrlehre (2,1-23). Der Christushymnus selbst, „the high point of Col.“⁹, beginnt wie der Hymnus in Phil 2,6 mit dem Relativpronomen ὅς (1,15a).¹⁰ Derselbe relativische Einsatz liegt 1,18b vor; die beiden Relativpronomen stehen jeweils am Anfang von zwei parallelen Strophen. Bei der gottesdienstlichen Verwendung des Hymnus dürfte vor dem ersten Relativpronomen eine Bezugnahme auf Christus vorangegangen sein.¹¹

Geht man von der Parallele 1,15a/1,18b aus,¹² lässt sich der Hymnus in zwei Strophen und eine Zwischenstrophe gliedern. Die erste Strophe umfasst 1,15-16, die zweite 1,18b-20; 1,17-18a bildet die Zwischenstrophe.¹³ Wurde der Hymnus im christlichen Gottes-

⁸ Darin kann E. KÄSEMANN 43 ff. zugestimmt werden. Als unbegründet abzulehnen ist dagegen seine Ansicht, auch der Hymnus selbst gehöre zur Tauf liturgie.

⁹ M. BARTH/H. BLANKE, Col. 194.

¹⁰ Vgl. außerdem Röm 4,25; 1. Tim 3,16; Hebr 1,3; 1. Petr 2,22.

¹¹ Vgl. E. LOHSE, Kol. 77, Anm. 2; P. STUHLMACHER, Theologie II, 8. R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 146 hält es dagegen für möglich, „dass ein einfaches ὅς oder αὐτός am Anfang stand“.

¹² Vgl. E. SCHWEIZER 293 f.; DERS., Kol. 51.

¹³ Mit N. T. WRIGHT 446 ff.; O. HOFIUS 217-223.

dienst gebraucht,¹⁴ wird man von der Annahme auszu-
gehen haben, dass er so gelautet hat, wie er 1,15-20 vor-
liegt. Denn Eingriffe, Streichungen oder Erweiterungen
wären kontraproduktiv gewesen, weil man durch sie
gegen das Gesetz der liturgischen Wiedererkennung
verstoßen hätte. Tatsächlich ermutigt die Geschichte der
Rekonstruktionsversuche zum Aufbau und der Gliede-
rung des Hymnus mit ihren vielen Abweichungen und
Ergebnissen¹⁵ nicht dazu, dass man sich auf angebliche
Eingriffe, Verdeutlichungen und Glossen des Briefver-
fassers festlegen lässt. Auch τῆς ἐκκλησίας (1,18a) und
διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ (1,20b), die von
vielen Exegeten nach wie vor als sekundäre Zusätze
angesehen werden, zumindest aber 1,20b,¹⁶ lassen sich
formal und inhaltlich als zum Hymnus gehörig erwei-
sen.¹⁷

Der Hymnus war nicht „ursprünglich rein kos-
mologisch konzipiert“¹⁸. Das ist eine Hypothese, in der
die an Willkür grenzende Interpretation von Ernst
Käsemann aus dem Jahr 1949 nachwirkt, der den Hym-
nus kurzerhand auf einen vorchristlichen gnostischen

¹⁴ Vgl. C. STETTLER 75 ff.

¹⁵ Vgl. H. J. GABATHULER, aaO. (s. Anm. 2), 11-124; C. BURGER 3-38; E. LOHSE, Kol 77-85; J. GNILKA, Kol. 51-58; E. SCHWEIZER, Kol. 44 ff., bes. 50-56; D. J. MOO, *The Letters to the Colossians and to Philemon*, 2008, 107 ff.; u.a.

¹⁶ Vgl. z.B. E. KÄSEMANN 36 f.; R. DEICHGRÄBER, *Gottes-
hymnus* 149 f.; H. CONZELMANN, *Der Brief an die Kolosser*, 1990,
183; E. LOHSE, Kol. 80-82. 102 f.; J. GNILKA, Kol. 58; E. SCHWEI-
ZER, Kol. 52-54; F. HAHN, *Theologie I*, 349-352; U. WILCKENS,
Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, 3, 2005, 257 ff.; M. E.
GORDLEY 193.

¹⁷ Mit K. WENGST, *Formeln* 172 f.; H. GESE 240 ff.; P. STUHLMACHER, *Theologie II*, 5-7; C. STETTLER 94 ff.; O. HOFIUS 217-219.

¹⁸ So F. HAHN, *Theologie I*, 349.

Text zurückgeführt hatte,¹⁹ ungeachtet dessen, ob es eine vorchristliche Gnosis überhaupt gegeben hat.²⁰ Der kosmologische Aspekt ist in dem Hymnus vielmehr von vornherein in die Christologie einbezogen, besteht doch gerade in dieser Verbindung seine Besonderheit. Liest man den Hymnus unvoreingenommen, kann man sich seiner Klarheit und seiner geradezu bezwingenden Eindeutigkeit nicht entziehen: Gegenstand des Hymnus ist einer allein, Jesus Christus, dem sich die Schöpfung wie die Versöhnung verdankt. Der Hymnus zielt nicht darauf, die Schöpfung auf der einen Seite und die Erlösung auf der anderen Seite zu besingen. Er will vielmehr zum Ausdruck bringen, dass Schöpfung und Erlösung in Christus untrennbar zusammengehören und dass die Erlösung „möglich und wirklich (ist), weil der Erlöser mit dem Schöpfer eins ist“²¹. Dazu ist der Hymnus nicht durch die Einfügung in den Brief geworden, das war er bereits zuvor im christlichen Gottesdienst, und darin liegt der Grund, weswegen er in den Kolosserbrief aufgenommen wurde. Die Hypothese einer gnostischen Vorstufe des Hymnus ist nicht aus den zur Verfügung stehenden Quellen gewonnen, sondern vielmehr an diese herangetragen worden.

15a Das Relativpronomen ὅς, oben in der Übersetzung mit dem Personalpronomen wiedergegeben, bezieht sich auf Gottes, des Vaters (1,12), geliebten Sohn, der uns von der Macht der Finsternis errettet und in sein Reich versetzt hat (1,13) und in dem wir die Erlösung haben, nämlich die Vergebung der Sünden (1,14).

¹⁹ E. KÄSEMANN 39 ff.

²⁰ Gegen Käsemann mit Recht E. LOHSE, Kol. 83; E. SCHWEIZER, Kol. 50 ff.; u.a.; vgl. C. STETTLER 11 ff.

²¹ H. CONZELMANN, Kol. 182.

Durch den Kontext ist eindeutig klargestellt, von wem der Hymnus redet: von Christus Jesus, dem Sohn Gottes.²²

Christus ist die εἰκών, das „Bild“, „Ebenbild“²³ Gottes. Der Sinn des Hoheitsprädikats ergibt sich nicht aus dem allgemeinen Sprachgebrauch von Bild.²⁴ Er erschließt sich auch nicht aus dem religionsgeschichtlichen Vergleich.²⁵ Dieser ist zur Abgrenzung und Präzisierung notwendig; er darf aber nicht an den Anfang gestellt werden. Am Anfang steht bei deuteropaulinischen Texten vielmehr das Corpus Paulinum.²⁶ Wie in der ersten Zeile des Hymnus sagt Paulus in 2. Kor 4,4 wörtlich: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Das ist die eigentliche Sachparallele zu 15a, ferner – wenn auch mit anderer Terminologie – Phil 2,6 und das Bekenntnis 1. Kor 8,6. Wurde Christus zum Zeitpunkt der Niederschrift des Briefes an die Kolosser seit dreißig bis vierzig Jahren in dem christlichen Gottesdienst, dem der Hymnus entstammt, wie Gott selbst als der Kyrios angerufen, dann ist es abwegig und methodisch unsauber, den Sinn des Hoheitsprädikats εἰκὼν aus der Geschichte des Begriffes²⁷ oder aus der Umwelt ablei-

²² Vgl. M. DÜBBERS 92, Anm. 22.

²³ BAUER-ALAND, Wb 448.

²⁴ Auch der Rekurs auf den antiken Sprachgebrauch von Bild (so H. KLEINKNECHT, εἰκὼν, ThWNT, Bd. II, 1935, 386 f.; E. SCHWEIZER, Kol. 57 f.) ist sachlich nur von begrenztem Wert.

²⁵ Gegen J. GNILKA, Kol. 59, der seine Exegese von Kol 1,15 mit ihm beginnt.

²⁶ Bei Paulus kommt εἰκὼν 7 x vor bei 23 Vorkommen im NT. Im Kol außer 1,15a noch 3,10.

²⁷ H. HÜBNER, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser, 1997, 57 hat dabei den „Ausgangspunkt“ bei Platon genommen. Platon in Ehren, aber unglücklicher hätte er nicht beginnen können (vgl. M. DÜBBERS 93 mit Anm. 27).

ten zu wollen. Der Sinn ist innerchristlich und kann nur aus der Heranziehung der Sachparallele erschlossen werden. 2. Kor 4,4 steht die Eikon-Prädikation zwar in einem anderen Kontext²⁸ als in Kol 1,15, aber in der Sache stimmen beide Stellen darin überein, dass die Aussage „Christus ist das Ebenbild Gottes“ nicht metaphorisch gemeint ist, als weise Christus gleichnishaft auf Gott hin. „Ebenbild“ steht weder hier noch dort für etwas, was nicht da ist, als solle mit der εἰκών an einen Abwesenden erinnert werden. Mit „Bild / Ebenbild“ wird vielmehr in beiden Stellen zum Ausdruck gebracht: Gott selbst ist in Christus präsent; Christus ist in Person die sichtbar gewordene Erscheinung der δόξα (2. Kor 4,4.6) des Einen Gottes.

Zwei Näherbestimmungen können zum tieferen Verständnis verhelfen. Einmal: Gott ist in Christus nicht präsent, wie er als Schöpfer im Geschaffenen präsent ist, sondern aufgrund der analogielosen Einheit des Wesens, in welcher der präexistente Gottessohn als der Menschgewordene mit Gott steht. Zum anderen: Die unvorgreifliche Einheit Gottes impliziert die Zweiheit der Personen in Gott. Gott ist in seinem Ebenbild selbst sichtbar geworden. Aber der mit Gott Wesensgleiche ist in Gott als der Sohn von dem Vater wie das Ebenbild von dem, den es abbildet, unterschieden.

Wie sehr sich die Sache allein aus dem apostolischen Wort selbst erschließt, bekräftigt der religionsgeschichtliche Vergleich. Terminologisch erinnert das Eikon-Prädikat zuerst an 1. Mose 1,26.27 LXX, der Mensch sei κατ' εἰκόνα²⁹ θεοῦ erschaffen. In Anknüp-

²⁸ Vgl. z.St. F. LANG, Die Briefe an die Korinther, 1986, 276-279. Zur sachlichen Parallelität zwischen 2. Kor 4,4 und Kol 1,15 s.a. A. SCHLATTER, Paulus der Bote Jesu, (1934)³1962, 528.

²⁹ Hebr. אִמּוֹן לְפָנֵי נַח (in) unserem Bild.

fung an den Terminus wird im Christushymnus sachlich das Gegenteil ausgesagt: Christus ist nicht *κατ' εικόνα θεοῦ* erschaffen,³⁰ vielmehr ist *in ihm* alles erschaffen worden.³¹ Er steht nicht auf der Seite des Geschaffenen, sondern des Schöpfers. Er ist der Daseinsgrund und das Ziel alles Geschaffenen (Kol 1,16). Den Vorstellungshintergrund des Christushymnus bildet also nicht 1. Mose 1,26 f., aber auch nicht die Kosmologie Platons³² oder der gnostische Urmensch-Mythos.³³ Ihn bildet vielmehr die bereits christlich vermittelte alttestamentlich-jüdische Weisheit.³⁴ Mit Ausnahme von 1,18a³⁵

³⁰ Vgl. J. JERVELL, Bild Gottes I, TRE, Bd. 6, 1980, 491-498, bes. 495; DERS., *Imago Dei*. Gen 1,26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen, 1960, 214 ff.

³¹ Kol 1,16a: *...ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*. Zu den All-Prädikationen vgl. W. PÖHLMANN 53 ff.

³² Nach Platon, *Timaios* 92c ist der gesamte Kosmos und nicht nur der Mensch die sichtbare *εἰκὼν* Gottes. Vgl. z.St. H. KLEINKNECHT, *ThWNT* II, 386 f., Anm. 47. Zur Struktur des Eikon-Motivs in der griechischen Philosophie vgl. N. KEHL 68 ff.

³³ So E. KÄSEMANN 40. Nach dem *Corpus Hermeticum* ist der Kosmos von Gott *κατ' εικόνα αὐτοῦ* geschaffen worden (*Corpus Herm.* VIII, 2). Der Mensch ist sodann „nach dem Bild des Kosmos geworden“ (*Corpus Herm.* VIII, 5: *κατ' εικόνα τοῦ κόσμου γενόμενος*). Der Urmensch trägt die *εἰκὼν* des Vaters (*Corpus Herm.* I, 12). Aber sie trägt er, weil er „geworden“ ist. Inwieweit diese Vorstellungen in Beziehung zum hellenistischen Judentum stehen, kann hier offen bleiben (vgl. dazu H.-F. WEISS, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinensischen Judentums*, 1966, 189 ff.). Angemerkt sei aber, dass *εἰκὼν* bei Philo, *All* 1, 31 f. im Sinne von 1. Mose 1,26 f. aufgefasst wird. Zu Philo vgl. H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, 1961, 6 ff.; H.-F. WEISS, *aaO.*, 248 ff.; S. LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, 2008, 69 ff.

³⁴ Vgl. vor allem Weish 7, 21 ff.

³⁵ Vgl. F.-W. ELTESTER, *Eikon im Neuen Testament*, 1958, 140.

trifft das auf die ganze erste Strophe und die Zwischenstrophe des Hymnus zu.³⁶ Zu beachten ist jedoch: Der Vorstellungskomplex der alttestamentlich-jüdischen Weisheit steht zwar im Hintergrund, aber er bestimmt den Hymnus nicht inhaltlich. Die Sachaussage des Hymnus steht sogar im Gegensatz zur Weisheitslehre. Nach Kol 1,15a ist Christus als der Präexistente die εἰκὼν Gottes; Gott selbst ist in Christus geschichtlich präsent und manifest geworden. Die Weisheit dagegen ist „ein Bild seiner (sc. Gottes) Güte“³⁷. Während Gott in Christus unumkehrbar manifest geworden ist aufgrund der Wesenseinheit mit ihm als seinem Sohn, spiegelt die Weisheit lediglich eine Eigenschaft Gottes wider, nämlich seine Güte. Die Weisheit ist zwar der Welt vorgeordnet (s. Hiob 28), aber auch sie wurde geschaffen (Sir 24,9). Ihr eignet wohl Präexistenz, aber eine relative und keine gottheitliche wie dem Sohn. Im Horizont der Weisheit hätte nicht gesagt werden können, Gott sei in der Person des Christus in die Geschichte eingetreten, um das Werk der Versöhnung zu vollbringen, wie es der Christushymnus bezeugt.

Im Unterschied zu 2. Kor 4,4 wird in Kol 1,15a ausdrücklich betont, dass Christus das Ebenbild des

³⁶ Vgl. H. GESE 241; E. LOHSE, Kol. 85-88; E. SCHWEIZER, Kol. 57-60; C. STETTLER 115 ff.

³⁷ Weish 7, 26: εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Zur Weisheit als Gottes Ebenbild in der Welt vgl. S. LORENZEN, aaO. (s. Anm. 33), 47 ff.

*unsichtbaren*³⁸ Gottes ist. Gott ist als der Schöpfer an dem wahrnehmbar, was er schafft, und nicht an sich selbst. Denn er bewegt sich nicht gegenständlich im Raum wie die Geschöpfe und ist nicht an den Ablauf der Zeit gebunden wie alles, was er geschaffen hat und erhält. Der Hymnus geht von diesem qualitativen Unterschied zwischen dem Schöpfer und allem Geschaffenen aus. Außerdem setzt er das alttestamentliche Bilderverbot voraus.³⁹ In dem alttestamentlich-jüdischen Umfeld, danach auch im christlichen, wird die sichtbare Präsenz von Göttern im Kultbild als heidnischer Götzen- und Bilderdienst (s. Röm 1,21 ff.) abgewiesen.⁴⁰

Unter der Voraussetzung des qualitativen Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf und der entschiedenen Zurückweisung des Götzen- und Bilderdienstes hat der Dichter des Hymnus die paradoxe Aussage gewagt: „Er (Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes.“ Das heißt: Christus ist nicht eine Nachbildung Gottes, in ihm spiegelt sich Gott auch nicht nur wider, sondern er *ist* (ἐστίν) die wesensgleiche Manifestation des seinem Wesen nach unsichtbaren

³⁸ Kol 1,15a: ἀόρατος *unsichtbar* (BAUER-ALAND, Wb 157). Außer hier und in 1,16 noch Röm 1,20; 1. Tim 1,17 u. Hebr 11,27. Für ἀόρατος gibt es kein hebräisches Äquivalent. Dennoch ist die Betonung der Unsichtbarkeit Gottes spezifisch jüdisch (s. Bill III, 31 ff.). Beides spricht für die Entstehung des Hymnus im hellenistischen Judenchristentum. Zur Unsichtbarkeit Gottes vgl. E. FASCHER, Deus invisibilis, MThSt 1 (1931), 41-77; J. KREMER, ὁράω, EWNT, Bd. II, ²1992, 1287-1293, bes. 1292.

³⁹ Vgl. dazu G. v. RAD, εἰκών, ThWNT, Bd. II, 1935, 378-380.

⁴⁰ Vgl. G. KITTEL, εἰκών, ThWNT II, 380-386, bes. 384, 36-38: „Ein Bild Jesu oder der Apostel zu überliefern, ist keinem der Gläubigen in den Sinn gekommen, vollends nicht, ein Kultbild herzustellen.“

Gottes.⁴¹ Kol 1,15 steht theologisch auf derselben Höhe wie Phil 2,6, 1. Kor 8,6 und die späteren Stellen Hebr 1,3 und Joh 1,1.⁴²

15b Ist die Relation Christi zu Gott Gegenstand der ersten Zeile des Hymnus, so wird in der zweiten Zeile die sich daraus ergebende Stellung des Christus zur Schöpfung bestimmt: Christus ist πρωτότοκος,⁴³ der „Erstgeborene“⁴⁴. Wie das Hoheitsprädikat aufzufassen ist, geht aus 1,16 hervor: „Nicht ‚nach ihm‘, sondern ἐν αὐτῷ wurde das All geschaffen.“⁴⁵ Christus ist also nicht der Ersterschaffene als das alle überragende, vorzüglichste Geschöpf. Er ist auch nicht der Erstgeborene innerhalb der Schöpfung. Mit der Wendung πρωτότοκος πάσης κτίσεως⁴⁶ wird vielmehr ausgesagt, dass Christus

⁴¹ Vgl. 2. Kor 4,4. Allerdings hat Paulus in 2. Kor 4,4 *nicht* „den zentralsten Satz seiner Theologie (ausgesprochen)“ (so A. SCHLATTER, aaO. (s. Anm. 28), 528; vgl. C. STETTLER 129 mit Anm. 180). Den würde ich mit Luther im Römerbrief suchen.

⁴² Mit O. HOFIUS 223 u. 232, Anm. 76.

⁴³ Wie das Hoheitsprädikat εἰκὼν steht auch das Hoheitsprädikat πρωτότοκος ohne Artikel. Das Wort wird außer Kol 1,15b auch in 1,18 gebraucht, ferner Röm 8,29; Hebr 1,6; (11,28); 12,23; Offb 1,5 und adjektivisch Lk 2,7.

⁴⁴ BAUER-ALAND, Wb 1454. Vgl. W. MICHAELIS, Die biblische Vorstellung von Christus als dem Erstgeborenen, ZSTh 23 (1954), 137-157; DERS., πρωτότοκος, ThWNT, Bd. VI, 1959, 872-883; H. LANGKAMMER, πρωτότοκος, EWNT, Bd. III, ²1992, 458-462.

⁴⁵ C. BURGER 44.

⁴⁶ κτίσις kann sowohl das einzelne Geschöpf als auch die Gesamtheit des Geschaffenen, die Schöpfung bezeichnen (BAUER-ALAND, Wb 925 f.). In Verbindung mit πάσης ist Kol 1,15b die gesamte Schöpfung gemeint (mit I. MAISCH, Kol. 108; gegen C. STETTLER 147).

vor und über aller Schöpfung steht.⁴⁷ Er kann nicht selbst Teil der Schöpfung sein, wenn *alles* in ihm geschaffen wurde.⁴⁸

Wie im Kolosserhymnus werden die Begriffe εἰκῶν und πρωτότοκος schon von Paulus in Röm 8,29 zusammen verwendet. Vor allem ist die Sache, die in der ersten Strophe des Hymnus angesprochen wird, nämlich die Schöpfungsmittlerschaft des präexistenten Christus, von Anfang an bekannt, wie dies aus dem vorpaulinischen Bekenntnis 1. Kor 8,6 hervorgeht. In dem Hymnus ist ein gedanklich durchdrungener und begrifflich umrissener Topos behandelt worden, der im Christentum bereits seit langem eingeführt war und in den Gottesdiensten immer wieder zur Sprache gebracht worden sein dürfte.

Angesichts dieses Befundes befremdet es, dass der Hymnus in Kommentaren und Monographien auf den mehr oder weniger direkten Einfluss der alttestamentlich-jüdischen Weisheit zurückgeführt wird.⁴⁹ Aber es ist kurzschlüssig zu behaupten, der Hymnus habe mit πρωτότοκος „an die jüdischen Spekulationen über die Weisheit angeknüpft“.⁵⁰ Als Belege werden dafür vor

⁴⁷ πάσης κτίσεως ist nicht als Genitivus partitivus, sondern als Genitivus comparationis aufzufassen und mit „vor aller Schöpfung“ zu übersetzen (vgl. BAUER-ALAND, Wb 1452; mit E. HAUPT, Die Gefangenschaftsbriefe, 1902, 27; O. HOFIUS 224; M. DÜBBERS 97; u.a.; gegen C. STETTLER 148; u.a.).

⁴⁸ Vgl. W. MICHAELIS, ThWNT VI, 879, 24-26. Gegen C. BURGER 44.

⁴⁹ Von den Kommentaren vgl. z.B. E. LOHSE, Kol. 87 f.; H. CONZELMANN, Kol 183; J. GNILKA, Kol. 62 f.; E. SCHWEIZER, Kol. 58 ff.; H. HÜBNER, Kol. 58 ff.; J. L. SUMNEY, Colossians, 2008, 64 f. Aus den neueren Monographien s. z.B. C. STETTLER 133 ff.; M. E. GORDLEY 216 ff.

⁵⁰ E. LOHSE, Kol. 87.

allem angeführt: Spr 8,22; Sir 1,4; 24,3.9; Weish 9,4.9; Ps 89,28. Es gibt terminologische Anklänge und vorstellungsmäßige Berührungen.⁵¹ Aber bei keinem Beleg ist ein unmittelbarer Einfluss nachweisbar.⁵² Der Terminus πρωτότοκος kommt ja in der Septuaginta häufig vor.⁵³ Die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel ist für das hellenistische Judentum, aber ebenso für das Urchristentum von grundlegender Bedeutung für die Begriffsbildung gewesen. Röm 8,29, der Erstbeleg von πρωτότοκος im Neuen Testament, ist sachlich nicht im geringsten von der alttestamentlich-jüdischen Weisheit oder von Philo und Josephus beeinflusst. Paulus dürfte sowohl εικών als auch πρωτότοκος aus der Septuaginta bekannt gewesen sein. Er verwendet beide Begriffe in Röm 8,29 im Horizont des Christusgeschehens. Ob der Dichter des Christuspsalms den Begriff πρωτότοκος von Paulus übernommen hat oder von der Septuaginta oder von anderswo, ist nicht nachweisbar und im übrigen gleichgültig. Sicher ist: Der Begriff war bekannt; der Dichter verwendet ihn christologisch, um den „ontologischen Vorrang“⁵⁴ Jesu Christi vor aller Schöpfung hervorzuheben.

3.

⁵¹ Spr 8,22 f. ist ein ähnlicher Vorstellungshintergrund gegeben, aber es fehlt der Terminus: ἀρχή steht für תְּשִׁיבָה. Auf der anderen Seite steht Ps 89,28 (= 88,28 LXX) πρωτότοκος, aber von der Präexistenz des Erstgeborenen (hebr. בְּכֹרֶת) ist keine Rede.

⁵² Vgl. W. MICHAELIS, ThWNT VI, 880.

⁵³ Nach W. MICHAELIS, ThWNT VI, 873 „an etwa 130 St(ellen)“.

⁵⁴ O. HOFIUS 224.

Der Ursprung des Christushymnus liegt im hellenistischen Judenchristentum.⁵⁵ Der Ort der Entstehung und der Name des Verfassers sind unbekannt. Es liegt „die Annahme nahe, dass der Hymnus in der Paulusschule formuliert worden ist“⁵⁶. Möglicherweise ist der Hymnus im Zuge der zweiten oder dritten Missionsreise nach Kleinasien gelangt. Wahrscheinlicher ist aber, dass er in Kleinasien entstanden ist, sogleich in griechischer Sprache, und sich von Ephesus aus ausgebreitet hat. Er war „Gemeingut der kleinasiatischen Gemeinden“⁵⁷. Sein Sitz im Leben ist der Gottesdienst.⁵⁸ Bei der Niederschrift des Briefes an die Kolosser um 70 n.Chr.⁵⁹ dürfte er in kleinasiatischen Gemeinden bereits seit längerem bekannt gewesen sein. Er ist zwar auch ein „christologisches Bekenntnis“⁶⁰ und geeignet für die Unterweisung, aber dieses Bekenntnis ist der Christenheit in der Form eines Hymnus überkommen.

Die erste Ausbreitung des Christushymnus fällt in die Regierungszeit von Kaiser Nero (54-68). Dieser ließ sich als „Retter (σωτήρ) des Erdkreises“ feiern.⁶¹ In

⁵⁵ S.o. Anm. 38. Vgl. schon E. NORDEN, *Agnostos Theos*, (1913) ⁴1956, 250-254.

⁵⁶ P. STUHLMACHER, *Theologie II*, 8.

⁵⁷ E. LOHSE, *Kol.* 84, Anm. 6.

⁵⁸ Nicht die Taufliturgie (so E. KÄSEMANN 43 ff.), sondern der Gemeindegottesdienst. Zum Aufbau s. G. DELLING, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, 1952, 50 ff., bes. 57.

⁵⁹ S.o. Anm. 6. Auch nach dem von Tacitus, *Ann XIV*, 27, 1 berichteten Erdbeben 60/61 n.Chr., durch das der Nachbarort Laodicea vernichtet worden sein soll, hat Kolossä als Ort fortbestanden (vgl. M. WOLTER, *Kol.* 35), so dass die Adresse „an die Kolosser“ keine fiktive gewesen ist (gegen A. LINDEMANN, *Kol.* 12 f.).

⁶⁰ M. DIBELIUS/H. GREEVEN, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, ³1953, 10.

⁶¹ Vgl. H. BENGTON, *Römische Geschichte*, ⁶1988, 247-252, bes. 249.

Mainz wurde die große Nerosäule errichtet, „die man geradezu als einen ‚Hymnus aus Stein auf den Kaiser‘ bezeichnet hat“⁶². Ist ein größerer Kontrast vorstellbar als der zwischen dem Hymnus aus Stein auf den Kaiser und dem Hymnus auf Christus in einem Gemeindebrief? Auf der einen Seite der Kaiser, der keine Skrupel hatte, seine Mutter und seine Gattin ermorden zu lassen; der Ratgeber wie Seneca zum Selbstmord zwang und der die Christen nach dem Brand Roms im Juli 64 ohne Grund der Brandstiftung verdächtigte und sie den Raubtieren im Zirkus zum Fraß vorwerfen ließ.⁶³ Auf der anderen Seite Christus, der die Herrlichkeit, die er vor der Erschaffung der Welt hatte, aufgab, um als Menschgewordener im Einklang mit Gott alles mit Gott zu versöhnen, „es sei auf Erden oder im Himmel, indem er Frieden stiftete durch sein Blut am Kreuz“ (Kol 1,20).

Der Kolosserhymnus setzt das Bekenntnis 1. Kor 8,6 und den Christushymnus Phil 2,6-11 sowie die Theologie des Paulus voraus. Er geht also von einem christologisch modifizierten Monotheismus aus, in welchem das Grundbekenntnis Israels zu dem einen Gott binitarisch entfaltet wird, weil Christus als der Sohn Gottes in der Seins- und Handlungseinheit mit dem einen Gott steht. Unter dieser Voraussetzung musste die Präexistenzvorstellung nicht eigens thematisiert werden. Die Präexistenz Christi wird vielmehr implizit mit dem Hoheitsprädikat εἰκὼν τοῦ θεοῦ ausgesagt und durch das Hoheitsprädikat πρωτότοκος πάσης κτίσεως und den sich daraus ergebenden Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi explizit herausgestellt. Wie im

⁶² H. BENGTON, aaO., 249.

⁶³ Vgl. H. BENGTON, aaO., 248 f. In dieser Verfolgungszeit verlieren sich auch die Spuren von Petrus und Paulus (vgl. dazu F. W. HORN (Hg.), Das Ende des Paulus, 2001).

Christushymnus des Philipperbriefes partizipiert Christus im Kolosserhymnus an der absoluten Präexistenz Gottes. Er ist nicht ein numinoses „Zwischenwesen“, dem die Schöpfungsmittlerschaft übertragen worden wäre, sondern wie im Bekenntnis ist er auch im Hymnus der, „durch den alles ist und wir durch ihn“ (1. Kor 8,6d), „also in der unlöslichen Einheit mit dem Vater selbst Subjekt des Schaffens“⁶⁴.

Aufgrund der Wesenseinheit Christi mit Gott umfasst die Identität seiner Person⁶⁵ alle *status* und Stadien seines Seins und Weges: die Präexistenz, die Menschwerdung und den Kreuzestod, die Auferstehung und Erhöhung. Der alles mit Gott versöhnte, ist der vorzeitliche Grund der Schöpfung, der Mittler der Schöpfung und Träger ihres geschichtlichen Fortbestandes sowie das Ziel der Schöpfung.⁶⁶ Wegen der Einheit von Schöpfung und Erlösung in Christus ist die Versöhnung mit Gott und die neue Existenz keine Frage der Möglichkeit, sondern sie ist in ihm wirklich und kommt in ihm zur Vollendung. Das ist der eigentliche Grund, durch den sich der Hymnus dem Verfasser des Briefes an die Kolosser zur Verwendung empfohlen hat. Denn wohnt in Christus die „Fülle“ (1,19), nämlich „die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ (2,9): dann ist in ihm auch alles gegeben; dann braucht sich niemand durch Astrologie, Theosophie, Philosophie oder was auch immer irre oder bange machen zu lassen. Der Christushymnus dient dem Verfasser des Kolosserbriefes mithin dazu,

⁶⁴ O. HOFIUS 225.

⁶⁵ Die Personidentität Jesu Christi haben mit Recht hervorgehoben N. T. WRIGHT 459 ff.; C. STETTLER, 131 f.

⁶⁶ Vgl. N. KEHL 86. Zur kosmischen Dimension der Christologie vgl. G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, 2003, 59 ff.

synkretistischen Tendenzen abzusagen und in der Gemeinde auf Christus allein zu setzen.⁶⁷ Selbst ein Zeugnis der Christozentrik ist dieser herrliche, genuin christliche Hymnus eine Ermutigung, das Vertrauen in Christus allein zu gründen, in dem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen (2,3).

Anhang: Christus und die Weisheit

Wie ist das Verhältnis von Christus und der Weisheit auf der Grundlage des Christushymnus und der anderen einschlägigen Stellen präzise zu bestimmen? Inwiefern hat der Hymnus an die Weisheit „angeknüpft“⁶⁸? Ist Christus wirklich „prä-existent (wie die Weisheit, Spr 8,22 ff.)“⁶⁹? Trifft es zu, dass die alttestamentlich-jüdische Weisheit „voll und ganz die Grundform abgibt, in der das Christusereignis überhaupt erst fassbar wird“⁷⁰?

Es gehört zu den gesicherten Erkenntnissen der neueren Forschung, dass die Präexistenzvorstellung auf dem Vorstellungshintergrund der alttestamentlich-jüdischen Weisheit gebildet worden ist.⁷¹ Folgende Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe der Weisheitslehre haben bei der Ausbildung der

⁶⁷ Zu diesem Problemkomplex vgl. C. E. ARNOLD, *The Colossian Syncretism*, 1995. Zur Christozentrik s.a. A. DE OLIVEIRA, *Christozentrik im Kolosserbrief*, in: K. SCHOLTISSEK (Hg.), *Christologie in der Paulus-Schule*, 2000, 72-103.

⁶⁸ So E. LOHSE; zitiert o. Anm. 50. Weitere Nachweise aus der exegetischen Literatur s.o. Anm. 49.

⁶⁹ H. CONZELMANN, *Kol.* 183. In Frage steht nicht die Präexistenz Christi, sondern die Feststellung „wie die Weisheit“.

⁷⁰ H. GESE 241. Geese folgen M. Hengel, P. Stuhlmacher, C. Stettler u.a.

⁷¹ Quellen und Literatur s.o. S. 81-90.

Präexistenzchristologie Pate gestanden: Die Weisheit ist dem Kosmos vorgeordnet. Sie steht in einem Sonderverhältnis zu Gott. Sie ist zwar der Schöpfung durch ihren Bezug auf den Schöpfer vorgeordnet, aber diesem selbst untergeordnet. Begrifflich ergibt sich daraus, dass die Weisheit personifizierbar ist⁷² und dass sie sich bis zur Hypostasierung⁷³ verselbständigen kann. Infolge der ihr zugeschriebenen Funktion der Schöpfungsmittlerschaft droht in der späten Weisheit die Grenze zwischen Schöpfer und Weisheit verwischt zu werden.⁷⁴

Die Faszination, die von dem Vorstellungskomplex der Weisheit ausgeht, kann indessen zu direkten Ableitungen und unreflektierten Identifizierungen verleiten. Aber entspricht der Anlehnung an die Denkform der Weisheit eine Übertragung des Inhalts der Weisheit auf die Präexistenzchristologie? Das in der Exegese vorherrschende Interpretationsschema, nach welchem die Attribute und Funktionen der Weisheit im Urchristentum auf Christus „übertragen“ worden seien,⁷⁵ bedarf der Überprüfung, Abgrenzung und Präzisierung.

⁷² Vgl. Spr 1,20: „Die Weisheit ruft laut auf der Straße und lässt ihre Stimme hören auf den Plätzen.“ S.a. Spr 8,1.

⁷³ Zum Begriff Hypostase vgl. G. Pfeifer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum, 1967, bes. 15; zitiert o. S. 87, Anm. 91.

⁷⁴ Das gilt z.B. für die im 1. Jh. v.Chr. entstandene Sapientia Salomonis.

⁷⁵ Vgl. z.B. M. HENGEL, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, 1987, in: DERS., KS IV, 205-258, 253; J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 262; H. HEGERMANN, σοφία, EWNT, Bd. III, ²1992, 616-624, 623; S. VOLLENWEIDER, Christus als Weisheit, EvTh 53 (1993), 290-310, 301; H. v. LIPS, Weisheit / Weisheitsliteratur IV, TRE, Bd. 35, 2003, 508-515, 512; DERS., Weisheitsliteratur IV, RGG, Bd. 8, ⁴2005, 1371.

Aus dem sehr frühen Bekenntnis 1. Kor 8,6 lässt sich entnehmen, dass die εἷς-Formel des Grundbekenntnisses Israels 5. Mose 6,4 LXX für die Lehrbildung im Urchristentum grundlegend war. Unter dieser Voraussetzung ist in 1. Kor 8,6d die Vorstellung von dem präexistenten Schöpfungsmittler aufgenommen worden. Doch der Kyrios Jesus Christus ist nach diesem Bekenntnis nicht eine divinisierte Mittlergestalt, sondern er ist vielmehr dem einen Gott gleich und steht in binäritischer Seins- und Handlungseinheit mit ihm. Er ist der präexistente Schöpfungsmittler aufgrund der Einheit mit Gott und nicht als Instrument Gottes. Die Anlehnung an weisheitliche Vorstellungen in der vierten Zeile des Bekenntnisses ist erfolgt, weil mit der Weisheit ein Denkmodell zur Verfügung stand, das die Schöpfungsmittlerschaft Christi aussagbar macht. Es macht die Präexistenzvorstellung und das Schöpfungsmittlerschaftsmotiv zwar aussagbar, aber es bestimmt diese nicht inhaltlich.⁷⁶ Der Wortlaut des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 ist hier in Erinnerung zu rufen:

- 6a *Einer* ist Gott, der Vater,
- b von dem alles ist und wir zu ihm;
- c und *einer* ist Herr, Jesus Christus,
- d durch den alles ist und wir durch ihn.

Das Grundbekenntnis Israels (5. Mose 6,4) wird mit dem Grundbekenntnis des Urchristentums zu dem einen Herrn Jesus Christus in Beziehung gesetzt – nicht, um dieses jenem additiv hinzuzufügen, sondern um das eine durch das andere näher zu bestimmen und um zur Aussage zu bringen: Gott ist *einer*, aber in dem *einen* Gott ist zwischen dem Vater und dem Kyrios Jesus Christus unter der Voraussetzung ihrer Einheit zu unter-

⁷⁶ Vgl. dazu T. SÖDING, Gottes Sohn 87.

scheiden, und zwar deshalb, weil der Kyrios Jesus Christus an der Gottheit des *einen* Gottes uneingeschränkt partizipiert, aber als der geschichtlich in Erscheinung getretene Sohn von Gott, dem Vater, zugleich unterschieden ist. Es ist das analogielose Christusgesehen, nämlich dass der *eine* Gott in dem *einen* Herrn Jesus Christus geschichtlich in Erscheinung getreten ist, durch welches das Bekenntnis 1. Kor 8,6 inhaltlich bestimmt wird. Die Anschauungs- und Denkform sowie das Sprachmaterial dazu hat die alttestamentlich-jüdische Weisheit geliefert.

Die Unterscheidung zwischen Denkform und Denkinhalt ist theologisch unverzichtbar, weil zwischen dem neutestamentlichen Christuszeugnis und der alttestamentlich-jüdischen Weisheitslehre erhebliche Sachunterschiede bestehen. Der Hauptunterschied liegt in der Inkarnation begründet. Während der präexistente Gottessohn unumkehrbar in die Geschichte eingetreten ist und ihm dieser Eintritt den Tod am Kreuz eingebracht hat, fehlt der Weisheit jeder geschichtliche Haftpunkt. In den Bilderreden Henochs, die gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. entstanden sind, sucht die Weisheit nach einer Wohnstatt auf Erden, aber sie findet keine und kehrt in den Himmel zurück (äthHen 42). Die Weisheit „kann alles“⁷⁷, aber das Entscheidende kann sie nicht, nämlich die Heilswende herbeizuführen; jedenfalls tut sie es nicht. Zu ihren Leitmotiven gehört die Offenbarung, aber diese wird nirgendwo zum geschichtlichen Ereignis. Die Sapientia Salomonis kann man geradezu als eine Schrift auffassen, in der mit Bezug auf die Weisheit zu kompensieren versucht wird, dass in Israel schon

⁷⁷ Weish 7, 27a: πάντα δύνатаι.

lange keine Offenbarung mehr in der Geschichte geschehen ist.

Zur sachgerechten Unterscheidung ist ferner ausdrücklich festzuhalten: Christus ist nicht präexistent im Sinne einer privilegierten Erstgeschöpflichkeit wie die Weisheit, sondern im Sinne der Wesenseinheit und Wesensgleichheit mit Gott. Er partizipiert an der Präexistenz Gottes selbst. Darum ist er auch kein Zwischenwesen, das weder Schöpfer noch Geschöpf ist, sondern vielmehr beides zugleich in einer Person. Durch die Menschwerdung Gottes ist Christus nicht zu einem Halbgott geworden, aber auch nicht zu einem allmächtigen Übermenschen oder zur Verkörperung eines humanen Idealmenschen. Mit der Menschwerdung ist Gott in Jesus Christus vielmehr selbst als der Schöpfer und Versöhner auf den Plan getreten. Christus ist eins mit Gott, dem Vater, und doch zugleich als Person von ihm unterschieden. Gott selbst ist in Christus offenbar geworden aber zugleich in dem Menschgewordenen verborgen, der von Ewigkeit her das „Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15a) ist.

Schließlich noch ein weiterer gewichtiger Unterschied: Christus ist von der christlichen Gemeinde von Anfang an als Kyrios – also wie Gott selbst – angerufen und angebetet worden. Das trifft auf die Weisheit nicht im geringsten zu. Das ist etwas qualitativ anderes als die ästhetisch-philosophische Vermittlung des überkommenen jüdischen Glaubens an die hellenistische Umwelt im Horizont der Weisheit durch Philo von Alexandrien, der zu den Zeitgenossen Jesu und der Apostel gehört hat.⁷⁸ Von der Weisheitslehre führt kein direkter Weg

⁷⁸ Vgl. M. MACH, Philo von Alexandrien, TRE, Bd. 26, 1996, 523-531, 523, 40: „Seine Lebenszeit wird ... mit 20/13 v. Chr. bis 45 n. Chr. angenommen.“

zum Christusbekenntnis und Christushymnus. Er kann vielmehr davon wegführen. So hat der Bezug auf die Weisheit im antiken Judentum die Tora zum präexistenten Erstling erhoben⁷⁹ und hat die Toraobservanz verstärkt.

Was ergibt sich aus dieser Überprüfung und Abgrenzung für die Bestimmung des Verhältnisses von Christus und der Weisheit? Zunächst ist festzuhalten und zu unterstreichen: Die alttestamentlich-jüdische Weisheit hat die Anschauungs- und Denkform sowie die Sprachmöglichkeit bereitgestellt, um das analogielose Geschehen, dass der eine Gott in Jesus Christus Mensch geworden und geschichtlich in Erscheinung getreten ist, im jüdisch-hellenistischen Umfeld aussagbar zu machen. Es ist außerordentlich viel, die Denk- und Aussageform zur Verfügung zu stellen. Aber es ist auch alles: darauf beschränkt sich der Einfluss der Weisheitslehre auf die Christologie. Deshalb ist sodann festzustellen: Für die Sache selbst, die *res*, besitzt die Weisheitslehre keine Relevanz.

Das wirft die Frage auf, ob es sachgerecht ist, von einer „Weisheitschristologie“⁸⁰ zu sprechen? Kann man die Weisheitslehre wirklich „als die ‚Mutter der Christologie‘ bezeichnen“⁸¹? Dafür gibt es keine Schriftgrundlage. Eine „Weisheits-Christologie“, die „in die allererste Zeit der Jerusalemer Urgemeinde zurückreichen“ soll und die „die griechisch- und

⁷⁹ Nachweise in Bill III, 626.

⁸⁰ So z.B. H. GESE 234 ff.; M. HENGEL, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: DERS./A. M. SCHWEMER, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie, 2001, 81-131, bes. 116 ff.

⁸¹ M. HENGEL, aaO., 130.

aramäischsprachige Urgemeinde (formuliert hat)⁸², lässt sich aus den Quellen nicht belegen. Als Schriftbelege pflegt man 1. Kor 8,6, Phil 2,6-11, Kol 1,15-20, Hebr 1,2 f. und Joh 1,1-18 anzuführen.⁸³ Früh bezeugt sind davon nur 1. Kor 8,6 und Phil 2,6-11. Doch aus dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 wird deutlich, dass nicht die Weisheitslehre am Anfang von Theologie und Christologie steht. Der Ursprung der Theologie und Christologie liegt vielmehr in der Relation Gott – Christus und in der Notwendigkeit, sie näher zu bestimmen. Sie wird in dem Bekenntnis binitarisch und nicht weisheitlich bestimmt. Was Phil 2,6-11 betrifft, so ergibt sich die Präexistenz Christi im Christushymnus nicht aus der Weisheitslehre, sondern sie steht in sachlicher Korrespondenz zur Inkarnation Christi.⁸⁴ Für die Behauptung der Existenz einer Weisheitschristologie fehlt nach inhaltlichen Kriterien also die Quellenbasis.⁸⁵ Daraus lässt ich die Schlussfolgerung ziehen: Die Weisheitslehre ist keineswegs die Mutter der neutestamentlichen Christologie, wie Martin Hengel meint. Die „Mutter“ der neutestamentlichen Theologie ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott, dem Vater, und dem Kyrios Jesus Christus durch das binitarische Bekenntnis vor dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus. Die Weisheitslehre hat dazu sprachliche

⁸² C. STETTLER 347.

⁸³ Vgl. H. v. LIPS, TRE 35, 512; DERS., RGG⁴ 8, 1371.

⁸⁴ Vgl. J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 157 (These 11).

⁸⁵ Sie fehlt m.E. auch für den Nachweis der These, Jesus sei nach den Synoptikern nicht nur Lehrer der Weisheit, sondern geradezu ihre Verkörperung gewesen (so F. CHRIST, *Jesus Sophia*, 1970, bes. 153; aufgenommen z.B. von C. STETTLER 142 f.; sachgerechter bewertet dagegen von H. v. LIPS, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, 1990, 267 ff.).

Hilfsdienste – wenn man so will: „Hebammendienste“ – geleistet.

Nun zurück zum Hymnus im Kolosserbrief. Festzuhalten ist: Wie das Bekenntnis 1. Kor 8,6 original christlich ist und auf der Verknüpfung von Kosmologie und Soteriologie beruht, so ist Kol 1,15-20 ein genuin christlicher Hymnus, in dem die Einheit von Schöpfung und Versöhnung, genauer von Schöpfer und Versöhner, zum Ausdruck gebracht wird. Die Versöhnung gründet sich nicht auf eine unzerstörbare Harmonie von Schöpfer und Schöpfung,⁸⁶ sondern geht vielmehr von deren unwiederbringlichem Verlust aus. Daher ist sie Tat, die Neues setzt, nämlich der Friedensschluss Gottes mit der Welt durch das Blut Christi am Kreuz (Kol 1,20). Die Präexistenz und Inkarnation Christi bilden die unabdingbare Voraussetzung der universal geltenden, endzeitlichen Versöhnungstat Gottes am Kreuz Christi. Insofern besitzt auch die Präexistenz „soteriologische Relevanz“⁸⁷. Der theologische Sinn der urchristlichen Präexistenzvorstellung erschließt sich nur in dem Bezugsrahmen der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie. Im Kolosserhymnus sind die terminologischen und vorstellungsmäßigen Berührungen der Präexistenzvorstellung mit der Weisheit bereits urchristlich vermittelt.⁸⁸ Der Autor des Kolosserbriefes hat sich auf der Schwelle zur nächsten Generation durch die Zitierung des Christushymnus ohne inhaltliche Einschränkungen auf den Boden des Urchristentums gestellt. Der Christushymnus Kol 1,15-20 steht zeitlich und sachlich zwischen Phil 2,6-11, 1. Kor 8,6, Röm 1,3-

⁸⁶ Mit Recht hervorgehoben von I. MAISCH, Kol. 106.

⁸⁷ T. SÖDING, Gottes Sohn 79.

⁸⁸ Gegen E. LOHSE, Kol. 87 (zitiert o. Anm. 50; aufgenommen o. Anm. 68); u.a.

4 und den späteren Zeugnissen Hebr 1,1-4 und Joh 1,1-18.

Literatur

J.-N. Aletti, Col 1,15-20. Genre et exégèse du texte, 1981. – P. Beasley-Murray, Col 1:15-20, in: *Pauline Studies*. FS Frederick F. Bruce, 1980, 169-193. – C. Burger, Schöpfung und Versöhnung, 1975. – M. Dübbens, Christologie und Existenz im Kolosserbrief, 2005. – H. Gese, Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, 1979, in: ders., *Alttestamentliche Studien*, 1991, 218-248, bes. 240 ff. – M. E. Gordley, The Colossian Hymn in Context, 2007. – O. Hofius, „Erstgeborener vor aller Schöpfung“ – „Erstgeborener aus den Toten“, 2001, in: ders., *Paulusstudien II*, 215-233. – E. Käsemann, Eine urchristliche Taufliturgie, 1949, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1, ⁶1970, 34-51. – N. Kehl, Der Christushymnus im Kolosserbrief, 1967. – W. Pöhlmann, Die hymnischen All-Prädikationen in Kol 1,15-20, *ZNW* 64 (1973), 53-74. – E. Schweizer, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena, 1961, in: ders., *Neotestamentica*, 1963, 293-316. – C. Stettler, Der Kolosserhymnus, 2000. – N. T. Wright, Poetry and Theology in Colossians 1,15-20, *NTS* 36 (1990), 444-468. – F. Zeilinger, Der Erstgeborene der Schöpfung, 1974, 179-205.

Es begab sich aber – Jesu Ursprung und Geburt nach Lukas

Jesu Ursprung liegt in Gott (Lk 1,35), aber zugleich in Maria (2,6 f.). Durch die Menschwerdung ist Gott in Jesus epiphan geworden und „hat sein Volk besucht“ (7,16; s.a. 1,68). Aber nicht nur seinem Volk Israel – der ganzen Menschheit ist Gott in Jesus nahe gekommen. Davon geht Lukas aus, wenn er den Stammbaum Jesu bis auf Adam zurückführt (3,23-38) und die Zuwendung Gottes in Jesus von dessen Empfängnis und Geburt bis zu dessen Auferstehung und Erhöhung schildert.¹ Ausführlicher als alle hat Lukas der Darstellung von Jesu Ursprung und Geburt in seinem Bericht Raum gegeben. Die Geburt Jesu ist einerseits in den weltgeschichtlichen Rahmen hineingestellt (1,5; 2,1 f.) und andererseits durch die Verbindung mit der Geburtsge-

¹ Das Evangelium nach Lukas stellt die umfangreichste Schrift des Neuen Testaments dar und umfasst 19428 Wörter; zusammen mit der Apostelgeschichte, dem zweiten Teil des Doppelwerkes, gehen auf Lukas 37810 Wörter zurück bei einem Wortbestand von insgesamt 137490 im NT (vgl. R. MORGENTHALER, Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, 1958, 164). Lit. zu Lk im Überblick bei W. RADL, Das Evangelium nach Lukas. Erster Teil: 1,1-9,50, 2003, IX ff.; H. KLEIN, Das Lukasevangelium, 2006, 15-40; M. WOLTER, Das Lukasevangelium, 2008, 35-54. Zur Theologie vgl. J. B. GREEN, The Theology of the Gospel of Luke, 1995; P. POKORNÝ, Theologie der lukanischen Schriften, 1997. Zum Stand der Forschung vgl. M. RESE, Das Lukas-Evangelium, ANRW II, 25.3, 1985, 2258-2358; W. RADL, Das Lukas-Evangelium, 1988; F. BOVON, Luke the Theologian. Fifty-five Years of Research (1950-2005), ²2006; A. LINDEMANN, Das Lukasevangelium, ThR 70 (2005), 44-80. 174-216; R. FELDMEIER, Neue Perspektiven auf Lukas, VF 55 (2010), 37-44.

schichte Johannes des Täufers (1,5-79) auf die Heilsgeschichte bezogen.

Der Verfasser gibt im Proömium (1,1-4) zwar seine Absicht zu erkennen, nennt aber nicht seinen Namen.² Apostelschüler und Vertreter der zweiten Generation im Übergang zur dritten, sieht er die Christenheit seiner Zeit von Zersetzungserscheinungen bedroht und sucht dieser Bedrohung durch den Rückbezug auf die von den Augenzeugen gelegten Grundlagen der Lehre zu begegnen. Die Aufnahme der Erzählung über Jesu göttlichen Ursprung und dessen menschliche Geburt in den Bericht entspricht der programmatischen Absicht des Lukas, „alles von Anfang an“ sorgfältig zu eruieren

² Nach altkirchlicher Überlieferung ist Lukas, der Arzt und Begleiter des Paulus (Kol 4,14; Phlm 24; 2. Tim 4,11), der Verfasser. Zu den ältesten Nachrichten über den Verfasser vgl. C.-J. THORNTON, *Der Zeuge des Zeugen*, 1991, 8 ff. Zu den Gründen, die für oder gegen seine Verfasserschaft sprechen, s. M. WOLTER, Lk. 4-10. Ich folge der Argumentation von M. HENGEL, der in Lukas, dem Arzt und Reisebegleiter des Paulus, den Verfasser des Doppelwerkes sieht und seine Entstehung in die Zeit zwischen 75 und 85 datiert (Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, ²1984, in: DERS., KS VI, 1-104, 47 ff.; DERS., *Der Lukasprolog und seine Augenzeugen: Die Apostel, Petrus und die Frauen*, 2007, in: DERS., KS VI, 242-297, 249 ff.; DERS., *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*, 2008, 172-182). Nach Hieronymus war Lukas ein Proselyt (Lib. hebr. quaest. in Gen.; PL 23, 1053 B), bevor er Christ wurde. – Der Abfassungsort des Doppelwerkes ist unbekannt (vgl. P. VIELHAUER, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1975, 407; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, Vol. I, 1981, 57; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas*, Bd. I, 1989, 23; U. SCHNELLE, *Einleitung* 315 f.).

und es „in guter Ordnung“ darzubieten (1,3).³ Daraus geht hervor, dass der Erzählstoff nicht von ihm selbst stammt. Auf wen geht er zurück? Hat Lukas den Zyklus der Erzählungen zusammengestellt oder bereits – ganz oder teilweise – literarisch verbunden vorgefunden? Darauf kann nur die Analyse des Aufbaus eine Antwort geben.

Der Erzählstoff von 1,5 – 2,52⁴ lässt sich folgendermaßen untergliedern:

- 1,5-56: Ankündigung der Geburt
- 5-25: Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers
- 26-38: Ankündigung der Geburt Jesu
- 39-45: Marias Besuch bei Elisabeth
- 46-56: Das Magnificat
- 1,57-2,40: Die Geburt

³ Vgl. G. SCHNEIDER, Zur Bedeutung von *kathexes* im lukanischen Doppelwerk, ZNW 68 (1977), 128-131. Weitere einschlägige Literatur bei M. WOLTER, Lk. 57. Nachtrag: A. D. BAUM, Lk 1,1-4 zwischen antiker Historiografie und Fachprosa, ZNW 101 (2010), 33-54. S.u. Anm. 432.

⁴ Lk 1,5-2,52 stellt eine Einheit dar (mit H. SCHÜRMAN, Das Lukasevangelium I, ²1982, 18 f.; F. BOVON, Lk. 45 f.); in 3,1 setzt Lukas neu ein (gegen H. KLEIN, Lk. 79). Mit Überschriften wie „Kindheitsgeschichten“ (z.B. W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Lukas, ⁷1974, 46 ff.; E. SCHWEIZER, Das Evangelium nach Lukas, ³1993, 10 ff.; H. KLEIN, Lk. 79 ff.), „Kindheitsevangelium“ (F. BOVON, Lk. 43 ff.) oder „Präludium“ (H. SCHÜRMAN, Lk. 18 ff.) werden diese Erzählungen mehr schlecht als recht charakterisiert (mit G. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas I, ³1992, 42). Sie bilden in ihrer Zusammengehörigkeit vielmehr die Ursprungsgeschichte des Messias Jesus. Lit. in Auswahl: M. DIBELIUS 1 ff.; R. LAURENTIN, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, 1967; R. E. BROWN, Birth 25-41; M. COLLIERIDGE, The Birth of the Lucan Narrative, 1993; W. RADL, Der Ursprung Jesu, 1996; P. STUHLMACHER, Geburt 23-64; C. CLIVAZ u.a. (Hg.), Infancy Gospels, 2011.

- 1,57-66: Die Geburt Johannes des Täufers
- 1,67-(80): Das Benedictus
- 2,1-20: Die Geburt Jesu
 - 14: Das Gloria in excelsis
- 2,21-40: Beschneidung und Darstellung Jesu im Tempel
 - 29-32: Das Nunc dimittis
- 2,41-52: Der zwölfjährige Jesus im Tempel

Die Ankündigung der Geburt sowie die Geburt Johannes des Täufers und Jesu, des Sohnes Gottes, fallen nach 1,5 in die Regierungszeit Herodes' I. (63-4 v.Chr.).⁵ Die Erzählungen von der Ankündigung der Geburt des Johannes und der Ankündigung der Geburt Jesu sowie der Geburt Johannes des Täufers sind inhaltlich durch das Schema Verheißung – Erfüllung und strukturell durch detaillierte Zeitangaben miteinander verbunden: Zacharias wird bei seinem Dienst im Tempel die Geburt eines Sohnes angekündigt (1,8 ff.). Nach Beendigung seines Dienstes kehrt er in sein Haus zurück (1,23), und seine Frau Elisabeth wird schwanger und hält sich fünf Monate lang verborgen (1,24). Im sechsten Monat wird Maria die Geburt Jesu, des Sohnes Gottes, angekündigt (1,26 ff.). Daraufhin entschließt sich Maria, Elisabeth, ihre Verwandte (1,36), zu besuchen (1,39 ff.). Sie bleibt etwa drei Monate bei ihr (1,56). Und nun kommt für Elisabeth die Zeit, dass sie gebären soll, und sie bekommt einen Sohn (1,57).

Deutlich ist: Die erzählten Ereignisse sind in die Zeit der Schwangerschaft der Elisabeth eingeordnet. Das ist nicht nachträglich geschehen, vielmehr ist der Erzählstoff von vornherein durch die Chronologie der

⁵ Zur Person und zu dieser Zeit vgl. P. RICHARDSON, Herod, 1999; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, Jesus und das Judentum, 2007, 41-71.

Schwangerschaft Elisabeths strukturiert.⁶ Mit aller Vorsicht und unter Vorbehalt kann aus diesem Strukturprinzip geschlossen werden, dass Lukas den Zyklus der Erzählungen nicht literarisch vorgefunden hat.⁷ Er hat die Erzählungen vielmehr aufgrund alter judenchristlicher Überlieferung in Anlehnung an die Sprache der Septuaginta⁸ selbst redigiert und niedergeschrieben.⁹ Diese Hypothese wird bei der folgenden Auslegung der einschlägigen Stellen zu überprüfen und abschließend in der Zusammenfassung wieder aufzunehmen sein.

Jesu Ursprung – Lukas 1,31-33.35

Das Wort des Engels an Maria (Lk 1,(26-)30) lautet Lk 1,31-33.35:

- 31a καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν
b καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.
32a οὗτος ἔσται μέγας

⁶ Mit M. WOLTER, Lk. 69-72. Durch seine Aufbauanalyse hat sich Wolter von der seit M. DIBELIUS 1 ff. vorherrschenden Interpretation abgegrenzt, wonach die „Vorgeschichte“ wie ein „Diptychon“ (R. LAURENTIN, aaO. (s. Anm. 4), 31; W. RADL, aaO. (s. Anm. 4), 41) aufgefasst wird und gemäß dem Prinzip der Parallelität zwischen Johannes und Jesus und der Überbietung durch Jesus ausgelegt wird (s. z.B. W. GRUNDMANN, Lk. 46). Doch Lukas hat „nicht zweisträngig, sondern einsträngig erzählt“ (WOLTER 72). Die Geburtsankündigungen wollen daher „nicht parallel, sondern sukzessiv gelesen werden“ (ebd.).

⁷ Gegen W. GRUNDMANN, Lk. 46; H. SCHÜRMAN, Lk. 141; U. WILCKENS, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, 4, 2005, 90; u.a.

⁸ Zur Sprache und zum Stil vgl. C.-W. JUNG 45 ff.

⁹ Dieser Auffassung waren schon A. v. Harnack, M. Dibelius, P. S. Minear u.a.; vgl. W. G. KÜMMEL, Einleitung 105, Anm. 33.

- b καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται
- c καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον
Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,
- 33a καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακώβ εἰς
τοὺς αἰῶνας
- b καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.
- 35a καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ·
- b πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ
- c καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι·
- d διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται
υἱὸς θεοῦ.

- 31a *Siehe, du wirst schwanger werden und
einen Sohn gebären,*
- b *und du sollst ihm den Namen Jesus ge-
ben.*
- 32a *Dieser wird groß sein*
- b *und Sohn des Höchsten genannt werden;*
- c *und Gott der Herr wird ihm den Thron
seines Vaters David geben,*
- 33a *und er wird König sein über das Haus
Jakob in Ewigkeit,*
- b *und sein Reich wird kein Ende haben.*
- 35a *Der Engel antwortete und sprach zu ihr:*
- b *Der Heilige Geist wird über dich kom-
men,*
- c *und die Kraft des Höchsten wird dich
überschatten;*
- d *eben deshalb wird auch das Kind heilig
genannt
werden: Sohn Gottes.*

Der Erzählabschnitt 1,26-38 über die Ankündigung der Geburt Jesu enthält:

26-27: Die Englerscheinung vor Maria. Angabe von Zeit, Ort und Personen

28-33: Ankündigung und Verheißung durch den Engel

28: Gruß des Engels

29: Erschrecken Marias

30: Gnadenzuspruch

31: Geburtsankündigung und Sohnesverheißung

32-33: Näherbestimmung des verheißenen Sohnes

34-38: Aufnahme der Verheißung

34: Rückfrage Marias

35: Vertiefende Antwort: Enthüllung des Geheimnisses

36: Gewährung eines Zeichens

37: Begründung mit Gottes unbegrenzten Möglichkeiten

38: Gläubige Ergebung Marias. Schlussnotiz

Wie die vorangehende Erzählung über die Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers (1,5-25) ist auch die Erzählung über die Ankündigung der Geburt Jesu gemäß der aus dem Alten Testament bekannten Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes gestaltet.¹⁰ Zwei Belege aus dem Alten Testament können das verdeutlichen.

1. Mose 16 wird geschildert, dass der „Engel des HERRN“¹¹ Hagar erschien und zu ihr sagte: „Siehe, du bist schwanger geworden und wirst einen Sohn gebären, dessen Namen sollst du Ismael nennen; denn der HERR hat dein Elend erhört. Er wird ein wilder Mensch sein ...“ (1. Mose 16,11 f.). In derselben Form und Struktur, zum Teil mit denselben Worten ist auch die Geburt

¹⁰ Zu dieser Gattung vgl. P. HUMBERT, Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft, AfO 10 (1935/36), 77-80; H. GESE 131 f.; F. BOVON, Lk 64, Anm. 1-3, u. 70.

¹¹ 1. Mose 16,11: $\text{הַיְהוָה} \text{ אֵלֶיךָ}$; LXX: ἄγγελος κυρίου.

Simsons erzählt: „Der Engel des HERRN erschien der Frau und sprach zu ihr: Siehe, du bist unfruchtbar und hast keine Kinder, aber du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären ... Der Knabe wird ein Geweihter Gottes sein von Mutterleibe an ...“ (Ri 13,3.5).

Diese Form- und Strukturelemente finden sich auch Lk 1,8 ff. und 1,26 ff. Zacharias wird von dem Engel angekündigt: „... deine Frau Elisabeth wird dir einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Johannes geben ... Er wird groß sein vor dem Herrn ...“ (1,13.15). Dieselbe Form und Struktur hat die Ankündigung der Geburt Jesu. Maria wird von dem Engel eröffnet: „Siehe, du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben. Dieser wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden ...“ (1,31 f.).

Die Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes besteht demnach aus drei Grundelementen: Unverhoffte Ankündigung der Geburt – Nennung des Namens – Seins- und Funktionsbestimmung. Dieser Gattung eignet eine bemerkenswerte Konstanz „über einen Abstand von mehr als einem Jahrtausend“¹². Die Grundstruktur ist immer dieselbe, die Ausgestaltung „für viele Variationen offen“¹³. Nicht nur der Vergleich mit alttestamentlichen Texten, auch der Vergleich von Lk 1,8-25 mit 1,26-38 erhärtet diesen Befund: dieselbe

¹² C. WESTERMANN, Genesis, Bd. II, ²1989, 293 (zu 1. Mose 16,11 f.).

¹³ Ebd.

Grundstruktur einerseits, Variationen in Form und Inhalt andererseits.¹⁴

Aus der Bestimmung der Gattung ergibt sich, dass die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen 1,26-38 und 1,8-25 auf gattung-internen Formmerkmalen beruhen.¹⁵ Sie lassen nicht den Schluss zu, die Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu sei „Zug um Zug als Parallele zu der Ankündigung der Geburt des Johannes an Zacharias gestaltet“¹⁶. Vielmehr sind beide Erzählungen gemäß den Formmerkmalen derselben Gattung gestaltet. Daraus erklären sich die Sach- und Wortparallelen; nicht daraus, dass die eine von der anderen „abhängig“¹⁷ wäre. Beide Erzählungen sind von dem Evangelisten vielmehr bewusst aufeinander bezogen und miteinander verbunden worden. Es gibt daher auch keinen Grund für die Behauptung, die Erzählung sei „gewiss nicht erst von Luk gebildet“¹⁸. Im Gegenteil, Lukas dürfte die Ankündigung der Geburt Jesu ganz bewusst so erzählt haben, wie sie vorliegt. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass der Erzählstoff auf sorgfältiger Recherche beruht (1,3). Damit ist ferner vorausgesetzt, dass ihm die Erzählung formgebunden – mündlich oder schriftlich – überkommen ist. Geht der

¹⁴ P. STUHLMACHER, Geburt 31 sieht in Lk 1,26-38 die Anlehnung an die „alttestamentlichen Erwählungs- und Berufungsgeschichten“. Aber diese Bestimmung der Gattung ist unpräzise; ebenso wie die, sie als „Erscheinungserzählung“ zu charakterisieren (so M. WOLTER, Lk. 85). Es finden sich in 1,26-38 zwar Formelemente der Berufungs- und Erscheinungsgeschichten, aber diese fügen sich in die Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes ein.

¹⁵ Mit M. WOLTER, Lk. 85.

¹⁶ So W. GRUNDMANN, Lk. 54.

¹⁷ G. SCHNEIDER, Lk. 48.

¹⁸ H. SCHÜRMAN, Lk. 58.

Evangelist doch selbst davon aus, dass der Erzählstoff nicht von ihm stammt. Es lässt sich aus der vorliegenden Erzählung aber nicht entnehmen, dass sie „zwei Stadien durchschritten (hat)“¹⁹. Sie ist vielmehr einheitlich;²⁰ „die Textüberlieferung (zeigt) keine Spur einer nachträglichen Einfügung“²¹.

Es ist festzuhalten: Lukas hat mit großer Wahrscheinlichkeit die Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu selbst gestaltet und sie bewusst mit der Erzählung von der Ankündigung der Geburt Johannes des Täufers verknüpft. Dabei hat er sich davon leiten lassen, das Auftreten des Täufers mit dem In-Erscheinung-Treten des Christus Jesus zu verbinden. Diese Verbindung hat jedoch nicht er selbst hergestellt, sie war ihm vielmehr vorgegeben und gründete sich auf urchristlichen Konsens. Die Darstellung der zusammengehörigen und gleichwohl zu unterscheidenden Ereignisse beruht auf den Quellen, auf die sich Lukas beruft, ohne dass er sie namentlich nennt (1,1-4).

Die Erzählung 1,26-38 fügt sich in den übergreifenden Zusammenhang von 1,5-2,52 ein, ist aber gegenüber 1,5-25 einerseits und 1,39-45 andererseits klar abgegrenzt. Nach der Exposition 1,26-27 wird die Erscheinung des Engels Gabriel vor Maria erzählt. Das Gespräch zwischen dem Engel und Maria besteht aus der Ankündigung der Geburt und der Verheißung (1,28-33) sowie aus der Aufnahme der Verheißung (1,34-38). Am Schluss steht die Notiz „der Engel schied von ihr“ (1,38d). Im Zentrum des ersten Teils steht die Geburtsankündigung und Sohnesverheißung (1,31-33); inhaltlich ist 1,35 die Pointe der Erzählung. Zum Verständnis

¹⁹ H. KLEIN, Lk. 94.

²⁰ Gegen R. BULTMANN, Tradition 321.

²¹ F. BOVON, Lk. 71.

dieser Verse muss der Exegese ein Überblick über 1,26-30 vorangestellt werden.

26-27 In der Exposition wird nicht nur über „Personalien“²² informiert. Sie enthält vielmehr die eminent theologische Aussage, dass *Gott* der Initiator des Geschehens ist.²³ In seiner Freiheit und Souveränität greift Gott ein und setzt etwas unableitbar Neues, das nun Ereignis wird; das sich in den Ablauf der Geschichte einfügt, aber nicht von ihr bewirkt ist. Gott, der Schöpfer und Herr der Geschichte, bestimmt Zeit, Art und Vollzug der Aussendung des Engels.²⁴ Der „Engel Gabriel“ figuriert für das von Gott verfügte Eingreifen aus seiner unsichtbaren Welt in seine sichtbare Welt.²⁵ Der Ort der Angelophanie ist das unbedeutende Nazareth in

²² So W. RADL, Lk. 54.

²³ Die theologische Kategorie, dass Gott die Initiative ergriffen hat, ist zum sachgerechten Verständnis des ganzen Textes konstitutiv. In vielen Kommentaren ist sie bis zur Unkenntlichkeit nivelliert; vgl. z.B. W. GRUNDMANN, Lk. 55; G. SCHNEIDER, Lk. 49; H. KLEIN, Lk. 95 f.; F. BOVON, Lk. 72.

²⁴ Wie in 1,19 wird 1,26 ἀποστέλλω gebraucht. In Verbindung mit ἀπὸ τοῦ θεοῦ wird mit diesem Verb die Herkunft von Gott sowie die Initiative und Beauftragung durch Gott unterstrichen. Zur Verwendung des Begriffs im NT vgl. J.-A. BÜHNER, ἀποστέλλω, EWNT, Bd. I, ²1992, 340-342.

²⁵ Die Engel sind „dienstbare Geister“ (Hebr 1,14) und treten bei zentralen Ereignissen in Erscheinung: bei der Berufung des Mose (2. Mose 3,2 ff.), Gideons (Ri 5,20), Jesajas (Jes 6) und nun hier (Lk 1,19.26). Sie überbringen „den Menschen Botschaften und Aufträge von Gott“ (I. BROER, ἄγγελος, EWNT, Bd. I, ²1992, 32-37, 33). In den kanonischen Schriften ist Gabriel (= Gott erweist sich als der Starke) neben Michael der einzige mit Namen genannte (Erz)Engel (s. Dan 8,16; 9,21 u.ö.). Zu Gabriel im Judentum s. Bill II, 89 ff.

Galiläa.²⁶ Die Zielperson der Aussendung ist eine Israelitin, die den Namen Maria trägt.²⁷ Sie ist eine „Jungfrau“²⁸, „verlobt“²⁹ mit dem Davididen Josef.³⁰

28-29 Die Ankündigung und Verheißung wird durch den Gruß des Engels eröffnet. Der Gruß ist dreigliedrig. Er besteht aus der Grußformel, der Anrede und einer Beistandszusicherung. Die Grußformel *χαῖρε* ist konventionell und entspricht der griechischen Alltagsbegrüßung.³¹ In der Anrede (du) *Begnadete* (*κεχαριτωμένη*)³² ist die Grußformel paronomastisch aufgenommen.³³ Auf die Anrede folgt die Beistandszusicherung *ὁ κύριος μετὰ σοῦ*. Sie entspricht der aus dem

²⁶ Zu Nazareth vgl. G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*,³1924 (⁴1964), 115 ff.; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 5), 280-283.

²⁷ 1,27: *Μαριάμ* ist die griech. Transkription des hebr. *Mirjam*, ein damals beliebter Name (vgl. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, 2002, 242 ff.). Der semitischen Form *Μαριάμ* alterniert die hellenisierte Form *Μαρία* (1,41; 2,19; s. J. JEREMIAS, *Die Sprache des Lukasevangeliums*, 1980, 47).

²⁸ 1,27: *παρθένος*; vgl. G. DELLING, *παρθένος*, ThWNT, Bd. V, 1954, 824-835, bes. 832 ff.

²⁹ 1,27 (s.a. 2,5 u. Mt 1,18): *ἐμνηστευμένη* (s. BAUER-ALAND, Wb 1063). Durch die Verlobung wurde die Ehe rechtlich begründet. Diese wurde – nach etwa 1 Jahr – durch die Heimholung der Braut vollzogen (vgl. Bill II, 393 ff.; J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*,³1962, 401-404).

³⁰ Zum Verständnis des Namens s. 1. Mose 30,23 f.; zum Vorkommen vgl. T. ILAN, aaO. (s. Anm. 27), 150 ff.

³¹ Vgl. A. STROBEL 89 ff.

³² Perf. Part. Pass. von *χαριτώω* *begnaden* (BAUER-ALAND, Wb 1753). Wäre die Aussage *gratia plena* beabsichtigt gewesen, wie die Vulgata übersetzt und die Nova Vulgata beibehalten hat, hätte Lukas wie in Apg 6,8 *πλήρης χάριτος* geschrieben (mit W. RADL, Lk. 61, Anm. 141).

³³ Vgl. BDR, Gr § 488, 1 mit Anm. 2.

Alten Testament vertrauten Form³⁴ und findet sich wörtlich Ri 6,12 LXX. In ihr ist die Verheißung des ersten Gebotes enthalten. Sie besagt hier: Was mit Maria geschehen wird, gründet nicht in ihr selbst, sondern beruht auf Gottes gnädigem Mit-Sein. Maria erschrickt,³⁵ jedoch nicht wie Zacharias über die Erscheinung (1,12), sondern über das Gehörte (1,29).

30 In Vers 30 wird die Verkündigung an Maria eingeleitet. Der Zuspruch des Engels „du hast Gnade bei Gott gefunden“ erschließt Maria den Sinn der Anrede „du Begnadete“. Die Wendung „Gnade finden“ ist alttestamentlich: Noah fand Gnade bei Gott (1. Mose 6,8);³⁶ ferner: Abraham in Mamre (1. Mose 18,3); Mose nach dem Abfall des Volkes (2. Mose 33,12); Gideon anlässlich der Bedrängnis Israels durch die Midianiter (Ri 6,17) u.a. Gnade³⁷ ist die freie Zuwendung Gottes, die er bedingungslos gewährt. Das geschieht vor dem Hintergrund – wie besonders in der Erzählung von der Ankündigung der Sintflut hervorgehoben wird –, dass die Menschen ihr Leben vor Gott verwirkt haben; denn alles Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist immerdar böse (1. Mose 6,5; 8,21). Mit der gnädigen

³⁴ Vgl. W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum*, in: *New Testament Essays in Memory of T. W. Manson*, 1959, 270-305, bes. 289 ff.

³⁵ 1,29: διαταράχθη Aor. Pass διαταράσσω in *Schrecken / Verwirrung versetzen* (BAUER-ALAND, Wb 380).

³⁶ 1. Mose 6,8 u.a.: ܐܘܢ ܢܝܚܐ; LXX εἶπεν χάρις. Zum Gebrauch im Judentum vgl. z.B. syrBar 28, 6; 4. Esra 4, 44; 5, 56 u.a.

³⁷ Bei den Synoptikern kommt χάρις nur im Sondergut des Lukas vor (s. E. RUCKSTUHL, *Gnade III*, TRE, Bd. 13, 1984, 467-476, bes. 473). Lk 1,30 gehört zu den wichtigsten Belegen. Es befremdet, dass viele Kommentare den Begriff theologisch unentfaltet lassen.

Zuwendung Gottes verbunden ist die Mitteilung eines Offenbarungswortes über das, was Gott zu tun im Begriff ist, ferner Verwunderung, Vergewisserung und Aufbruch im Glauben. So auch hier: Maria hat vor anderen nichts voraus, aber sie ist erwählt, den Sohn Gottes zur Welt zu bringen, der die verheißene endzeitliche Heilswende herbeiführen wird. Das ist der Inhalt der Verkündigung des Engels an sie.

31-33 Die Entfaltung der Verkündigung an Maria erfolgt gemäß der Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes im Dreischritt: Geburtsankündigung (1,31a); Festlegung des Namens (1,31b); Eröffnung der Bedeutung des Sohnes (1,32-33). Mit der Verkündigung an Maria beginnt – im Verborgenen – der neue Bund. Das, was angekündigt wird, enthält die „summa evangelii“³⁸.

31a Es wird angekündigt: „Siehe,³⁹ du wirst schwanger werden⁴⁰ und einen Sohn gebären⁴¹ ...“ Die bloße Geburtsankündigung hätte Maria, die zwar verlobt, aber

³⁸ J. A. Bengel, Gnomon, ³1773, Nachdr. 1915, 220 (zu 1,31).

³⁹ καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ist die Übersetzung eines hebr. Futurum instans, das auf die nahe Zukunft hinweist (vgl. H. GUNKEL, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, 67; aufgenommen von H. SCHÜRMANN, Lk. 46, Anm. 45; s.a. J. JEREMIAS, Sprache 42). Im lukanischen Doppelwerk außer hier auch Lk 1,20 u. Apg 13,11.

⁴⁰ συλλήμψῃ Fut. Med. *empfangen, schwanger werden* (BAUER-ALAND, Wb 1549 f.); unterstrichen durch den Zusatz *im Mutterleib* (vgl. Ri 13,5 LXX). Das Verb findet sich auch 1,24.36; 2,21.

⁴¹ τέξῃ Fut. Med. *τίκτω gebären* (BAUER-ALAND, Wb 1628). S.a. 2,7, ferner Mt 1,21.23.25.

noch nicht heimgeholt war, in Verlegenheit gebracht. Sie ist aber mit der Verheißung verbunden, der Sohn werde groß sein (32a), den höchsten Titel tragen (32b), als König über Israel herrschen (32c.33a), und sie ist auf die Enthüllung des Geheimnisses (35b.c) ausgerichtet. Unversehens ist Maria damit auf die Schwelle zur mesianischen Zeit gestellt worden.

Die Geburtsankündigung – hier gegenüber 1,13 durch die Ankündigung der Empfängnis erweitert – und Sohnesverheißung ist in Anspielung an Jes 7,14 LXX gestaltet: ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν.⁴² Was Mt 1,22 f. explizit herausgestellt wird, ist bei Lukas implizit vorausgesetzt.⁴³ Nicht durch die wörtliche Anführung von Jes 7,14 LXX als Erfüllungszitat wie in Mt 1,23, allenfalls liegt eine Anspielung auf den Wortbestand von Jes 7,14 LXX vor. Wie auch immer: Lukas macht deutlich, „dass ein Erfüllungsgeschehen sonder gleichen ansteht“⁴⁴.

31b Der Name des verheißenen Sohnes ist nicht freier Wahl überlassen, sondern schon vor der Geburt von Gott festgelegt: καὶ⁴⁵ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Diese Zeile ist von Lukas – oder schon in der Quelle, aus der er schöpft – in der Sprache der Septuaginta for-

⁴² M. BUBER hat Jes 7,14 die „wohl umstrittenste Bibelstelle“ genannt (Der Glaube der Propheten, 1950, 201).

⁴³ Gegen J. A. FITZMYER, The Virginal Conception of Jesus in the New Testament, in: DERS., To advance the Gospel, 1981, 41-78, 75 f.; DERS., Lk. 336; R. E. BROWN, Birth 299 f.; M. WOLTER, Lk. 89; mit W. RADL, Lk. 62.

⁴⁴ P. STUHLMACHER, Geburt 32 (z.St.). Vgl. ferner I. H. MARSHALL, The Gospel of Luke, 1978, 66 f.

⁴⁵ Der Anschluss von 31b an 31a erfolgt mit καὶ relativum (vgl. J. JEREMIAS, Sprache 20 u. 50; BDR, Gr § 442, 4 mit Anm. 12).

muliert.⁴⁶ Im Unterschied zu Mt 1,21 ist der Name Jesus (Jehoschua / Jeshua = der HERR rettet) hier nicht erklärt, sondern der Wortsinn wird als bekannt vorausgesetzt. Wie die Geburt eines Sohnes alltäglich ist, so ist nämlich auch der Name, den das neugeborene Kind erhalten soll, durchaus nicht ungewöhnlich.⁴⁷ Als Lukas diese Zeile niederschrieb, stand der Name Jesus freilich bereits über allen Namen.⁴⁸ Mit ihm wurde im christlichen Gottesdienst der Kyrios angerufen.

32-33 Mit fünf Aussagen wird in diesen Versen die hohe Bedeutung des verheißenen Sohnes näher bestimmt. Die beiden ersten Aussagen beziehen sich auf das Sein des Sohnes und enthüllen dessen Wesen (32a.b). Sie bilden einen Parallelismus membrorum. Die drei folgenden Aussagen beschreiben die Sendung, das Amt und die Funktion des Sohnes (32c.33a.b). Die beiden letzten bilden wieder einen Parallelismus membrorum (33a.b). Durch καί sind alle fünf Aussagen parataktisch miteinander verbunden.⁴⁹

⁴⁶ Wortwörtlich gleich, nur mit jeweils anderem Namen: 1. Mose 16,11 LXX (Ismael); 1. Mose 17,19 LXX (Isaak); Jes 7,14b LXX (Immanuel); ferner Lk 1,13 (Johannes). Mt 1,21b steht dasselbe wie Lk 1,31b.

⁴⁷ Josephus erwähnt 20 Männer dieses Namens (vgl. G. FRIEDRICH, Jesus, BHH, Bd. II, 1964, 858 f.). Bei T. ILAN, aaO. (s. Anm. 27), 126 ff. sind über 100 Träger dieses Namens aufgezählt. Nicht lange nach Jesu Tod und Auferstehung wird der Name im Judentum nicht mehr verwendet.

⁴⁸ Vgl. F. BOVON, Lk. 74: „... man spürt im Duktus der lukanischen Ausführungen eine Ehrfurcht vor diesem Namen wie im Hymnus Phil 2,10.“

⁴⁹ Mit M. WOLTER, Lk. 89. Ob die gehobene Sprache die typographische Anordnung in NESTLE²⁶ und NESTLE-ALAND^{27/28} rechtfertigt, kann man sich mit F. BOVON, Lk. 75, Anm. 33 zu Recht fragen.

32a Während der Zacharias angekündigte Sohn Johannes groß vor dem Herrn sein wird (1,15), wird der Maria angekündigte Sohn schlechthin „groß“⁵⁰ sein (vgl. Mi 5,3). Die „Größe“ meint nicht nur „die besondere Stellung, die er vor anderen im Bundesvolk hat“⁵¹. Denn μέγας (*rab*) „ist Terminus für den über die Könige regierenden König“⁵². Der Maria verheißene Sohn wird also eine unvergleichliche Stellung einnehmen. Näheren Aufschluss über diese Unvergleichlichkeit gibt das zweite Glied des Parallelismus membrorum.

32b Die Größe des verheißenen Sohnes besteht darin, dass er υἱὸς ὑψίστου *Sohn des Höchsten* sein wird. In der Septuaginta ist ὑψίστος die Übersetzung der hebräischen Gottesbezeichnung יהוה (5. Mose 32,8; 2. Sam 22,14; Ps 82(81),6 u.a.) und wird als „Eigenname des Einen Gottes, der in der Höhe ist“⁵³, gebraucht. Vor diesem Hintergrund ist ὑψίστος hier, in 1,35c und 1,76 („Prophet des Höchsten“) verwendet worden.⁵⁴ In diesen drei Stellen steht ὑψίστος ohne Artikel – im Unterschied zum Gebrauch von ὑψίστος in Apg 16,17 und Lk

⁵⁰ μέγας ist absolut gebraucht. Zur Verwendung im NT vgl. W. GRUNDMANN, μέγας, ThWNT, Bd. IV, 1942, 536-547.

⁵¹ So z.St. W. GRUNDMANN, Die Geschichte Jesu Christi, 1961, 381.

⁵² H. GESE 132.

⁵³ G. BERTRAM, ὑψίστος, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 613-619, 617, 10 f. Zum Sprachgebrauch im Judentum vgl. außerdem Bill II, 99 f., ferner M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, ³1988, 544 ff.

⁵⁴ Von den 13 Vorkommen im NT entfallen 9 auf das lukanische Doppelwerk (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1303); davon dienen 7 als Gottesbezeichnung und 2 als Bezeichnung für den himmlischen Raum (Lk 2,14; 19,38).

8,28 (Mk 5,7). Das spricht dafür, dass Lukas hier und in 35c dem Sprachgebrauch des Erzählstoffes folgt.⁵⁵ Ohne eine Reflexion auf die Präexistenz liegt an dieser Stelle eine schlichte und doch zugleich abgründige und provozierende Aussage über das Sein vor: Jesus ist Sohn des Höchsten von seiner Geburt an. Er ist nicht Sohn des Höchsten, weil er im nachhinein so genannt wird, sondern er wird so genannt,⁵⁶ weil er es ursprünglich ist. Die Gottessohnschaft Jesu beruht nicht auf Ernennung oder Adoption,⁵⁷ sondern sie besteht vom Ursprung her. Sie ist keine Folge seiner messianischen Königsherrschaft (32c.33a.b), vielmehr liegt diese in Jesu Gottessohnschaft begründet.

32c „Gott der Herr“⁵⁸, der Eine, Höchste, der Himmel und Erde geschaffen und sich in Israel offenbart hat, wird dem Verheißenen, dessen Ursprung als Sohn in Gott selbst liegt und den Maria zur Welt bringen wird, den Thron Davids geben.⁵⁹ „Thron Davids“⁶⁰ steht metonymisch für das Königtum in Israel.⁶¹ Maria hat

⁵⁵ Vgl. J. JEREMIAS, Sprache 51.

⁵⁶ Mit κληθήσεται (Fut. Pass. καλέω *nennen*; s. BAUER-ALAND, Wb 809 f.) wird hier „eine Aussage über das Sein gemacht“ (H. SCHÜRMAN, Lk. 47, Anm. 53; s.a. I. H. MARSHALL, Lk. 67; G. SCHNEIDER, Lk. 50; H. KLEIN, Lk. 98 mit Anm. 38).

⁵⁷ Gegen W. GRUNDMANN, Lk. 56 f.; W. RADL, Lk. 64; u.a. Theologisch unklar äußern sich W. WIEFEL, Das Evangelium nach Lukas, 1988, 53; F. BOVON, Lk. 74 f.

⁵⁸ κύριος ὁ θεός – jüdisch-hellenistische Gottesbezeichnung; gewichtiger als ὑψιστος (1,32b).

⁵⁹ δώσει Fut. δίδομι *geben* (BAUER-ALAND, Wb 387-389). Der Thron wird *gegeben*; der Verheißene ist kein Usurpator, der den Thron an sich reißt.

⁶⁰ θρόνος Δαυίδ (LXX); hebr. תִּיבֵּן דָּוִד (1. Kön 2,45; Jes 9,6; Jer 13,13; 17,25; 36,30 u.a.).

⁶¹ Mit M. WOLTER, Lk. 91.

also die Zusage erhalten: Jesus wird der seit Jahrhunderten in Israel erwartete Erbe des Thrones Davids und als Nachkomme Davids⁶² der legitime Herrscher über das Gottesvolk sein.

Die Ankündigung des Engels an Maria über das Amt und die Funktion des verheißenen Sohnes ist von der Erwartung des messianischen Königs geprägt. Es sind keine Schriftbelege angeführt, vielmehr ist die Verheißung in 32c.33a.b summarisch zum Ausdruck gebracht. Sie beruht wie in Röm 1,3-4 auf 2. Sam 7,12.16 und den Königspsalmen. Zu dem traditions-geschichtlichen Hintergrund gehört auch Jes 9,5-6.

33a Wer sich selbst auf den Thron setzt, wird sich nicht auf Dauer auf ihm halten können. Wem aber von Gott dem Herrn der Thron Davids gegeben wird, der „wird König sein“⁶³. Er wird herrschen „über“⁶⁴ das Haus Jakob“⁶⁵. Das Kennzeichen dieser Herrschaft ist, dass sie von unbegrenzter Dauer sein wird, also „in Ewigkeit“⁶⁶ besteht.

⁶² Jesus ist „Sohn Davids“, weil Maria durch ihre Verlobung rechtlich an den Davididen Josef gebunden ist (1,27).

⁶³ βασιλεύσω Fut. βασιλεύω *König sein, herrschen*. Im NT wird das 1. von Gott gesagt; 2. wie hier von Christus; 3. vom Tod und der Sünde, aber auch – im Gegensatz dazu – von der Gnade; 4. von Christen als Mitregenten und 5. von profanen Herrschern (vgl. P. LAMPE, βασιλεύς, EWNT, Bd. I, ²1992, 492-498, bes. 497 f.). Zum traditions-geschichtlichen Hintergrund s. Mi 4,7 LXX.

⁶⁴ ἐπί m. Akk. *über* (hebr. על).

⁶⁵ οἶκος Ἰακώβ (hebr. בֵּית יַעֲקֹב; Jes 48,1 u.a.) steht im NT nur hier.

⁶⁶ εἰς τοὺς αἰῶνας; der Plural steht „in unklassischer Weise nach hebr. Muster“ (BDR, Gr § 141, 1 mit Anm. 3) für den Singular „(in) Ewigkeit“ im Deutschen.

Die königliche Herrschaft des angekündigten Sohnes Davids, der Mensch wird, kann sich keinesfalls auf den „Himmel“ beschränken, wäre doch dann die Menschwerdung überflüssig. Ihre ewige Dauer schließt andererseits aus, dass sie irdischer Art ist. Lukas denkt sie sich als Herrschaft des Auferstandenen (23,42 f.; 24,26), der zur Rechten Gottes erhöht ist und den Geist auf die Seinen herabsendet (24,48), um sie bis zur Vollendung des Reiches zu leiten.

„Haus Jakob“ ist „Synonym für Israel“⁶⁷. Lukas gebraucht nicht „Haus Jakob“, sondern „Haus Israel“ (Apg 2,36; 7,42).⁶⁸ Bei der Niederschrift des Evangeliums besteht das Gottesvolk aber nicht mehr nur aus Israel, sondern bereits aus Juden und Heiden. Der Terminus „Haus Jakob“ weist daher zurück auf die Überlieferung, auf die sich der Evangelist beruft. Auch der „Septuagintismus“⁶⁹ βασιλεύειν ἐπί τινα dürfte „auf vorlukanische Provenienz weisen“⁷⁰.

33b Durch das zweite Glied des synonymen Parallelismus membrorum wird unterstrichen, dass zu dem verheißenen König ein „Reich“⁷¹ gehört. Das ist angesichts der kleinen Verhältnisse, in die er hineingeboren

⁶⁷ M. WOLTER, Lk. 91 (mit Nachweisen). S.a. I. H. MARS-HALL, Lk. 68; W. SCHMITHALS, Das Evangelium nach Lukas, 1980, 27.

⁶⁸ Vgl. T. ZAHN, Das Evangelium des Lucas, ^{3/4}1920, 83.

⁶⁹ M. WOLTER, Lk. 91.

⁷⁰ J. JEREMIAS, Sprache 51.

⁷¹ βασιλεία *Königsherrschaft* (BAUER-ALAND, Wb 270). In der Geburtsgeschichte nur hier bei 45 Vorkommen im Lk und 8 in der Apg von 162 im NT (s. ALAND, VKGNT I, 1, 155 f. u. II, 52 f.). Die Voranstellung des Genitivus possessoris außer hier in der Geburtsgeschichte „nur noch 2,35“ (A. SCHLATTER, Das Evangelium des Lukas, ²1960, 166).

wird, keine Selbstverständlichkeit. Ausdrücklich hervorgehoben wird ferner, dass sein Reich „kein Ende“⁷² haben wird (s. Mi 4,7; Dan 7,14).

Damit ist die hohe Bedeutung des verheißenen Sohnes herausgestellt: Er ist als Sohn des Höchsten von einzigartigem Ursprung (32a.b); er wird als Nachkomme Davids (32c) eine Königsherrschaft heraufführen, welche die Davids übertrifft, weil sie wegen ihrer ewigen Dauer nur mit der Königsherrschaft Gottes in Analogie gesetzt werden kann (33a.b).

34-38 Gegenstand des zweiten Teils der Erzählung ist die Aufnahme der Verheißung. Auf die Rückfrage der Maria (34) folgt die vertiefende Antwort des Engels (35). In ihr ist die theologische Spitzenaussage der Geburtsgeschichte enthalten. Maria wird sodann ein Zeichen gewährt, durch das die Unbegrenztheit der Handlungsmöglichkeiten Gottes veranschaulicht wird (36-37). Am Schluss der Erzählung steht die Schilderung der gläubigen Ergebung Marias (38). Auch der zweite Teil der Erzählung ist einheitlich.⁷³

Wie Zacharias (1,18) fragt Maria zurück (34),⁷⁴ jedoch nicht skeptisch-abweisend, sondern in der Offenheit und Bereitschaft des Glaubens. Ihre Rückfrage wird nicht wie bei Zacharias von dem Unterton bestimmt, was ihm, dem alternden Priester und seiner betagten Frau, da zugemutet werde. Marias Frage er-

⁷² οὐκ ἔσται τέλος; vgl. G. DELLING, τέλος, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 55-58, bes. 57.

⁷³ Gegen R. BULTMANN, Tradition 321, der 1,34-37 ohne zwingenden Grund „für eine nachträgliche Einfügung“ ansieht.

⁷⁴ Die Rückfrage, der sogenannte Bescheidenheitseinwand der Maria, entspricht Ri 6,15 und Jer 1,6: „Maria fühlt sich dem großen Auftrag nicht gewachsen.“ (P. STUHLMACHER, Geburt 32)

wächst vielmehr aus der Spontaneität des Glaubens, der sich nicht ängstlich vor der Verheißung abschirmt, sondern sich auf sie einlässt. Die Angesprochene möchte gern in Erfahrung bringen, wie das zugehen soll,⁷⁵ da sie doch von keinem Mann weiß.⁷⁶ Ruft man sich in Erinnerung, dass Maria verlobt ist (1,27), also noch unter der Obhut des Vaters steht, und die Ehe noch nicht vollzogen ist, dann ist diese Frage durchaus folgerichtig.⁷⁷

Der Engel antwortet Maria (35), wie er Zacharias geantwortet hat (19). Aber Maria wird nicht stumm sein wie Zacharias, der nicht geglaubt hat (20), sondern sie wird glauben (38) und in Jubel ausbrechen (46-56).⁷⁸ Der bedeutungsschwere Vers 35, der die Antwort an Maria enthält, besteht aus der Satzeinleitung (35a), aus einem synonymen Parallelismus membrorum,⁷⁹ in dem Maria das Geheimnis um den Ursprung des verheißenen

⁷⁵ 1,34b: πῶς ἔσται τοῦτο. Die Rückfrage bezieht sich auf die ganze Geburtsankündigung und Sohnesverheißung durch den Engel 1,31-35.

⁷⁶ 1,34c: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; Γινώσκω ἄνδρα ist in der LXX Übersetzung von שׂוֹרֵק וְיָדָע *einen Mann kennen* (1. Mose 19,8; Ri 11,39 u.a.), d.h. es ist ein euphemistischer Ausdruck für Geschlechtsverkehr (s.a. Bill I, 75 f.).

⁷⁷ Gegen R. BULTMANN, Tradition 321 f.; W. GRUNDMANN, Lk. 57; J. SCHABERG, The Illegitimacy of Jesus, 1995, 84 ff.; u.a. S.a. den Überblick über die verschiedenen – zum Teil grotesk anmutenden – feministischen Deutungsversuche bei D. T. LANDRY, Narrative Logic in the Annunciation to Mary (Luke 1:26-38), JBL 114 (1995), 65-79.

⁷⁸ Auf 1,46-56 kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Ausdrücklich hingewiesen sei auf U. MITTMANN-RICHERT, Magnifikat und Benediktus, 1996.

⁷⁹ Vgl. H. H. OLIVER, The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts, NTS 10 (1963/64), 202-226, 224; W. RADL, Lk. 66 f.; M. WOLTER, Lk. 92 f.

Sohnes von dem Engel enthüllt wird (35b.c),⁸⁰ und aus der daraus gezogenen Folgerung hinsichtlich der sachgemäßen Bewertung und Benennung Jesu (35d).

35a Wortgleich wie 19a ist 35a formuliert: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ.⁸¹ Grundlegend zum Verständnis ist die sprachliche Analyse.⁸² Die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν, bestehend aus dem pleonastischen Partizip (Aorist Passiv) und dem finiten Verb des Sagens, kommt in der Septuaginta häufig vor; im Neuen Testament nur in den synoptischen Evangelien und in der Apg. Lukas vermeidet indessen die Überleitungspartikel καὶ in Verbindung mit ἀποκριθεὶς⁸³ und bevorzugt stattdessen δέ. Daraus ist zu schließen: Nicht nur der Parallelismus membrorum 35b.c, auch schon die Satzeinleitung 35a ist vorlukanisch.

Subjekt des Sagens und Antwortens ist „der Engel“. Durch diese Angabe wird die folgende Mitteilung an Maria ausdrücklich als Offenbarungswort qualifiziert, das Gott ihr überbringen lässt (1,26 f.).⁸⁴ Maria erhält also nicht eine beliebig deutbare Auskunft, sondern eine eindeutige, von Gott autorisierte und von sei-

⁸⁰ Das Geheimnis wird enthüllt, so dass Maria weiß, was auf sie zukommt, und nicht „mehr verhüllt als beschrieben“ (so H. KLEIN, Lk. 98).

⁸¹ 1,19a: αὐτῷ statt αὐτῇ, weil auf Zacharias bezogen.

⁸² Sie ist in neueren Kommentaren (vgl. zu 1,19 und 35 z.B. W. RADL, H. KLEIN, M. WOLTER) weitgehend unterblieben. Vorbildlich und wegweisend ist dagegen J. JEREMIAS, Sprache 39-41 u. 51 f.

⁸³ „Die Verbindung καὶ ἀποκριθεὶς ... ist eine Meidewendung des Lukas“ (JEREMIAS 40; s.a. 51).

⁸⁴ In den allermeisten Kommentaren wird auch zu 1,35a unterschlagen, was ihnen zu 1,26 f. vorzuwerfen war (s.o. Anm. 23), nämlich dass es *Gott* ist, der initiativ wurde.

nem Boten überbrachte Mitteilung. Das wird nicht von dem Evangelisten, sondern bereits von dem Erzählstoff hervorgehoben, auf den er sich stützt.

35b Der von Gott gesandt ist, der sagt Maria Gottes Wort: „Der Heilige Geist wird über dich kommen.“ Nicht etwas vom Heiligen Geist, sondern er selbst, der „mit Gott eins seiende Geist“⁸⁵, also nicht ein geschöpflicher Geist, sondern der schöpferische Geist – er wird initiativ. Er ist das Subjekt, der Herr des Geschehens. Er, der Geist Gottes,⁸⁶ ohne den nicht wäre, was ist, setzt mit seiner Allmacht inmitten der geschöpflichen Welt etwas Neues, das nicht von ihr selbst hervorgebracht werden kann. Denn er bleibt nicht bei sich selbst, er „wird kommen“⁸⁷ – nicht allgemein, sondern konkret; nicht irgendwann, sondern jetzt; nicht überall, sondern hier; nicht über alle, sondern „über dich“, verkündigt der Engel Gabriel der Maria. Er wird ins Leben setzen, was die Möglichkeiten des Menschengeschlechts übersteigt, nämlich ein Kind, dessen

⁸⁵ A. SCHLATTER, Lk. 164. Lukas gebraucht πνεῦμα in der Geburtsgeschichte 11 x, davon 6 x πνεῦμα ἅγιον, bei 106 Vorkommen im Doppelwerk von insgesamt 379 im NT (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1139 ff.; II, 224 f.). Vgl. H. VON BAER, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, 1926, 48-54; E. SCHWEIZER, πνεῦμα, ThWNT, Bd. VI, 1959, 394 ff., bes. 399 f.; J. KREMER, πνεῦμα, EWNT, Bd. III, ²1992, 279-293, bes. 288; J. B. GREEN, The Gospel of Luke, 1997, 90. Weitere Lit.: ThWNT IX, 1238-1244; EWNT III, 279-281 u. 1230.

⁸⁶ 1. Mose 1,2: אֱלֹהִים יְרַחֵם. Mit Recht bezieht sich die Interpretation von 1,35b auf 1. Mose 1,2; vgl. z.B. W. GRUNDMANN, Lk. 58; H. SCHÜRMAN, Lk. 52; W. WIEFEL, Lk. 53; E. SCHWEIZER, Lk. 20; gegen H. KLEIN, Lk. 99 f.

⁸⁷ ἐπελεύσεται Fut. Med. ἐπέργεσθαι (*herbei*)kommen; mit ἐπί kommen über (BAUER-ALAND, Wb 577).

Ursprung in Gott selbst liegt, dessen Empfängnis von Gottes heiligem Geist gewirkt wird.⁸⁸

35c Die zweite Zeile des Parallelismus membrorum sagt dasselbe wie die erste, aber sie sagt es mit anderen Worten. Synonym zu πνεῦμα ἅγιον steht in 35c δύναμις⁸⁹ ὑψίστου.⁹⁰ Beide Wendungen stehen ohne Artikel und sind jeweils das Subjekt des Satzes. Dem Prädikat ἐπελεύσεται entspricht hier ἐπισκιάσει⁹¹ und anstelle von ἐπὶ σέ steht σοι.

Der Heilige Geist ist unwiderstehliche Macht und Kraft; umgekehrt ist die Kraft des Höchsten keine anonym wirkende, blinde Dynamik, sondern gestaltende, heilige Schöpferkraft. Weil im heiligen Geist der Höchste, nämlich der Eine Gott, selbst wirksam ist, darum ist sein Kommen kraftvoll und schöpferisch. Obwohl kraftvoll und schöpferisch, wirkt Gottes heiliger Geist hier im Stillen und Verborgenen: er „überschattet“. Damit ist auf 2. Mose 40,34 f. LXX angespielt: „Da bedeckte die Wolke die Stiftshütte,⁹² und die Herrlichkeit des HERRN erfüllte die Wohnung. Und Mose konnte nicht in die Stiftshütte hineingehen, weil die

⁸⁸ Vgl. G. SCHNEIDER 105 ff.

⁸⁹ Lukas gebraucht δύναμις *Kraft, Macht, Stärke* (BAUER-ALAND, Wb 417 f.) 15 x im Evangelium und 10 x in der Apg. In der Geburtsgeschichte außer hier noch 1,17; auch dort wie an anderen Stellen (z.B. Apg 1,8) zusammen mit πνεῦμα. Vgl. W. GRUNDMANN, δύναμαι/δύναμις, ThWNT, Bd. II, 1935, 286-318, bes. 301.

⁹⁰ Zu ὑψίστος s.o. zu 32b, bes. Anm. 53 f.

⁹¹ ἐπισκιάσει Fut. ἐπισκιάζω *überschatten* (BAUER-ALAND, Wb 605; G. SCHNEIDER, ἐπισκιάζω, EWNT, Bd. II, ²1992, 85-87). Zum Gebrauch des Verbs s. außerdem Lk 9,28-36, bes. 34 Par.

⁹² 2. Mose 40,34: σκηνή τοῦ μαρτυρίου LXX = Hebr. לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי = *Stiftshütte* (Lutherbibel).

Wolke sie überschattete⁹³ und die Herrlichkeit des HERRN die Wohnung erfüllte.“ Maria wird also widerfahren, was einst in der Stiftshütte, dem Modell des Jerusalemer Tempels, Ereignis geworden war: Gottes Gegenwart wird sie überschatten.⁹⁴ In 35b.c ist mithin nicht ein Zeugungsvorgang angesprochen, auch nicht in verhüllter Form.⁹⁵ Vielmehr wird ausgesagt: Gott der Schöpfer wird in seinem heiligen Geist gegenwärtig, jedoch nicht vernichtend, sondern wie die „Schechina“⁹⁶ überschattend. Vermöge seiner Allmacht wird er im Schoß der Jungfrau Maria das Leben schaffen, in dem Gott und Mensch eine nie dagewesene, einzigartige Verbindung eingehen.

35d Die mit $\delta\iota\ \kappa\alpha\iota$ ⁹⁷ eingeleitete Folgerung ist im Deutschen schwer wiederzugeben. Luther hat übersetzt: „darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden.“⁹⁸ Aber $\tau\omicron\ \gamma\epsilon\nu\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ *das* (aus

⁹³ 2. Mose 40,35: $\acute{\epsilon}\pi\epsilon\sigma\kappa\acute{\iota}\alpha\zeta\epsilon\nu$ LXX. Vgl. z.St. H. GESE 139, Anm. 26; R. RENDTORFF, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, 2001, 92.

⁹⁴ Vgl. I. H. MARSHALL, Lk. 70 f.; P. STUHLMACHER, *Geburt* 34.

⁹⁵ Gegen E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes*, (1924) 1956, 92 ff.; M. DIBELIUS 18 ff.; u.a.; mit W. GRUNDMANN, Lk. 58; H. SCHÜRMAN, Lk. 52 f.; W. WIEFEL, Lk. 53; M. WOLTER, Lk. 93; u.a.

⁹⁶ Zu ihr vgl. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, Teil II/III, ⁴1961, 15.

⁹⁷ $\kappa\alpha\iota$ verstärkt; vgl. BDR. Gr § 442, 8 mit Anm. 23; J. JEREMIAS, *Sprache* 51.

⁹⁸ Lutherbibel 1984; so schon Luther 1522/1546, WA.DB 6, 212/213. Ähnlich übersetzen H. MENGE (*Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments*, ¹⁰1940) und die Zürcher Bibel (1955) 1993. Letztere gibt $\tau\omicron\ \gamma\epsilon\nu\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ mit „gezeugt“ statt mit „geboren“ wieder; beides ist möglich.

dir)⁹⁹ *Geborene / Gezeugte* ist ein substantiviertes Partizip, mit dem im klassischen Griechisch das Kind bezeichnet wird, das sich im Mutterleib entwickelt.¹⁰⁰ Folgt man diesem Sprachgebrauch, ist τὸ γεννώμενον als Subjekt zu übersetzen, ἅγιον als Prädikatsnomen statt als Subjekt und υἱὸς θεοῦ als Apposition. Das ergibt die Übersetzung: „eben deshalb wird auch das Kind heilig genannt werden: Sohn Gottes.“¹⁰¹

Das Kind wird „heilig“¹⁰² heißen; denn es gehört Gott (Lk 2,23; s.a. Jes 4,3). Es wird *vor* allem Geschöpflichen auf Gott bezogen sein, dessen Name heilig ist (Lk 1,49). Es wird aus dieser Relation zu Gott in ungeteilter Liebe zu ihm leben (s. 5. Mose 6,5; Lk 10,27). Das, was das Normale sein sollte, ist indessen das, was kein Mensch aus sich selbst heraus zu sein vermag. Aber eben das, was die Menschheit aus sich heraus nicht zu sein imstande ist, das wird bei dem Kind der Maria von Anfang an gegeben sein, weil sein Ursprung in Gott selbst liegt. Denn im Unterschied zu Johannes, der mit dem heiligen Geist erfüllt werden wird (Lk 1,15), ist Jesus von Geburt an geistgewirkt (35b.c).

Vollständig lautet die Prädikation des Kindes, auf die der inhaltsreiche Vers 35 hinzielt:¹⁰³ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Weil das Kind seinen Ursprung

⁹⁹ Die Lesart ἐκ σοῦ ist eine spätere Hinzufügung (vgl. B. M. METZGER, Commentary 129 f.).

¹⁰⁰ Vgl. Platon, Leg 775c u.a.; Plutarch, Mor 140 f. 964 e; weitere Belege bei M. WOLTER, Lk. 94.

¹⁰¹ So – mit kleineren Umstellungen – übersetzen z.B. die Neue Jerusalem Bibel (Einheitsübersetzung), 1985 und K. BERGER/C. NORD (Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, 1999) sowie die Mehrzahl der Kommentare.

¹⁰² Vgl. H. BALZ, ἅγιος, EWNT, Bd. I, ²1992, 38-48 u. 1134 (Lit.).

¹⁰³ Vgl. G. SCHNEIDER, Lk. 51.

nicht im Geschöpflichen, sondern im Schöpfer hat, weil also Gott selbst in ihm in Erscheinung tritt, verborgen freilich unter der Menschheit des Kindes, eben deshalb wird es „heilig genannt werden:¹⁰⁴ Sohn Gottes“¹⁰⁵. Diese Benennung,¹⁰⁶ in 35d appositionell angefügt, ergibt sich inhaltlich aus der Einzigkeit Gottes und der auf ihr beruhenden Analogielosigkeit der Person, die ihren Ursprung in dem Einen Gott selbst hat, die aber zugleich Mensch sein wird, gebildet im Schoß der Maria ohne Zutun eines Mannes.

Mit dieser vertiefenden Mitteilung ist die Frage der Maria beantwortet. Während Zacharias ein Zeichen forderte, aber keines erhielt und wegen seines Unglaubens getadelt wurde (1,18-20), bekam Maria ein Zeichen gewährt (1,36), obwohl sie gar keines gefordert hatte. An Elisabeth, die trotz ihrer bisherigen Unfruchtbarkeit und Betagtheit schwanger geworden ist, sollte sie wahrnehmen, dass Gott seine Zusage einhält. Der Grund für die Verlässlichkeit seiner Zusagen ist die Unbegrenztheit seiner Möglichkeiten: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich.“ (1,37)

Am Schluss der Erzählung wird die gläubige Ergebung und vorbehaltlose Zustimmung der Maria geschildert (1,38):

¹⁰⁴ κληθήσεται; s.o. zu 32b, bes. Anm. 56 f.

¹⁰⁵ Erstes Vorkommen von υἱὸς θεοῦ im Doppelwerk des Lukas. Sowohl υἱός als auch θεός steht ohne Artikel. Das ist nur 35d der Fall. Der Sprachgebrauch ist also „vorlukianisch“ (J. JEREMIAS, Sprache 52) und weist auf den Erzählstoff zurück, der dem Evangelisten vorlag.

¹⁰⁶ Vgl. z.St. H. GOLLWITZER, Die Freude Gottes, ²1952, 14: „Dieses „Nennen“ meint ja doch nicht nur einen von Menschen in Ermangelung anderer Superlative gewählten höchsten Titel, sondern die allein sachentsprechende Bezeichnung, diejenige Nennung, die den wahren Sachverhalt trifft.“

ἰδοὺ ἡ δούλη¹⁰⁷ κυρίου· γένοιτό¹⁰⁸ μοι κατὰ τὸ
ῥῆμά σου.¹⁰⁹

*Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe
nach deinem Wort!*

Es wird nichts Besonderes berichtet. Maria nimmt sich keine Bedenkzeit. Sie glaubt. Das ist das Besondere. Sie lässt die Entscheidung, die Gott über sie getroffen hat, gelten. Sie glaubt Gott, „wirklich Gott“¹¹⁰, indem sie dem an sie herangetragenen Wort glaubt.¹¹¹

¹⁰⁷ 1,38a: δούλη steht nur hier und im Magnificat (1,48) sowie im Joel-Zitat der Pfingstpredigt des Petrus (Joel 3,2/Agp 2,18). Vgl. 2. Sam 7,25; 9,6 LXX; Ps 116,16 u.a.

¹⁰⁸ Aor. Opt. Med. von γίνεσθαι. Dieses Verb dient zur Umschreibung für das Handeln Gottes (vgl. J. JEREMIAS, Neutestamentliche Theologie I, 1971, 21 f.).

¹⁰⁹ Lukas hat dieses Marienwort nicht geschaffen (gegen R. E. BROWN, Birth 316), sondern es dürfte ihm aus dem Erzählstoff überkommen sein (s. J. JEREMIAS, Sprache 55).

¹¹⁰ A. SCHLATTER, Die Evangelien nach Markus und Lukas, (1961) 1979, 170.

¹¹¹ Vgl. M. Luther, Predigt am Tage der Verkündigung unser lieben Frauen, 1523, WA 12, 457, 2 f.: „Diese Jungfrau hat einen Glauben, desgleichen freilich in der Schrift nicht ist.“ (In heutigem Deutsch wiedergegeben.) Maria ist kein „Modell für die Selbstbestimmung von Frauen“ (A. TASCHL-ERBER, Subversive Erinnerung, in: C. CLIVAZ (Hg.), aaO. (s. Anm. 4), 231-256, 256), sondern für den Glauben. Die Ausführungen von Taschl-Erber machen die erschreckende Sterilität der „feministischen Theologie“ deutlich: Bibeltexte werden nicht ausgelegt, sondern für das vorgefasste eigene Anliegen instrumentalisiert. Lk 1-2 ist nämlich nicht von der „Unabhängigkeit“ (ebd.) und „freie(n) Entscheidung“ (ebd.) der Maria die Rede, sondern von ihrer Erwählung und Inbeschlagnahme durch Gott. Ihre Freiheit, ihr Glück und ihre Seligkeit gründen nicht in ihrer „Selbstbestimmung“, sondern im Gehorsam des Glaubens. Im Gehorsam des Glaubens unterscheiden sich Männer und Frauen nicht. Allein im Glauben liegt daher das „emanzipatorische Potential“ der Maria.

Zusammenfassung

Mit der Erzählung von der Ankündigung der Geburt Jesu gibt Lukas Auskunft auf die Frage nach dem Ursprung Jesu. Dieser Ursprung liegt in Gott selbst: Jesu Empfängnis ist durch Gottes heiligen Geist gewirkt. Von seiner Empfängnis und Geburt durch die Jungfrau Maria¹¹² an ist er der „Sohn des Höchsten“ (1,32b) oder der „Sohn Gottes“ (1,35d). Seine Gottessohnschaft ist verborgen unter seiner Menschheit, der Unscheinbarkeit eines Säuglings. So ist er „zwar ein Glied, aber keine Möglichkeit der Menschheit“¹¹³. Dass er nicht aus dem Menschengeschlecht stammt, auch nicht aus der hochangesehenen Davidssippe, der er familienrechtlich angehört, ist die Bedingung der Möglichkeit, dass er der Christus, der Retter des Menschengeschlechts, sein kann.

Die Verkündigung des Engels an Maria 1,31-33.35 stellt keine beliebig deutbare Auskunft dar, sondern ist ein unzweideutiges Offenbarungswort über den Ursprung Jesu Christi. Entsprechend wird hier – erstmals im lukanischen Doppelwerk – der Titel „Sohn Gottes“ (1,35d) gebraucht. Der Akzent liegt aber weniger auf der Titulatur als vielmehr auf deren narrativer Verdeutlichung. Die Präexistenzvorstellung bleibt unerwähnt. Es wird aber deutlich, dass der Gottessohntitel nicht auf Ernennung oder Adoption – etwa bei der Taufe – zurückzuführen ist. Denn in dem von dem Engel

¹¹² Der Akzent liegt nicht auf der Jungfrauengeburt, so gewiss 1,34c diese Vorstellung einschließt (s.o. Anm. 76 f.; zum Verständnis vgl. G. L. MÜLLER, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria?, 1989, 36-43; R. PESCH, 2002), sondern auf der Initiative Gottes zum Heil und auf der geistgewirkten Empfängnis.

¹¹³ H. GOLLWITZER, aaO. (s. Anm. 106), 15.

vermittelten Offenbarungswort geht die Seinsaussage der Funktionsaussage voraus: Jesus wird „Sohn des Höchsten“ (1,32b) sein; als solcher wird er seine königlich-messianische Funktion wahrnehmen (1,32c.33a). Er wird also nicht zum Sohn des Höchsten durch die Ausübung seines Amtes, sondern seit seiner Geburt und lange vor der Amtsausübung *ist* er der Sohn des Höchsten. In 1,35 wird dieses Aussagegefälle bekräftigt und im Blick auf den gottheitlichen Ursprung Jesu nachdrücklich und unzweideutig unterstrichen.¹¹⁴ Die von Lukas weitergegebene Überlieferung kennt keinen Jesus, der nicht vom Augenblick seiner geistgewirkten Empfängnis an der Sohn Gottes gewesen wäre.¹¹⁵

Der Gottessohntitel Jesu gründet sich selbstverständlich nicht auf eine physische Gottessohnschaft im Sinne des hellenistischen *ἱερός γάμος*. Nichts in der

¹¹⁴ Grundlegend falsch bestimmt ist das Verhältnis von 1,32 und 35 bei R. BULTMANN, Tradition 321 f. Ihm folgen in modifizierter Form z.B. W. GRUNDMANN, Lk. 56-59; W. WIEFEL, Lk. 53. Es besteht kein Begründungszusammenhang zwischen 1,32 und 35, wie ihn neuerdings etwa F. HAHN, Theologie II, 227 konstruiert hat: „Die im Sinn der königlichen Erwartung verstandene Gottesherrschaft wird hier also mit der jungfräulichen Empfängnis und Geburt begründet.“ Die Begründung für 1,32c ist vielmehr mit 1,32a.b bereits gegeben. Die alttestamentlich-jüdische Tradition, dass Gott den König Israels zum Sohn adoptiert, ist im Urchristentum nicht auf das Sein, sondern auf die Funktion Jesu bezogen worden. Beispielhaft dafür ist Röm 1,3-4 (s.o. S. 64 ff.). Lk 1,32 macht davon keine Ausnahme.

¹¹⁵ Mit O. HOFIUS, Messias 132 (Th. 5.4.7.1). In neueren Kommentaren (z.B. F. BOVON, Lk. 64 ff.; H. KLEIN, Lk. 98 ff.; M. WOLTER, Lk. 85 ff.) folgt man der überkommenen Vorstellung, in den Evangelien werde der Gottessohnstatus Jesu „gewissermaßen an den Beginn seines irdischen Wirkens ‚vordatiert‘“ (so WOLTER 93). Diese Vorstellung ist grundfalsch. Sie steht im Widerspruch zu den Quellen und verbaut den Zugang zu ihnen.

Lukas überkommenen Überlieferung deutet auf einen Zeugungsvorgang hin. Heidnische Parthenogenesen besitzen daher keinerlei Veranschaulichungswert für das, was Lk 1-2 und Mt 1 berichtet wird.¹¹⁶ Sie weisen in die entgegengesetzte Richtung, nämlich auf die Heroisierung und Vergöttlichung von Menschen, aber nicht auf die Menschwerdung Gottes, der Mensch wird, um zu dienen und der sich selbst am Kreuz dahingibt. Modell für das, was Maria widerfahren wird, ist vielmehr 2. Mose 40,34 f.: Gott der Schöpfer wird in seinem heiligen Geist gegenwärtig, aber nicht verzehrend und vernichtend, sondern gnädig überschattend wie die Schechina, und schafft vermöge seiner Allmacht im Schoß der Jungfrau Maria das Leben Jesu, in dem Gott und Mensch eine einzigartige Verbindung eingehen.¹¹⁷

Woher weiß Lukas, was er erzählt? Der Erzählstoff, der zum lukanischen Sondergut gehört, beruht auf der Überlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind (Lk 1,2). Es ist in Erinnerung zu rufen: Lukas hat ihn sorgfältig recherchiert und für Theophilus aufgeschrieben, damit dieser sich von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugen kann, in der er unterrichtet wurde (1,3 f.). Die Ankündigung der Geburt Jesu 1,26-38 wird aus der Perspektive der Maria erzählt. Die Gestaltung der Erzählung gemäß der Gattung von der Verheißung eines Sohnes, die Formung der entscheidenden Aussagen im Parallelismus membrorum und die Anspielungen auf den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund lassen keinen Zweifel daran, dass der Erzählstoff judenchristlichen

¹¹⁶ Gegen den Ansatz der Interpretation bei E. NORDEN, aaO. (s. Anm. 95), 92 ff.; M. DIBELIUS 18 ff.; u.a.

¹¹⁷ S.o. zu 1,35c.

Ursprungs ist.¹¹⁸ Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich um altes judenchristliches Erinnerungsgut handelt, das letztlich auf Maria selbst (s. 2,19.51) und die Familie Jesu (s. Apg 1,14) zurückgeht.¹¹⁹

Es ist Lukas, der erzählt. Er hat den Erzählstoff strukturiert,¹²⁰ redaktionell bearbeitet¹²¹ und stilistisch gestaltet. Er verantwortet das Erzählte. Aber was er erzählt, ist ihm vorgegeben. Das gilt in besonders hohem Maß von dem Offenbarungswort des Engels an Maria. Die sprachliche Analyse von 1,32-33.35 hat ergeben:

- 31a: Futurum instans – hebräische Redefigur; auch sonst bei Lukas.¹²²
- 31b ist in der Sprache der Septuaginta formuliert¹²³ = Erzählstoff.
- 32a.b bilden einen Parallelismus membrorum. Der Sprachgebrauch ist vorlukianisch.
- 32c beruht auf alttestamentlich-jüdischem Hintergrund.
- 33a.b bilden einen Parallelismus membrorum. Der Sprachgebrauch ist vorlukianisch.
- 35a: Die Satzeinleitung ist vorlukianisch.
35b.c bilden einen synonymen Parallelismus membrorum = Erzählstoff.¹²⁴

¹¹⁸ Die gegenteilige Auffassung der religionsgeschichtlichen Schule, mag sie auch immer wieder aufgewärmt werden, ist unhaltbar (mit H. SCHÜRMAN, Lk. 61 f.; P. STUHLMACHER, Geburt 33).

¹¹⁹ Vgl. K. H. RENGSTORF, Das Evangelium nach Lukas, 1978, 24; P. STUHLMACHER, Geburt 26.

¹²⁰ S.o. Anm. 6.

¹²¹ Vgl. bes. J. JEREMIAS, Sprache 46-55.

¹²² So JEREMIAS 42. Hier aber wohl kaum redaktionell (gegen JEREMIAS 50).

¹²³ S.o. Anm. 46.

35d διὸ καὶ könnte auf Lukas zurückgehen;¹²⁵
ὡς θεοῦ ist vorlukanisch.

Aus der Analyse ist zu schließen: Lukas hat das Offenbarungswort des Engels nicht selbst formuliert. Es war ihm nicht nur inhaltlich vorgegeben. Er hat es als bereits sprachlich gestaltete Überlieferung übernommen. Nach Sprache, Form und Stil geurteilt liegt der Ursprung der Überlieferung im palästinischen Judenchristentum. Lukas dürfte sie als bereits geformte Überlieferung aus dem hellenistischen Judenchristentum überkommen haben. Das Überlieferungsgut lag dem Evangelisten entweder schriftlich vor oder er hat es in der vorgegebenen Form bei seinen Recherchen schriftlich festgehalten und dann später in seinen Bericht eingefügt. Ich halte die letztere Annahme für die wahrscheinlichere. Ausgeschlossen ist jedenfalls, dass er die Geburtsgeschichte oder beträchtliche Teile von ihr aus dem Gedächtnis zitiert hat.

Von entscheidender Bedeutung für die sachgerechte Bewertung des in die älteste Zeit des Christentums zurückweisenden Überlieferungsgutes ist, dass es Juden waren, auf die es zurückgeht. Sprechen Sprache und Form eindeutig dafür, scheint doch der Inhalt dagegen zu sprechen.¹²⁶ Denn „das alte Judentum“ hat „niemals erwartet, dass etwa der verheißene Messias auf dem Wege übernatürlicher Zeugung das Licht der Welt

¹²⁴ JEREMIAS macht darauf aufmerksam, dass ἐπέρχεσθαι „lukanisches Vorzugswort“ ist (51); es ist aber zugleich ein Allerweltswort. Aus dem Gebrauch dieses Wortes lassen sich keine Schlüsse ziehen.

¹²⁵ Mit JEREMIAS 51.

¹²⁶ Das scheint R. BULTMANN, Tradition 331, bewogen zu haben, für Lk 1,34 f. „hellenistischen Ursprung“ anzunehmen.

erblicken werde“¹²⁷. Aber: Jesus ist von seinem Ursprung her geistgewirkt; er ist nicht nur wie Johannes der Täufer von Gottes Geist erfüllt gewesen. Das schließt die Erkenntnis ein: die bloße Adoption eines Königs durch Gott vermag das endzeitliche Heil nicht heraufzuführen. Das, was Menschen vor Gott rettet, kann nicht vom Menschen kommen. Dazu muss Gottes heiliger Geist einen ganz neuen Anfang setzen. Und genau das wird Lk 1,35 als von Gott heraufgeführt bezeugt. Die Neuartigkeit der Aussage von 1,35 beruht auf der Neuartigkeit des Handelns Gottes. Dieses Handeln ist zuerst Juden zum Widerfahrnis geworden. Lukas erzählt es aufgrund seiner Recherchen. „Die Rede von der Geburt des Christus Jesus aus der Jungfrau Maria ist eine kühne judenchristliche Neubildung.“¹²⁸

Zu dieser Neubildung auch in der Öffentlichkeit zu stehen, war im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts offenbar angesagt. Denn die Frage nach dem Ursprung Jesu Christi, die von Markus nicht behandelt worden war, so gewiss dieser von der Präexistenz Christi ausging,¹²⁹ konnte nach dem Tod der Augenzeugen nicht auf Dauer in der Schwebelage bleiben. Sie musste vielmehr in den Bericht über den Christus Jesus aufgenommen werden. Das hat Lukas mit dem Rückbezug auf älteste judenchristliche Überlieferung als erster getan. Dass das Zeugnis über den geistgewirkten Ursprung Jesu Christi angefochten werden würde, war ihm sicherlich bewusst. Tatsächlich hat sich die antichristliche Polemik im letz-

¹²⁷ P. BILLERBECK, in: Bill I, 49.

¹²⁸ P. STUHLMACHER, Geburt 33; s.a. 71.

¹²⁹ Vgl. Mk 1,1-3 und z.St. J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus, ¹⁰1963, 45. S.a. P. STUHLMACHER, Geburt 72; L. SCHENKE, Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, ZNW 91 (2000), 45-71.

ten Viertel des ersten Jahrhunderts und in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ausdrücklich gegen die Jungfrauengeburt gerichtet. Das bekannteste Beispiel ist Celsus, der sich auf ältere jüdische Polemik gegen Jesus bezog¹³⁰ und einen „Juden“ das Gerücht verbreiten ließ,¹³¹ Jesus sei der uneheliche Sohn der Maria und eines Soldaten namens Panthera gewesen.¹³² Indirekt wird aus dieser Polemik deutlich, dass das Zeugnis über Jesu geistgewirkten Ursprung zu dem christlichen Insiderwissen gehörte, das es offenbar zwar gab, über das man aber nicht öffentlich redete, weil es ähnlich wie die Abendmahlsüberlieferung für die Evangelisation und Missionspredigt untauglich erschien. Die antichristliche Polemik hat gegen ihre Absicht dazu beigetragen, dass sich die Christenheit danach zu Jesu geistgewirktem Ursprung mit der Lehre von der Jungfrauengeburt offen bekannte.¹³³ Den Grundstein dazu hat Lukas mit 1,31-33.35 gelegt.

Jesu Geburt – Lukas 2,1-20

¹Es begab sich aber in jenen Tagen, dass ein Erlass vom Kaiser Augustus ausging, die ganze Bevölkerung solle

¹³⁰ Vgl. P. SCHÄFER, Jesus im Talmud, 2007, 29-49, bes. 31 f.

¹³¹ Der jüdische Gewährsmann des Celsus ist „eine rhetorische Fiktion“ (M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 5), 284, Anm. 53).

¹³² Nach Origenes, Contra Celsum I, 32 u.ö. Neu aufgewärmt hat das alte Gerücht G. LÜDEMANN, Jungfrauengeburt, 1997, 131 u.ö.; DERS., Jesus nach 2000 Jahren, 2000, 60 ff. Erwähnenswert ist Lüdemann nicht wegen seiner Vergewaltigungshypothese, sondern wegen des tiefsitzenden Hangs zur Verunglimpfung Jesu.

¹³³ Vgl. dazu H. v. CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche, 1962, in: DERS., Urchristliches und Altchristliches, 1979, 63-161.

sich registrieren lassen. ²Diese Registrierung geschah erstmals, als Quirinius Befehlsgewalt in Syrien hatte. ³Und alle gingen, sich registrieren zu lassen, ein jeder in seine Stadt. ⁴Es ging aber auch Josef von Galiläa aus der Stadt Nazareth hinauf nach Judäa in die Stadt Davids, die Bethlehem heißt, denn er stammte aus dem Haus und Geschlecht Davids, ⁵um sich registrieren zu lassen, mit Maria, der ihm Anvertrauten; die war schwanger. ⁶Es begab sich aber, während sie dort waren, erfüllte sich die Zeit, dass sie gebären sollte, ⁷und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, weil für sie kein Raum in der Unterkunft war.

⁸Und es waren Hirten in derselben Gegend auf freiem Feld, die hüteten in dieser Nacht ihre Herde. ⁹Da trat der Engel des Herrn zu ihnen, und die Herrlichkeit des Herrn umleuchtete sie, und Furcht überkam sie – große Furcht. ¹⁰Und der Engel sprach zu ihnen: Fürchtet euch nicht! Denn siehe, ich verkündige euch große Freude, die dem ganzen Volk widerfahren wird; ¹¹denn euch ist heute der Heiland geboren, welcher ist der Christus, der Herr, in der Stadt Davids. ¹²Und dies sei das Zeichen für euch: Ihr werdet ein Kind finden, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen. ¹³Und plötzlich war bei dem Engel eine Menge der himmlischen Heerscharen, die Gott lobten und sprachen:

¹⁴Herrlichkeit eignet Gott in der Höhe und auf Erden ist Friede bei den Menschen seines Wohlgefallens.

¹⁵Und es begab sich, als die Engel von ihnen gen Himmel fuhren, sprachen die Hirten zueinander: Lasst uns nun nach Bethlehem gehen und die Sache sehen, die geschehen ist, die der Herr uns kundgetan hat. ¹⁶Und sie kamen eilend und fanden Maria und Josef und das

Kind in der Krippe liegen. ¹⁷Als sie es aber gesehen hatten, taten sie das Wort kund, das zu ihnen über das Kind gesagt war. ¹⁸Und alle, die es hörten, verwunderten sich über das, was ihnen von den Hirten gesagt wurde. ¹⁹Maria aber behielt alle diese Worte, indem sie sie mit ihrem Herzen erfasste. ²⁰Und die Hirten kehrten wieder zurück, priesen und lobten Gott für alles, was sie gehört und gesehen hatten, wie es zu ihnen gesagt worden war.

Lk 2,1-20 ist vor Mt 1,18-25 zum Inbegriff der Weihnachtsgeschichte geworden.¹³⁴ Das liegt nicht an der größeren Ausführlichkeit, sondern wohl vor allem an der Verhaltenheit und Schönheit sowie an dem verborgenen Hintersinn der Erzählung. Denn Gott tritt nicht eigentlich als Akteur in Erscheinung, er greift nicht als Deus ex machina in die Geschichte ein. Er wird zwar gelobt, aber er bleibt im Verborgenen. Und doch ist allein Gott der Initiator der Geburt seines Sohnes, das Subjekt des Weihnachtsereignisses wie der Weihnachtsbotschaft. Augustus, der römische Weltherrscher, lässt eine Verordnung ausgehen, die auch noch eine Familie im entlegenen Galiläa in Bewegung setzt. Aber in dem, was er verfügt, erfüllt sich, was Gott entschieden hat. Maria und Josef haben keine Zeit, die Geburt vorzubereiten. Unter widrigen Umständen bringt Maria den zur Welt, den die Menschheit nicht hervorbringen vermag.

Die Erzählung besteht aus drei Abschnitten:

1-7: Die Geburt Jesu in Bethlehem

¹³⁴ Zum Stand der Exegese vgl. außer der Lit. o. Anm. 1 bes. R. PESCH, Das Weihnachtsevangelium (Lk 2, 1-21), in: DERS., Zur Theologie der Kindheitsgeschichten, 1981, 97-118. Zum Aufbau und zur Gliederung vgl. R. E. BROWN, Birth 408 ff.

8-14: Die Verkündigung der Geburt vor den Hirten

15-20: Aufnahme und Weitergabe des verkündigten Wortes

Die Erzählabschnitte sind durch die Stichworte „in Windeln gewickelt“ (7.12) und „Kind in einer Krippe“ (7.12.16) miteinander verbunden.¹³⁵ Sachlich bilden sie eine Einheit: 1-7 ist das Ereignis der Geburt berichtet; 8-14 wird die Bedeutung des Ereignisses enthüllt, jedoch nicht von den Beteiligten oder ihren Deutern, sondern von Gott durch einen Engel;¹³⁶ 15-20 macht deutlich, dass die Aufnahme des verkündigten Wortes Menschen zu dessen Kundgabe bewegt, bringt es doch den Frieden auf Erden.

1-3 Lukas setzt neu ein: „Es begab sich aber ...“¹³⁷ 2,1-3 entspricht 1,5-7: das zu erzählende Ereignis wird in den geschichtlichen Kontext eingefügt. Im Unterschied zur Geburt Johannes des Täuflers stellt Lukas die Geburt des Christus jedoch nicht nur in den landesgeschichtlichen, sondern in den weltgeschichtlichen Rahmen hinein: Jesu Geburt hat universale Bedeutung.

¹³⁵ Textüberlieferung und Sprachgebrauch legen nicht den Schluss nahe, dass diese Stichworte nachträglich eingefügt worden wären (gegen E. SCHWEIZER, Lk. 31).

¹³⁶ H. KLEIN, Lk. 129 erkennt die Aussageintention der Erzählung, wenn er die Engel für „entbehrlich“ erklärt.

¹³⁷ 2,1 (s.a. 1,5.8; 2,6.15): Ἐγένετο δέ (2,15 καὶ ἐγένετο) ist von Lukas der LXX nachgebildet (vgl. z.B. 1. Mose 22,1 LXX ἐγένετο = hebr. וַיִּהְיֶה). Zur Konstruktion von ἐγένετο mit finitem Verb (ἐξῆλθεν) s. BDR, Gr § 422, Anm. 11; § 472, Anm. 7. Luther übersetzt: „Es begab sich aber ...“

1 Die Zeitangabe „in jenen Tagen“¹³⁸ ist allgemein gehalten und lässt kein historisches Datierungsinteresse erkennen.¹³⁹ Mit ihr greift Lukas über 1,80 auf 1,57 ff. zurück und datiert die Geburt Jesu in die Zeit nach der Geburt Johannes des Täufers, ohne dass er den Zeitpunkt genauer bestimmt.

Die Geburt Jesu fällt in die Regierungszeit des Kaisers Augustus (31 v.Chr. – 14 n.Chr.).¹⁴⁰ Es war eine Zeit anhaltenden politischen Friedens,¹⁴¹ wirtschaftlicher und kultureller Blüte: das Goldene Zeitalter.¹⁴² Die Augusteische Ära bildet den Rahmen für Jesu Geburt, Kindheit und Adoleszenz. Aber Jesu Ursprung und Sendung gründet nicht in der Religion¹⁴³ und Kultur¹⁴⁴ die-

¹³⁸ 2,1 wie 1,5: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. Lukas hat eine „Vorliebe“ für das temporale ἐν (J. JEREMIAS, Sprache 77).

¹³⁹ Mit H. SCHÜRMMANN, Lk. 98, Anm. 1. Vgl. D. F. GARLAND, Luke, 2011, 113 ff.

¹⁴⁰ Geb. am 23.09.63 v.Chr. in Rom, gest. am 19.08.14 n.Chr. in Nola. Titulatur ab 27 v. Chr.: Imperator Caesar Divi Filius Augustus. Nach seinem Tod Konsekration im Sept. 14 n.Chr.: Divus Augustus. Die „sakrale Überhöhung des princeps“ (D. KIENAST, Augustus, ³1999, 220) rückte ihn in eine „übermenschliche Sphäre, machte(n) ihn aber nicht selbst zu einem Gott“ (aaO., 244).

¹⁴¹ Velleius Paterculus, Röm. Geschichte II, 89 rühmt ihm nach, er habe die Bürgerkriege beendet und den Frieden wieder ins Land gerufen (Text in: J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN (Hg.), Umwelt des Urchristentums, Bd. II, ⁴1975, 109 f.). Das haben nicht alle so gesehen; vgl. z.B. Tacitus, Ann I, 9 ff. Es ist dabei in Vergessenheit geraten, „welches Bild einst der Jüngling den Zeitgenossen bot“ (H. BERVE, Kaiser Augustus, in: DERS., Gestaltende Kräfte der Antike, 1966, 396-447, 405 f.).

¹⁴² Vgl. G. BINDER (Hg.), Saeculum Augustum, Bde. 1-3, 1987-1991; ferner S. SCHREIBER, Weihnachts-politik, 2009, 25 ff.

¹⁴³ Vgl. J. H. W. G. LIEBSCHUETZ, Continuity and Change in Roman Religion, 1979, 55 ff.

¹⁴⁴ Vgl. K. GALINSKY, Augustan Culture, 1996, bes. 288 ff.

ser Ära. An ihm ist nichts römisch. Er ist aber auch kein Zelot, dessen Wirken aus dem politischen Gegensatz zur römischen Herrschaft in Palästina erklärt werden könnte.¹⁴⁵ Lukas hat sich weder von einer antirömischen noch von einer antizelotischen Tendenz leiten lassen.¹⁴⁶

Vom Kaiser Augustus¹⁴⁷ ging ein „Erlass“¹⁴⁸ aus, „die ganze Bevölkerung“¹⁴⁹ solle sich registrieren¹⁵⁰ lassen“. Damit wird allgemein auf die Neuordnung der Steuergesetzgebung im Zusammenhang der großen Reichsreform angespielt, die von oben nach unten ging und alle betraf,¹⁵¹ und nicht auf einen bestimmten Erlass. Der Ausdruck „vom Kaiser Augustus ging aus“ entspricht volkstümlichem Erzählstil. Auch Wendungen wie „die ganze Bevölkerung“ und „alle gingen“ (3) gehören zu diesem Erzählstil und sind hyperbolisch.

¹⁴⁵ Die römische Steuerpolitik war nach Josephus (Bell II, 8, 2) Anlass für die Aufstandsbewegung der Zeloten; vgl. dazu u. Anm. 196.

¹⁴⁶ Es ist überzogen, von einer „Polemik des Lukas“ (F. BOVON, Lk. 118) zu sprechen.

¹⁴⁷ Καῖσαρ steht ohne Artikel und ist eigennamenartig gebraucht (s. BDR, Gr § 254, 3). Αὐγοῦστος (der Erhabene) ist Ehrenname; vom Senat 27 v.Chr. verliehen (s.o. Anm. 140). Im Jahr 2 v.Chr. kam als Ehrenname hinzu: „pater patriae“.

¹⁴⁸ δόγμα (*Meinung*), *Erlass*, *Verfügung*, *Verordnung* (Edikt) (s. BAUER-ALAND, Wb 404 f.); ähnlich wie hier Apg 17,7; vgl. ferner Apg 16,4 u. Hebr 11,23. Vgl. C. BLUMENTHAL 1 ff.

¹⁴⁹ πᾶσα οἰκουμένη meint *die ganze Menschheit* (BAUER-ALAND, Wb 1137), hier den *orbis Romanus*. Lukas gebraucht bevorzugt οἰκουμένη.

¹⁵⁰ 2,1.3.5: ἀπογράφεσθαι *sich* (in ein Register) *eintragen lassen* (BAUER-ALAND, Wb 178), *sich schätzen lassen* (Luther).

¹⁵¹ Vgl. H. BRAUNERT, *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums*, 1957, in: DERS., *Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike*, 1980, 213-237, bes. 223 f.

2 Lukas hat die steuerliche „Registrierung“¹⁵² mit dem Namen Quirinius¹⁵³ in Verbindung gebracht. Er macht keine detaillierten historischen Angaben, was man von einer Erzählung auch nicht erwarten sollte. Aber er hebt doch hervor, sie sei als „erste geschehen“ (πρώτη ἐγένετο), „als Quirinius Befehlsgewalt“¹⁵⁴ in Syrien hatte“. Zunächst ist zu unterstreichen, dass auch und gerade diese Angabe, die von Lukas selbst stammt und nicht etwa aus der Quelle, aus der er schöpft,¹⁵⁵ seinem Erzählstil entspricht. Sodann ist zu fragen, ob sie

¹⁵² ἀπογραφή *Aufschreibung, Registrierung, Steuerschätzung*, (Volkszählung); außer hier noch Apg 5,37 (vgl. E. PLÜMACHER, ἀπογραφή, EWNT, Bd. I, ²1992, 301-303 u. 1138). Subjekt des Satzes in 2,2 ist αὕτη ἀπογραφή (s. BDR, Gr § 292, 3 mit Anm. 5). Der Artikel, den einige Textzeugen haben, ist nicht ursprünglich.

¹⁵³ Quirinius ist cognomen; der volle Name lautet Publius Sulpicius Quirinius (s. KP 5, 1979, 427). Er entstammte einer armen Familie aus Lanuvium, war röm. Senator und Legat (s. Tacitus, Ann III, 48) und starb 21 n.Chr. (s. M. WOLTER, Quirinius, RGG, Bd. 6, ⁴2003, 1871). Griech. Κυρήνιος; Luther: Kyrenios (1522) und später Cyrenius (1546).

¹⁵⁴ 2,2 steht nicht der Titel ἡγεμών (= legatus, Statthalter), sondern die Partizipialkonstruktion ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου (Gen. abs.); d.h. Quirinius hatte die Befehlsgewalt inne, er übte zwar die Funktion eines Statthalters aus, führte aber nicht den Titel.

¹⁵⁵ Gegen M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 5), 76, Anm. 207.

sich geschichtlich eingrenzen lässt.¹⁵⁶

Chronologisch geht Lukas – wie nach ihm Matthäus – davon aus, dass Jesus noch zur Zeit des Königs Herodes (37-4 v.Chr.) geboren wurde (1,5; s.a. 24.26.39.56.67; ferner Mt 2,1).¹⁵⁷ Das wird auch in der Weihnachtsgeschichte vorausgesetzt. Die Registrierung, von der er spricht, muss also in den letzten Jahren der Regierungszeit des Herodes – um 8/7 v.Chr. – stattgefunden haben. Nun waren die Klientelfürsten, zu denen Herodes gehörte, gegenüber Rom tributpflichtig, so dass sie in ihren Provinzen selbst die Steuerhoheit wahrnahmen.¹⁵⁸ Aber das galt nicht generell.¹⁵⁹ Das letzte Jahr-

¹⁵⁶ Vgl. aus der überbordenden Literatur zum Zensus des Quirinius: E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I, 1901, Nachdr. 1970, 508-543 (s.a. DERS., History I, 399-427); H. BRAUNERT, aaO. (s. Anm. 151), (1957) 1980, 213 ff.; E. STAUFFER, Jesus, 1957, 26-34; DERS., Die Dauer des Census Augusti, in: Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. FS für Erich Klostermann, 1961, 9-34; P. BENOIT, Quirinius, in: DBS, Bd. IX, 1977, 693-720; M. HIRSCHMÜLLER, Der Zensus des Quirinius nach der Darstellung des Josephus, JETH 8 (1994), 33-68; K. ROSEN, Jesu Geburtsdatum, der Census des Quirinius und eine jüdische Steuererklärung aus dem Jahr 127 nC, JAC 38 (1995), 5-15; L.-S. KRIEGER, Die Historizität des Census des Quirinius, BN 87 (1997), 17-23; M. WOLTER, Erstmals unter Quirinius! Zum Verständnis von Lk 2,2, BN 102 (2000), 35-41; M. D. SMITH, Of Jesus and Quirinius, CBQ 62 (2000), 278-293. Vgl. außerdem die umfangreiche Literaturliste bei J. NOLLAND, Luke 1-9:20, 1989, 94-96.

¹⁵⁷ Vgl. dazu H. U. INSTINSKY, Das Jahr der Geburt Christi, 1957.

¹⁵⁸ Herodes wird in den Grundzügen das Steuersystem der röm. Provinz Ägypten übernommen haben (vgl. A. SCHALIT, König Herodes, 1969, 265 ff., bes. 273 f.).

zehnt des Herodes war „von dynastischen Kämpfen verdüstert“¹⁶⁰. Für diese Zeit kann eine Beschränkung der Steuerhoheit möglich gewesen sein.¹⁶¹ Daher ist es denkbar, dass die von Lukas angeführte Registrierung unter der Befehlsgewalt des Quirinius in Syrien zur Zeit der Statthalterschaft des Sentius Saturninus (9-6 v.Chr.) durchgeführt worden ist¹⁶² und sich auf das Herrschaftsgebiet des Herodes oder Teile davon erstreckt hat.¹⁶³ Die Eintragung in die Steuerliste am Heimatort, wo Grundbesitz zu registrieren war, ist auch aus Ägypten bezeugt.¹⁶⁴

Die narrative Darstellung des Lukas trifft ohne Zweifel die geschichtliche Tendenz der Zeit.¹⁶⁵ Denn tatsächlich ging die Steuerveranlagung letztlich auf Kaiser Augustus selbst zurück, mag diese auch nicht auf einem einzigen Reichszensus beruhen; und tatsächlich mussten alle Bewohner des Römischen Reiches den

¹⁵⁹ Nach Tacitus, Ann VI, 41 ist im Bereich des Archelaos von Kappadokien, der in derselben Stellung zu Rom stand wie Herodes, ein Zensus durchgeführt worden (vgl. K. H. RENGSTORF, Lk. 40).

¹⁶⁰ B. REICKE, Herodes, BHH, Bd. II, 1964, 696-703, 699.

¹⁶¹ Vgl. E. STAUFFER, aaO. (s. Anm. 156), 1957, 31 f.

¹⁶² Tertullian (Adv Marc IV, 19, 10) hat berichtet, dass in dieser Zeit eine Steuerschätzung stattgefunden hat. Nach den *Res gestae* (§ 8) des Augustus ist ein umfassenderer Zensus 8 v.Chr. durchgeführt worden. Quirinius stand im Rang höher als Saturninus. Von ihm ist eine Steuerregistrierung in Apamea (zwischen Antiochia und Homs) inschriftlich belegt (CIL, Suppl. 6687).

¹⁶³ Mit W. GRUNDMANN, Lk. 77-79; K. H. RENGSTORF, Lk. 39 f.; W. WIEFEL, Lk. 68 f.; u.a.

¹⁶⁴ Nachweis in: A. DEISSMANN (Hg.), Licht vom Osten, 4¹⁹²², 231 f. Vgl. dazu H. U. INSTINSKY, aaO. (s. Anm. 157), 33 f.; I. H. MARSHALL, Lk. 101; K. ROSEN, aaO. (s. Anm. 156), 5 ff.

¹⁶⁵ So mit Recht F. BOVON, Lk. 118, Anm. 19 f. unter Bezugnahme auf P. BENOIT (s. Anm. 156).

kaiserlichen Verordnungen folgen, auch wenn die Durchführung des Zensus nicht in allen Provinzen gleichzeitig geschehen konnte. Knapp und erzählerisch großartig hat Lukas in 2,1-3 den weltgeschichtlichen Hintergrund umrissen, vor dem die Geburt des Messias stattfand. Die Zensusvorgänge, auf die er anspielt, fallen mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit 8/7 v.Chr. Mit *πρώτη* könnte er sich auf den in dem Rechenschaftsbericht des Kaisers ausdrücklich hervorgehobenen Zensus 8/7 v.Chr. bezogen haben.¹⁶⁶ Lukas hebt in Vers 2 hervor: „Diese Registrierung geschah erstmals (als erste), als Quirinius Befehlsgewalt in Syrien hatte.“ Er stellt nicht fest, „dass unter Quirinius erstmals ... ein *census* auch in Judäa veranstaltet wurde“¹⁶⁷. Die in der neueren Exegese vorherrschende Annahme¹⁶⁸ überzeugt nicht, Lukas habe den Zensus 8/7 v.Chr. mit dem Zensus verwechselt, den Quirinius nach dem Bericht des Josephus¹⁶⁹ 6/7 n.Chr. durchgeführt hat, als Archelaus, der älteste Sohn des Herodes, abgesetzt und Judäa in die römische Provinz Syrien eingegliedert worden ist. Diese Hypothese stützt sich fast ausschließlich auf Josephus, der – 37 n.Chr. geboren und von den Ereignissen weiter entfernt als Lukas – über die letzten Jahre des Herodes

¹⁶⁶ Res gestae 8; Monumentum Ancyranum. Vgl. dazu W. GRUNDMANN, Lk. 77; K. H. RENGSTORF, Lk. 39; H. SCHÜRMMANN, Lk. 100.

¹⁶⁷ M. WOLTER, Lk. 120; s.a. DERS., aaO. (s. Anm. 156), 35 ff.

¹⁶⁸ Vgl. z.B. G. SCHNEIDER, Lk. 68 f.; W. RADL, Lk. 110; H. KLEIN, Lk. 131-133; M. WOLTER, Lk. 120-122; ferner E. PLÜMACHER, EWNT I, 302 f.; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 5), 76, Anm. 201, 277, Anm. 18 u. 281, Anm. 38.

¹⁶⁹ Josephus, Ant XVII, 355; XVIII, 1-5. Vgl. dazu M. HIRSCHMÜLLER, aaO. (s. Anm. 156), 33 ff. Zu Josephus s. jetzt: D. R. SCHWARTZ, Reading the First Century, 2013.

nicht besonders gut informiert war.¹⁷⁰ Die Zensusvorgänge, auf die Lukas anspielt, sind mit denen, über die Josephus berichtet, nicht identisch, sondern voneinander unterschieden und dementsprechend voneinander zu unterscheiden.¹⁷¹

3 Lukas hält in seiner Erzählung fest, dass die von dem Kaiser erlassene Verordnung Bewegung in die Bevölkerung gebracht hat. Kritiker haben eingewandt, wenn tatsächlich „alle“ gegangen wären, „sich registrieren zu lassen“, hätte ein allgemeines Chaos ausbrechen müssen.¹⁷² Doch hinter diesem Räsonnement verbirgt sich in Wahrheit ein Ressentiment gegen die Erzählung. Denn πάντες ist hyperbolisch und für diesen Erzählstil charakteristisch. Ohne Zweifel ist aber die Bevölkerung des Römischen Reiches durch einen Registrierungserlass zur Steuerveranlagung in allgemeine Bewegung versetzt worden. Mit beschwerlichen Reisen ganzer Familien über mehrere Tage war man in Palästina auch bereits durch die jüdischen Feste vertraut. Dabei konnte

¹⁷⁰ Vgl. W. GRUNDMANN, Lk. 79; K. H. RENGSTORF, Lk. 40; F. BOVON, Lk. 119.

¹⁷¹ Beide Zensusvorgänge durch die Unterscheidung in zwei Akte *eines* Zensus zu verbinden, nämlich in die ἀπογραφή einerseits und die ἀποτίμησις andererseits, wirkt konstruiert (gegen E. STAUFFER, aaO. (s. Anm. 156), 1961, 15 ff.; u.a.; mit W. WIEFEL, Lk. 69; u.a.). Wenn die Steuerveranlagung ca. 14 Jahre nach der Erfassung erfolgte, war ein Großteil der Erfassten doch bereits gestorben! Die Zensusvorgänge 8/7 v.Chr. und 6/7 n.Chr. müssen in sich abgeschlossen gewesen sein. Sie entsprechen dem vierzehnjährigen Turnus für den Provinzialzensus (vgl. H. U. INSTINSKY, aaO. (s. Anm. 157), 39 ff.; K. H. RENGSTORF 18; erwogen von WIEFEL 69).

¹⁷² Vgl. z.B. D. F. Strauss, Das Leben Jesu, 1835/36, Bd. II, ²²1924, 19-23; zitiert bei W. WIEFEL, Lk. 70, Anm. 9.

der Platz in Unterkünften knapp werden, wie es auch hier berichtet wird (2,7).

In 3b hat Lukas Sprache und Stil behördlicher Verordnungen gebraucht: ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν.¹⁷³ Der Erzähler sagt nicht, dass die Registrierung immer und überall so stattfand,¹⁷⁴ sondern er berichtet, dass es in diesem Fall so gewesen sei: Josef musste sich mit der ihm Anvertrauten aufgrund behördlicher Verordnungen auf eine Reise begeben.

4-5 Wie sich die weltgeschichtliche Tendenz der Zeit auf das Ergehen der im Entstehen begriffenen jüdischen Familie, in welcher der Messias geboren wird, auswirkt, ist – nach der Geburt selbst – Gegenstand der Erzählung. Die Exposition 1-3 ist ganz das Werk des Lukas. Die Einleitung zur eigentlichen Erzählung in den Versen 4-5 ist von ihm unter Aufnahme von Wendungen aus dem Erzählstoff sprachlich gestaltet. Auffällig sind die ausführlichen topographischen Angaben. Für sie muss man nicht „sekundäre Zusätze“¹⁷⁵ annehmen. Der Grund dafür ist vielmehr, dass Lukas „für Leser außerhalb Palästinas erzählt“¹⁷⁶.

¹⁷³ Vgl. eine ähnliche Wendung aus Ägypten, zitiert bei A. DEISSMANN (Hg.), aaO. (s. Anm. 164), 231 f.). Der Wortlaut ist ähnlich, die Durchführungsbestimmungen sind andere; vgl. B. PALME, Die ägyptische κατ' οἰκίαν ἀπογραφή und Lk 2,1-5, ProBi 2 (1993), 1-24; DERS., Neues zum ägyptischen Provinzialzensus, ebd. 3 (1994), 1-7.

¹⁷⁴ Statt ἑαυτοῦ πόλιν haben andere Textzeugen 2,3b ἰδίαν πόλιν, ἰδίαν χώραν oder ἰδίαν πατρίδα. Das sind Verdeutlichungen, die auf unterschiedlichen Anwendungsbeispielen des Zensus beruhen können.

¹⁷⁵ H. SCHÜRMAN, Lk. 102, Anm. 32.

¹⁷⁶ G. SCHNEIDER, Lk. 66.

Die Zeitumstände machten einen Aufbruch notwendig: „Es ging¹⁷⁷ aber auch¹⁷⁸ Josef¹⁷⁹ von Galiläa aus der Stadt Nazareth¹⁸⁰ hinauf nach Judäa in die Stadt Davids,¹⁸¹ die¹⁸² Bethlehem heißt¹⁸³“ (4a). Galiläa war ein blühendes, dicht besiedeltes Land,¹⁸⁴ in dem die Juden eher eine Minderheit bildeten. Sie mussten, um den Tempel in Jerusalem zu erreichen, auf den sie ausgerichtet blieben, Samaria durchqueren, das seit der Eroberung Jerusalems durch Pompeius 63 v.Chr. Galiläa von dem jüdischen Kernland trennte. Um von dem in Untergaliläa gelegenen Nazareth nach Bethlehem in Judäa zu gelangen, musste man eine Wegstrecke von etwa 130 km unter die Füße nehmen. Dazu benötigte man mehrere aufreibende Tagesmärsche. Es ging „hinauf“; denn Judäa liegt höher als Galiläa.

¹⁷⁷ ἀνέβη Aor. ἀναβαίνω *hinaufgehen*. Mit Infinitiv des Zwecks außer Mt 14,23 nur bei Lukas (s. J. JEREMIAS, Sprache 78).

¹⁷⁸ Die Partikelverbindung δὲ καὶ kommt im NT vor allem bei Paulus und Lukas vor.

¹⁷⁹ Josef ist 1,27 erwähnt und wird als bekannt vorausgesetzt (s.o. Anm. 30).

¹⁸⁰ Beide Male steht πόλις vor dem Ortsnamen. Der Begriff ist nicht politisch aufgeladen wie in Griechenland, sondern „meint ganz schlicht *Stadt*“ (U. HUTTER, πόλις, EWNT, Bd. III, ²1992, 308-310, 309). Zu Nazareth (1,26) s.o. Anm. 26.

¹⁸¹ Die artikellose Wendung εἰς πόλιν Δαυὶδ ist von der Überlieferung, auf die sich Lukas stützt, sprachlich vorgegeben.

¹⁸² Der Ersatz des einfachen Relativpronomens ἧ durch ἧτις ist spezifisch lukanisch (s. J. JEREMIAS, Sprache 43). In der Geburtsgeschichte außer hier auch 1,20 und 2,10.

¹⁸³ καλεῖται Pass. καλέω *heißen* (s. BAUER-ALAND, Wb 809-811).

¹⁸⁴ Nach Josephus, Bell III, 42 ff.; Vita 235. Vgl. K. H. RENGSTORF, Galiläa, BHH, Bd. I, 1962, 510-512; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 5), 273 ff.

Die „Stadt Davids“ ist strenggenommen Jerusalem, genauer: der Zion (2. Sam 5,7.9). Aber Davids Heimatort war Bethlehem (1. Sam 16,1-13); 8 km südlich von Jerusalem gelegen.¹⁸⁵ Der kleine Ort, durch David in die Geschichte eingetreten und als „seine Stadt“ (1. Sam 20,6) bezeichnet, war der Stammsitz der Davididen. Zu ihnen gehörte auch Josef; „denn er stammte¹⁸⁶ aus dem Haus und Geschlecht Davids¹⁸⁷“ (4b). Das Zugehörigkeitsgefühl zu diesem traditionsreichen Ort dürfte sehr ausgeprägt gewesen sein. Aber die Zeit Davids lag tausend Jahre zurück. Nach dem Exil war Bethlehem nur spärlich besiedelt worden (s. Esra 2,21; Neh 7,26). In römischer Zeit werden dort nicht mehr, sondern eher weniger als tausend Einwohner gelebt haben – Landvolk und Hirten. „Von Bedeutung war das kleine Dorf schon längst nicht mehr.“¹⁸⁸

Für Handwerker dürfte es in Bethlehem kaum Arbeit gegeben haben. Möglicherweise war das der Grund für den Weggang Josefs nach Galiläa, wo man als Zimmermann (s. Mt 13,55) eher Arbeit finden konnte.¹⁸⁹ Dann war Josef ein antiker Wanderarbeiter, der

¹⁸⁵ Vgl. G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 18-60; S. MITTMANN, Bethlehem, TRE, Bd. 5, 1980, 759-763.

¹⁸⁶ 2,4b: διὰ τὸ εἶναι αὐτόν *denn (weil) er war (stammte)* (AcI). „Der präpositionale substantivierte Infinitiv ist ein markanter Lukanismus“ (J. JEREMIAS, Sprache 79).

¹⁸⁷ ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ ist ein Hendiadyoin (s. P. WEIGANDT, οἶκος, EWNT, Bd. II, ²1992, 1222-1229, 1227). „Haus“ bezeichnet hier nicht „die Blutsverwandten“ (so WEIGANDT ebd.), sondern vielmehr das Herrscherhaus; πατριά ist hinzugefügt, um deutlich zu machen, „dass hier lediglich die Abstammung vom Ahnherrn, die Sippe, in Frage kommt“ (G. SCHRENK, πατριά, ThWNT, Bd. V, 1954, 1018). Die Wendung ist artikellos und Lukas von der Überlieferung vorgegeben.

¹⁸⁸ K. ELLIGER, Bethlehem, BHH, Bd. I, 1962, 233.

¹⁸⁹ Vgl. P. STUHLMACHER, Geburt 50.

zwei Orten gleichzeitig zugehörte, aber keinem ganz: im Herzen dem Heimatort verbunden, hatte er aus wirtschaftlichen Gründen seinen Lebensmittelpunkt am Arbeitsort. Doch darüber sagt Lukas nichts Näheres. Er beschränkt sich darauf festzustellen: Josef musste die Reise in den Heimatort antreten, weil ihn unter den gegebenen politischen Verhältnissen eine obrigkeitliche Anordnung dazu nötigte. Seit Beginn der Erzählung bekannt, wird der Anlass für die beschwerliche Reise von Lukas noch einmal ausdrücklich genannt: „um sich registrieren zu lassen,¹⁹⁰ mit Maria,¹⁹¹ der ihm Anvertrauten;¹⁹² die war schwanger“¹⁹³ (5). Die Registrierung umfasste Angaben über den Namen, das Alter, den Beruf, über Frau und Kinder, über Grundbesitz und Vermögen.¹⁹⁴ Maria war dabei; sie gehörte bereits zur Familie. Diskret wird von Lukas angemerkt, sie sei

¹⁹⁰ 2,5 steht dasselbe Verb wie 2,1.3; s.o. Anm. 150.

¹⁹¹ Μαριάμ wie 1,27; hier Dativ. Der Gebrauch der semitischen Namensform weist auf die Überlieferung zurück.

¹⁹² 2,5 ist dasselbe Wort wie 1,27 verwendet; s.o. Anm. 29. Das dient erzählerisch der Wiedererkennung. Lukas will nicht dadurch provozieren, dass er Josef mit seiner Verlobten reisen lässt (gegen F. BOVON, Lk. 120), gilt doch Maria eherechtlich bereits als Josefs Frau. Einige Lesarten suchen das entsprechend zu verdeutlichen.

¹⁹³ οὕτῃ ἐγκύω *sie war schwanger* (s. BAUER-ALAND, Wb 437).

¹⁹⁴ Hingewiesen sei auf Ulpianus, Digestes L, 15, 4 § 2: „... is vero qui agrum in alia civitate habet, in ea civitate profiteri debet, in qua ager est.“ („Wer Grundbesitz in einer anderen Stadt hat, muss seine Steuererklärung in derjenigen Stadt abgeben, in deren Gemarkung der Grundbesitz liegt.“) Ob Josef in Bethlehem Grundbesitz hatte, ist unbekannt. Für einen Angehörigen der Davidssippe wäre es nicht ungewöhnlich gewesen. Zu dem spät-klassischen röm. Juristen Ulpianus s. KP, Bd. 5, 1979, 1042 f.

schwanger. Die Ankündigung des Engels Gabriel hat sich also inzwischen erfüllt.¹⁹⁵

Lukas ist es wichtig gewesen festzustellen: Josef handelte aufgrund obrigkeitlicher Verordnungen. Er widersetzte sich nicht, sondern folgte ihnen.¹⁹⁶ „Von den Eltern Jesu geschah kein eigenmächtiger Schritt. Sie suchten die Stadt Davids nicht auf, damit sie für den verheißenen König die Heimat sei.“¹⁹⁷ Die Intention des Lukas wird daher ins Gegenteil verkehrt, wenn man ihm unterstellt, er habe mit der Bezugnahme auf den Zensus „Josefs und Marias Reise nach Bethlehem motivieren“ wollen.¹⁹⁸ Doch: Lukas hat die „Erwähnung des Zensus“ keineswegs „dem Bethlehemmotiv untergeordnet“¹⁹⁹. Es ist unzutreffend, Lukas habe auf ein „theologisches Ziel“ hingearbeitet, nämlich „Josef und Maria vom geschichtlichen Nazaret in das messianische Beth-

¹⁹⁵ S.o. zu 1,31a, bes. Anm. 40. Lukas nennt keinen Zeitpunkt der Empfängnis. Mit der altkirchlichen Auslegung (z.B. Origenes, Hom. in Lucam VII, 2) und neueren Exegeten (z.B. J. FITZMYER, Lk. 358; H. SCHÜRMAN, Lk. 46 u. 58) kann man das Zusammentreffen von Wort und Glaube als Zeitpunkt der Empfängnis verstehen (gegen M. WOLTER, Wann wurde Maria schwanger?, in: Von Jesus zum Christus. FS für Paul Hoffmann, 1998, 405-422, bes. 408 ff.; auch in: M. WOLTER, Theologie und Ethos im frühen Christentum, 2009, 336 ff.).

¹⁹⁶ Dagegen hat der Zensus 6/7 n.Chr. bei Judas Galiläus grundsätzlichen Widerstand ausgelöst (vgl. Josephus, Bell II, 117 f. u.a.; s.a. Apg 5,37) und die Aufstandsbewegung der Zeloten hervorgerufen (vgl. M. HENGEL, Die Zeloten, ²1976, 79 ff.; R. DEINES, Zeloten, TRE, Bd. 36, 2004, 626-630, bes. 627). Die Christen folgten ihr nicht. Gleichwohl blieb die Frage der Steuerzahlung an den Kaiser virulent (s. Lk 20,20-26 Par.).

¹⁹⁷ A. SCHLATTER, Lk. 186.

¹⁹⁸ So M. WOLTER, Lk. 122. S.a. F. HAHN, Hoheitstitel 269 ff.

¹⁹⁹ So H. SCHÜRMAN, Lk. 99.

lehem (hinüberzuführen)²⁰⁰. Das sind Fehlinterpretationen,²⁰¹ die im Gegensatz zum Wortlaut des Textes stehen und auf psychologischen Unterstellungen und Mutmaßungen beruhen. Als wäre es selbstverständlich, gehen die Exegeten und Interpreten davon aus, Bethlehem sei „der von einer bestimmten Christologie postulierte Geburtsort“²⁰². Aber welche Christologie sollte das sein? In Lk 2,1-20 – am wenigsten in 4-5 – findet sich nirgendwo christologische Reflexion; die christologischen Titel in 2,11 werden nicht theologisch reflektiert, sondern narrativ entfaltet. Die Wendung „Stadt Davids“ ist vorlukanisch und steht nicht in christologischem Kontext. Dass Josef aus dem Haus und Geschlecht Davids stammt, macht Bethlehem nicht als Geburtsort zwingend notwendig. Eher trifft das Gegenteil zu. Vor allem aber: Bethlehem kommt bei Lukas nur als Ortsname vor, nämlich zweimal: 2,4 und 15. Die Weihnachtsgeschichte des Lukas enthält im Unterschied zu der späteren des Matthäus keine Erfüllungszitate: Mt 5,1, woran sich das Bethlehem-Motiv knüpft, spielt im lukanischen Doppelwerk keinerlei Rolle. Es gibt bei Lukas nicht einmal eine Anspielung auf dieses Prophe-

²⁰⁰ So F. BOVON, Lk. 119.

²⁰¹ Vgl. ähnliche Fehldeutungen bei W. RADL, Lk. 111; H. KLEIN, Lk. 134; u.a.

²⁰² So – repräsentativ für die neutestamentliche Theologie in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts – H. CONZELMANN, Jesus Christus, RGG, Bd. 3, ³1959 (1980), 619-653, 626. Ebd. mit Bezug auf Lk 2.

tenwort.²⁰³ Christologisch gebraucht wird es im Neuen Testament nur Mt 2,6 und Joh 7,42. Beide Stellen scheiden aber für die Interpretation der lukanischen Weihnachtsgeschichte schon deshalb aus, weil sie jünger sind.

Die heute vorherrschende Interpretation von Lk 2,1-5 steht in Spannung und zum Teil im Gegensatz zum Befund der Quellen. Sie muss in dreifacher Hinsicht als irreführend zurückgewiesen werden. Erstens ist noch einmal zu unterstreichen: Die Ansetzung des Zensus in die Zeit 6/7 n.Chr., die im Widerspruch zu den chronologischen Angaben des Lukas steht, ist keineswegs überzeugend. Die geschichtlichen Quellen zu den beiden Jahrzehnten um die Zeitwende sind für Neuansetzungen zu lückenhaft. Die narrative Darstellung des Lukas „enthält in sich nichts Unwahrscheinliches“²⁰⁴. Gerade die besonderen Umstände, unter denen eine Geburt bei einer Reise stattfindet, gehören zum unauslöschlichen Erinnerungsgut jeder Familie, die davon betroffen war. Unter Herodes Antipas (4 v. – 39 n.Chr.) hätten Josef und Maria aber diese Reise gar nicht antreten müssen.

Zweitens ist als der entscheidende theologische Gesichtspunkt gegen die heutige Interpretation einzuwenden: Das Bethlehem-Motiv hat für Lukas keine christologische Relevanz. Das gilt im Blick auf die Gottessohnschaft als auch auf die Davidssohnschaft Jesu.

²⁰³ An folgenden Stellen des lukanischen Doppelwerkes finden sich Anspielungen auf das Buch Micha: Lk 1,33 – Mi 4,7 (s.o. Anm. 63); Lk 1,55.72.73 – Mi 7,20; Lk 1,74 – Mi 4,10; Lk 6,26 – Mi 2,11; Lk 12,53 – Mi 7,6. Die Stellen aus der Geburtsgeschichte weisen zumeist auf vorlukanisches Überlieferungsgut zurück. Von einem Bethlehem-Motiv findet sich in ihnen keine Spur.

²⁰⁴ E. BÄMMEL, Quirinius, RGG, Bd. 5, ³1961 (1986), 739.

Jesus ist für Lukas der Sohn Gottes, der als der Christus in Israel auftreten wird, weil er von seinem Ursprung her geistgewirkt ist (1,31-33.35). Der Ort der Geburt tangiert seine Gottessohnschaft nicht. Ferner: Jesus ist der Sohn Davids, weil er von dem Davididen Josef als Sohn adoptiert wird. Darin kommt „die völlige Umkehrung des Verhältnisses von physischer Geburt und Adoption“²⁰⁵ zum Ausdruck: Jesus, nach Ursprung und Wesen Sohn Gottes, wird durch Adoption zum Sohn Davids.²⁰⁶ Deshalb ist der Ort seiner Geburt auch für seine Davidssohnschaft unerheblich. Schließlich sind auch die Söhne Davids nicht in Bethlehem, sondern in Hebron (2. Sam 3,2-5) und in Jerusalem (1. Chr 3,5-9) geboren worden.

Drittens muss die heute vorherrschende Interpretation von Lk 2,1-5 auch unter literarischen Gesichtspunkten als unzulänglich bezeichnet werden. Ihr entgeht nämlich die Hintergründigkeit und Doppelbödigkeit der Erzählung des Lukas. Diese besteht darin, dass Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde, die Geschichte nach seinem verborgenen Rat lenkt, so dass mit dem, was Kaiser Augustus beschlossen hat und durchführen lässt, das heraufgeführt worden ist, was *Gott* wollte. Die Akteure handeln in der Erzählung des Lukas mit unterschiedlichen und gegensätzlichen Zielsetzungen und vollbringen doch nur auf je ihre Weise, was ihnen Gott zum Ziel gesetzt hat. So folgt Josef einer behördlichen Anordnung, in der er unmöglich den Beginn der Erfüllung der Verheißung sehen kann. Aber sie erfüllt sich wider Erwarten dennoch: Gott fügt es, dass Christus unter diesen widrigen Umständen geboren wird, und

²⁰⁵ O. HOFIUS, *Messias* 132 (Th. 5.4.7.4).

²⁰⁶ Mit HOFIUS ebd.

zwar in der „Stadt Davids“.²⁰⁷ In dieser Hintergründigkeit liegt der hohe Reiz und die außerordentliche literarische Qualität der Erzählung des Lukas. Dass Lukas durch die Bezugnahme auf den Zensus die Reise Josefs und Marias nach Bethlehem habe motivieren wollen,²⁰⁸ ist eine ausgesprochen platte Interpretation dieser hochkarätigen, hintergründigen Geschichte.

6-7 Kurz, beinahe wortkarg, erzählt Lukas die Geburt Jesu. Die Inkarnation des Sohnes Gottes, das wichtigste und außerordentlichste Ereignis der Geschichte, erfolgt durch menschliche Geburt, der jede Außerordentlichkeit fehlt. Außergewöhnlich sind allerdings die Begleitumstände der Geburt.

6 Markiert ἐγένετο δέ in 2,1 einen Neueinsatz der Erzählung,²⁰⁹ führt ἐγένετο δέ in 6 die Schilderung der Geburt ein: „Es begab sich aber, während²¹⁰ sie dort waren,²¹¹ erfüllte sich die Zeit,²¹² dass sie gebären soll-

²⁰⁷ „Stadt Davids“ steht hier nicht in christologischem Kontext, sondern das Geschehen in der Stadt Davids ist Ausdruck von Gottes Führung und „Gottes Treue, die nicht willkürlich ist, sondern zu der Geschichte steht, die er in Israel angefangen hat“ (E. SCHWEIZER, Lk. 32).

²⁰⁸ S.o. Anm. 198.

²⁰⁹ S.o. Anm. 137.

²¹⁰ ἐν τῷ m. Acl = *während*.

²¹¹ Wörtlich: „Während ihres Dortseins“ (F. STIER, Das Neue Testament, 1989). Überinterpretiert hat das „Dortsein“ H. SCHÜRMAN, Lk. 103.

²¹² 1,57 gebraucht Lukas ἐπλήσθη ὁ χρόνος für das Ende der Schwangerschaft der Elisabeth, hier ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι (wörtlich: *erfüllten sich die Tage*). Das Verb dürfte Lukas aus dem Erzählstoff übernommen haben (s. außer 1,57; 2,6 auch 1,23; 2,21.22). S.a. 1. Mose 25,24 LXX.

te.“²¹³ So, in unvertrauter Umgebung, soll der angekündigte Sohn Gottes (1,35) geboren werden? Aber die Zeit der Entbindung ist da; es lassen sich keine würdigeren Umstände mehr arrangieren. Es fehlt nicht nur alles Großartige, selbst das Normale ist nicht in Sicht. Aber es erfüllt sich nun, was verheißen ist.

7a Wie sich Maria und Josef fühlten, was sie empfanden und dachten, bleibt ungesagt. Worauf es dem Erzähler ankommt, ist die Handlung, ist das, was sich begab. Es begab sich aber, dass Maria niederkam, „und sie gebar“²¹⁴ ihren erstgeborenen Sohn“²¹⁵. Der Erzähler beschränkt sich darauf, die Geburt des verheißenen Sohnes mit diesem einfachen Satz festzustellen. Jede legendäre Ausschmückung, wie sie für die apokryphen Evangelien charakteristisch ist,²¹⁶ fehlt. Herausgestellt und unterstrichen wird die Tatsächlichkeit, Normalität und Menschlichkeit der Geburt. Nichts sonst, aber dies ausdrücklich.

Aufgrund der Empfängnis durch den Heiligen Geist (1,35b.c) hat sich Gottes Sohn (1,32b.35d) bei der

²¹³ Zur Konstruktion von τοῦ τεκεῖν αὐτήν s. BDR, Gr § 400, Anm. 3.

²¹⁴ ἔτεκεν Aor. τίκτω *gebären* (seit Homer; s. BAUER-ALAND, Wb 1628). Von den 18 Vorkommen im NT finden sich 5 in der l.k. Geburtsgeschichte: 1,31.57; 2,6.7.11.

²¹⁵ Der Erstgeborene (πρωτότοκος) ist Gott geweiht (vgl. 2. Mose 13,1-2.12.15; 34,19; Lk 2,23). „Erstgeborener“ ist hier nicht titular gebraucht; mit dem Ausdruck ist kein messianischer Nebensinn verbunden (gegen H. SCHÜRMAN, Lk. 104; H. LANGKAMMER, πρωτότοκος, EWNT, Bd. III, ²1992, 458-462, 459). Wer der Erstgeborene ist, ist Maria bekannt (s. 1,31-33.35). Sie wird ihn Gott nach jüdischem Brauch übergeben (2,22 ff.), wie einst Hanna Samuel übergeben hat (1. Sam 1,24-28).

²¹⁶ Vgl. W. BAUER, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, 1909, 51-87.

Geburt durch die Jungfrau Maria mit und in der Person des Menschen, der den Namen Jesus tragen wird (1,31b), unlöslich verbunden. Das Unausdenkbare und Unableitbare ist geschehen: Gott hat sich mit der Geburt Jesu selbst exponiert und in diesem Kind die menschliche Natur angenommen. Das begab sich. Es ist verborgen unter dem Vorgang der Geburt eines Menschenkin- des.

7b Maria „wickelte ihn in Windeln“²¹⁷. Das bedeutet, dass die Erst- und Grundversorgung des Kindes gewährleistet ist und von der Mutter wahrgenommen wird,²¹⁸ wenn auch wegen der fremden Umgebung zunächst noch provisorisch. An der Windelung werden die Hirten erkennen (2,12), dass der Christus ein neugeborenes Menschenkind ist, das der Pflege und Fürsorge bedarf, deren auch der König Salomo bedurfte (Weish 7,14), und kein Wunderkind und Fabelwesen, das ihrer entraten könnte.²¹⁹

Das gewickelte Kind „legte“²²⁰ die Mutter „in eine Krippe“²²¹. Statt der Wiege eine Krippe²²² – das ist

²¹⁷ ἐσπαργάνωσεν Aor. σπαργάνωω *in Windeln wickeln* (BAUER-ALAND, Wb 1519). Außer hier nur noch 2,12.

²¹⁸ Zu ihr gehört die Windelung, die man – was in der Antike häufig vorkam – bei Kindesaussetzung verweigerte; vgl. Hes 16,4 und z.St. W. ZIMMERLI, Ezechiel, Bd. I, 1969, 349 f.

²¹⁹ Vgl. J. KÜGLER, Die Windeln Jesu als Zeichen, BN 77 (1995), 20-28, bes. 27; DERS., Die Windeln Jesu (Lk 2) – Nachtrag, BN 81 (1996), 8-15.

²²⁰ ἀνέκλινεν Aor. ἀνακλίνω (*nieder*)legen (BAUER-ALAND, Wb 109 f.).

²²¹ 2,7, ferner 2,12.16 sowie 13,15: φάτνη *Krippe, Futtertrog* (BAUER-ALAND, Wb 1703; M. HENGEL, φάτνη, ThWNT, Bd. IX, 1973, 51-57).

²²² Zur Art und Beschaffenheit der Krippen in Palästina vgl. G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 43 ff.

der besonderen Situation geschuldet, in die Maria und Josef hineingeraten waren. Es muss sich beiden unauslöschlich eingepägt haben und gehört – religionsgeschichtlich ohne Parallele²²³ – zum ältesten Überlieferungsgut. Es hat sich in allen drei Teilen der Geburtsgeschichte niedergeschlagen (2,7.12.16).

In der Wirklichkeit kann es noch kurioser zugehen als in der Vorstellungswelt der Phantasie. Hier wird ein Beispiel erzählt: Der menschgewordene Herr der Welt, für den ein Palast zu ärmlich gewesen wäre, liegt als Wickelkind in einer Futterkrippe. Der Erzähler hat das nur festzuhalten brauchen. Das Paradoxe und Unglaubliche des Geschehens musste er nicht unterstreichen. Er hat auch nicht eigens den Kontrast herausstellen müssen, der zwischen dem Herrn der Welt und dem politischen Weltherrscher besteht. Er konnte sich darauf beschränken zu erzählen, was sich ereignet hatte. Dadurch war allen vor Augen geführt, worin und wie grundsätzlich sich der Christus und der Kaiser unterscheiden.

7c In einem kausalen Nebensatz wird eine Erläuterung gegeben: „weil²²⁴ für sie kein Raum²²⁵ in der Un-

²²³ Vgl. M. HENGEL, ThWNT IX, 55, 24 mit Anm. 44.

²²⁴ διότι *weil, denn*; außer hier auch 1,13 und 21,28, ferner 5 x in der Apg. In der Geburtsgeschichte redaktionell gebraucht (vgl. J. JEREMIAS, Sprache 33 f. u. 79).

²²⁵ τόπος *Platz, Raum, Ort* stammt aus der Tradition (mit JEREMIAS 80).

terkunft²²⁶ war“. Diese Erläuterung wirkt wie ein Nachtrag, der sprachlogisch und sachlich nicht genau in den Zusammenhang passt. Denn es wird nicht gesagt, für „es“, das Kind, war kein Raum da, weswegen es in eine Krippe gelegt werden musste, sondern „für sie“²²⁷, die Eltern und das zu gebärende Kind. Die Ungenauigkeit erklärt sich vielleicht aus dem als peinlich empfundenen Umstand, dass offenbar für die Schwangere kein Raum vorhanden war, wo sie hätte niederkommen können. Ihre Unterkunft war entweder in einer Karawanenherberge oder in einem Privathaus gelegen. Aber weder in einer Karawanserei²²⁸ noch in einem privaten Haus, das in Palästina aus einem einzigen Mehrzweckraum bestand, konnte die Niederkunft einer auf der Durchreise befindlichen Frau stattfinden.²²⁹ Maria und Josef mussten also ausweichen. Wohin? Das Stichwort „Krippe“ weist auf einen Stall hin.²³⁰ Die ungewöhnliche Krippenbettung erfolgte dann deshalb, weil die Geburt we-

²²⁶ κατάλυμα *Herberge, Unterkunft* (BAUER-ALAND, Wb 841). Außer hier noch 22,11 Par. als Bezeichnung für den Raum, wo Jesus das Passalamm mit seinen Jüngern essen konnte. Für „Herberge“ gebraucht Lukas auch πανδοχείον (10,34). Vgl. G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 39-49; W. FOERSTER 1 ff.; E. PAX 285 ff. Weitere Lit. bei R. E. BROWN, Birth 400; W. RADL, Lk. 112, Anm. 402.

²²⁷ οὐκ ἦν αὐτοῖς (Dat. commodi) τόπος = *ihnen stand kein Raum zur Verfügung*.

²²⁸ In einer Karawanserei pflegte reger Handel zu herrschen; es ging zu wie auf einem Basar (s. Bill II, 113).

²²⁹ Vgl. G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 46 f.

²³⁰ Mit K. H. RENGSTORF 20 ist wohl an einen nahegelegenen Stall zu denken, der leer war, in dem sich also nicht „Ochs“ und „Esel“ aufhielten, wie es in der Kunst in Anlehnung an Jes 1,3 dargestellt worden ist. Die Krippe in dem Stall – in Bethlehem gab es Höhlenställe – muss man sich „erhöht an der Wand ... denken“ (DALMAN 45).

gen eines nicht vorhanden gewesenen Raumes für die Entbindung außerhalb der Unterkunft an einem Ort, wo Krippen für Tiere sind, also in einem Stall, stattgefunden hat.²³¹

Die Geburt Jesu ist in den Versen 6-7 ganz unromantisch und unpathetisch erzählt. Es fehlt jede Sentimentalität. Der „holde Knabe im lockigen Haar“ stammt nicht aus der Weihnachtsgeschichte des Lukas, sondern „ist eine Figur der christlichen Legende“²³². Maria und Josef fehlen die bei einer Geburt üblichen Hilfsmittel; sie fallen darüber aber nicht in Selbstmitleid. Von Anfang an liegt der Schatten des Kreuzes über Jesus Christus. Seine Geburt im Stall und seine Bettung in einer Krippe gehören zum Urgestein des Evangeliums. Evangelium ist dieses Geschehnis freilich nicht wegen der Widrigkeit der Umstände, die jeder menschlichen Planung Hohn sprechen. Evangelium ist dieses Geschehen vielmehr deshalb, weil sich der allmächtige Gott bei der Geburt Jesu mit einem ohnmächtigen Kind verbunden und in ihm unumkehrbar die menschliche Natur angenommen hat. Die der Maria gegebene Ver-

²³¹ Im Unterschied zu Lukas macht die alte bethlehemitische Lokaltradition aus der Mitte des 2. Jh. genaue Angaben über die Stätte der Geburt. Sie ist nicht „authentisch, aber sie *kann* sehr wohl das richtige getroffen haben“ (DALMAN 49). Justin, Dial Tryph 70, 1; 78, 4 und Origenes, Contra Celsum I, 51 haben auf diese Stätte ausdrücklich hingewiesen. Heute erhebt sich über der Geburtsgrotte (Höhlenstall) die unter Konstantin erbaute (s. Euseb, Vita Const III, 41 ff.) und durch Justinian erweiterte Geburtskirche. (Abbildung der Geburtsgrotte und der festungsartigen Kirche in: Calwer Bibellexikon, hg. v. T. SCHLATTER u.a.,⁶1989, Tafel 5.)

²³² K. H. RENGSTORF, Lk. 39.

heißung ist in Erfüllung gegangen, aber „unter dem Gegenteil verborgen“²³³.

8-14 Den Mittelteil der Weihnachtsgeschichte bildet die Verkündigung der Geburt des Christus durch den Engel des Herrn vor Hirten und die Bekräftigung der Verkündigung durch das abschließende Lob der himmlischen Heerscharen. Nicht interpretierende Schriftgelehrte, Gott selbst erschließt die Tragweite der Geburt des Christus durch das Verkündigungswort des von ihm entsandten Engels. Nicht dem Hohenpriester, sondern Hirten wird die Offenbarung zuteil. Sie ereignet sich nicht im Tempel, sondern auf freiem Feld.

Das Geschehnis der Geburt ist Inhalt des Wortes von der Geburt, das die Heilsbedeutung der Inkarnation enthüllt und ihre Wirkung entbindet. Beide gehören unlöslich zusammen; keins von beiden ist auswechselbar oder ersetzbar. Gottes, die Heilswende heraufführende Tat ist allein in Gottes, diese Wende verkündigendem Wort zugänglich, das auf Gottes Tat beruht und dem Wort wiederum Tatcharakter verleiht. Lukas thematisiert die Zusammengehörigkeit von Tat und Wort Gottes hier nicht. Aber er setzt sie voraus und entfaltet sie narrativ:²³⁴ 2,1-7 bliebe ohne 8-14 stumm; 8-14 wäre ohne 1-7 sinn- und kraftlos.

Der Erzählabschnitt 8-14 ist durch und durch „von der Vorstellungswelt des Alten Testaments ge-

²³³ So – gleichlautend – W. GRUNDMANN, Lk. 81; W. WIEFEL, Lk. 71.

²³⁴ Die Kennzeichnung von Lk 2,1-20 als „Legende“ (so R. BULTMANN, Tradition 325; F. BOVON, Lk. 122; u.a.) verkennt die spezifische Zusammengehörigkeit von Tat und Wort Gottes und ist als unsachgerecht zurückzuweisen (s.u. Anm. 423). Sie ist außerdem formgeschichtlich falsch.

prägt“²³⁵. Er weist die gattungsspezifischen Formelemente einer Angelo- und Theophanie auf:²³⁶

- 8 Eröffnung der Szene
- 9 Erscheinung des Engels, die Furcht aus löst
- 10a Ermutigung durch den Engel
- 10b-11 Verkündigung der Geburt des Christus
- 12 Benennung eines Zeichens
- 13-14 Bekräftigung durch das Lob der himmlischen Heerscharen

8 Lukas setzt neu ein: „Und es waren Hirten“²³⁷ ...“ Ihnen wird die Erscheinung des Engels zuteil. Zwar kommt darin Gottes Zuwendung zu den Verachteten zum Ausdruck, aber die Ansicht, Gott bevorzuge „proletarische Viehhirten“²³⁸ lässt sich nicht auf die Weihnachtsgeschichte gründen. Lukas teilt einerseits nicht die Verachtung des Hirtenstandes, wie sie aus der rabbinischen Literatur bekannt ist.²³⁹ Andererseits gibt es aber auch keinen Grund zu der Annahme, er sei von der

²³⁵ P. STUHLMACHER, Geburt 53. Vgl. C. WESTERMANN 317 ff.

²³⁶ Vgl. C. WESTERMANN 323 f.

²³⁷ Vgl. J. JEREMIAS, ποιμήν, ThWNT, Bd. VI, 1959, 484-498; H. GOLDSTEIN, ποιμήν, EWNT, Bd. III, ²1992, 301-304.

²³⁸ H. GOLLWITZER, aaO. (s. Anm. 106), 27.

²³⁹ Nachweise in Bill II, 113 f.; s.a. J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 29), 337 ff.; DERS., aaO. (s. Anm. 108), 112.

Idealisierung des Hirtenstandes in der Dichtung²⁴⁰ inspiriert worden. Den Hirten wird vielmehr deshalb die Erscheinung des Engels zuteil, weil sie die Einwohnerschaft Bethlehems und seiner jüdischen Umgebung repräsentieren und Bethlehem in Judäa hier wiederum für Israel steht.²⁴¹ Stellvertretend für das ganze Volk (2,10) wird den Hirten die Erscheinung zuteil und die Freudenbotschaft verkündigt.

Als Ortsangabe für die Erscheinung wird genannt: „in derselben Gegend“. Damit ist die nähere und nicht auch die fernere²⁴² Umgebung von Bethlehem gemeint, vermutlich im Osten Bethlehems in der „Wüste Juda“ gelegen. Aber an einer genaueren Lokalisierung ist der Erzähler nicht interessiert.²⁴³ Es findet sich im Text keine Anspielung auf die Felder, auf denen einst David seine Herden weidete (1. Sam 16,11), oder auf den Herdenturm bei Bethlehem, wo man nach jüdi-

²⁴⁰ Vgl. Vergil, Ecl IV; Calpurnius, Ecl I und dazu J. GEFFKEN, Die Hirten auf dem Felde, Hermes 49 (1914), 321-351, bes. 322 f.; M. WOLTER 506 ff.; S. SCHREIBER, aaO. (s. Anm. 142), 46 ff. Doch die Bezugnahme auf Motive der hellenistischen Bukolik ist für Lk 2,8 ff. nicht nachweisbar (gegen R. BULTMANN, Tradition 325; W. RADL, Lk. 113; WOLTER; u.a.). Dagegen „spricht schon die hebraisierende Sprache des Abschnitts“ (J. JEREMIAS, ThWNT VI, 490, 4 f.) sowie der alttestamentliche Hintergrund (s.o. Anm. 235 f.).

²⁴¹ Vgl. P. STUHLMACHER, Geburt 53.

²⁴² Zwar kann die Wendung ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ auch die fernere Umgebung mitumfassen (vgl. C. BURCHARD, Fußnoten zum neutestamentlichen Griechisch II, ZNW 69 (1978), 143-157, 145 f.), aber 2,8 ff. verlautet nichts darüber, dass sich die Hirten auf einen längeren Weg begeben müssten.

²⁴³ Dieses Interesse hat die spätere kirchliche Überlieferung geleitet; vgl. G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 49 ff.; S. MITTMANN, aaO. (s. Anm. 185), 759.

scher Überlieferung die Erscheinung des Messias erwartete.²⁴⁴

Die Hirten befanden sich im Freien.²⁴⁵ Sie „hüteten“²⁴⁶ in dieser Nacht²⁴⁷ ihre Herde“²⁴⁸. Wenn sich mehrere Hirten mit ihren Herden auf freiem Feld vereinigten, pflegten einige der Hirten zu schlafen,²⁴⁹ während andere abwechselnd Nachtwache hielten, um die Herden vor Raubtieren und Räubern zu schützen. Diese für Hirten typische Lebens- und Arbeitssituation ist hier vorausgesetzt.²⁵⁰

²⁴⁴ Vgl. Mi 4,8; ferner Targ. Ps.–Jonathan I zu 1. Mose 35,21 und dazu E. NESTLE 257 ff.; J. JEREMIAS, ThWNT VI, 490, 7 ff. mit Anm. 56 f.

²⁴⁵ ἀγρωλοῦντες Part. ἀγρωλέω *sich im Freien aufhalten* (EWNT I, 55). Im NT nur hier. Vgl. aber Homer II 18, 162; Hesiod, Theog 26; u.a.

²⁴⁶ φυλάσσουντες φυλακάς *Wache halten, hüten*: Figura etymologica (s. BDR, Gr § 153, 2). Vgl. Xenophon, Anabasis II, 6, 10.

²⁴⁷ τῆς νυκτός *in dieser Nacht* (s. BDR, Gr § 186, 2), also in der Nacht der Geburt Christi. Die „nächtliche Stunde“ bekräftigt nicht „den dunklen Zustand des Volkes Israel“ (so F. BOVON, Lk. 123). Davon ist im Text keine Rede.

²⁴⁸ ποιμνη *Herde*; Kleinvieh, bes. Schafe, und zwar „Triftvieh“ im Unterschied zum „Stallvieh“ (vgl. G. DALMAN, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. VI, 1939, 146-213. 246-287; J. JEREMIAS, ποιμνη, ThWNT, Bd. VI, 1959, 498-501, bes. 498).

²⁴⁹ Sie „schlafen dann in voller Kleidung mitten unter ihren Schafen“ (G. DALMAN, aaO. (s. Anm. 26), 52). Gegebenenfalls errichteten sie sich aber auch „zur nächtlichen Ruhe u. zum Schutz gegen die Unbilden der Witterung Hütten aus Laubwerk“ (Bill II, 114).

²⁵⁰ Lukas zeichnet die Hirten keineswegs in „jener Situation der Gefährdung ..., deren Aufhebung vom Goldenen Zeitalter erwartet wurde: Die nächtliche Wache über die Herde wird dann überflüssig“ (M. WOLTER, Lk. 127). Das ist von dem Exegeten in den Text eingetragen. Lukas hat das nicht im Blick und verschwendet keinen Gedanken daran, dass die nächtliche Wache irgendwann überflüssig werden könnte.

9a In die nächtliche Arbeit der Hirten bricht unvermittelt herein, was ihre Berufsroutine jäh durcheinanderbringt: „Da²⁵¹ trat²⁵² der Engel²⁵³ des Herrn zu ihnen.“ Nicht in ihrem Kopf gebildet oder von der Sehnsucht ihres Herzens hervorgebracht, sondern von außen gekommen und aus Gottes unsichtbarer Welt unvermuttert in Erscheinung getreten, hat der Engel des Herrn ihnen die Bedeutung der Geburt des Christus zu enthüllen, die sie bei Gott hat und die vor ihm in Geltung steht.

9b Im Unterschied zu den Engellerscheinungen 1,11 und 1,26 ist diese Angelophanie, die ihren Beweggrund in der Geburt des Christus hat, wie alttestamentliche Theophanien mit dem In-Erscheinung-Treten der „Herr-

²⁵¹ Auf καί folgt in wichtigen Handschriften (A D u.a.) ἰδοῦ. Dieses Wort ist Lukas geläufig, weswegen es auch hier in den Text aufgenommen werden könnte (vgl. B. M. METZGER, Commentary 132); denn es unterstreicht die Plötzlichkeit des Hereinbrechens der Offenbarung.

²⁵² ἐπέστη Aor. ἐρίστημι *hinzutreten, herantreten*, „oft mit dem Nebensinn des Plötzlichen“ (BAUER-ALAND, Wb 668); von Lukas für Engellerscheinungen gebraucht: außer hier z.B. 24,4; Apg 12,7 (wie Lk 2,9); 23,11. Zum Sprachgebrauch vgl. Homer, II 10, 496; ders., Od 23, 106; ferner Josephus, Ant III, 188.

²⁵³ Zu ἄγγελος s.o. Anm. 11 u. 25. Während in 1,19.26 der Engel den Namen Gabriel trägt, steht hier wie in 1,11 ἄγγελος κυρίου. Die Artikellosigkeit von ἄγγελος κυρίου (9a) und δόξα κυρίου (9b) ist eine von der LXX geprägte (s. 1. Mose 16,7; 22,11.15 LXX) vorlukanische Spracheigentümlichkeit. Es soll ein hebr. Status constr. wiedergegeben werden; „der Genitiv κυρίου ersetzt das Tetragramm“ (J. JEREMIAS, Sprache 80). Der Vorstellungshintergrund ist alttestamentlich (s. C. WESTERMANN, Gottes Engel brauchen keine Flügel, ²1961, 95 f.). Beide Wendungen entstammen dem Überlieferungsgut.

lichkeit des Herrn“ (δόξα κυρίου)²⁵⁴ verbunden. Als Mose die Gesetzestafeln empfangen sollte, ließ sich die Herrlichkeit des HERRN²⁵⁵ auf dem Berg Sinai nieder (2. Mose 24,16). Sie ist verzehrendes Feuer (24,17) und strahlendes Licht, das mit seinem Glanz umleuchtet. Gott selbst wird in dem Aufstrahlen seiner Herrlichkeit präsent – damals auf dem Sinai, nun auf dem Hirtenfeld bei Bethlehem. Die Herrlichkeit des Herrn „umleuchtete“²⁵⁶ die Hirten wie strahlendes Licht, das nicht von Kreatürlichem, sondern von Gott selbst ausging, um die exzeptionelle Bedeutung des zu verkündigenden Offenbarungswortes herauszustellen. Was auf Erden an den Rand gedrängt und in einem Stall Ereignis geworden ist, das hat vor Gott Heilsbedeutung und soll entsprechend von dem Engel kundgetan werden. Die für das Neue Testament einzigartige Häufung der Angelophanien in der lukanischen Geburtsgeschichte hat ihren Grund in der Einzigartigkeit dessen, der in Bethlehem geboren wurde.

9c Die Plötzlichkeit und Unvermitteltheit der Erscheinung sowie die überwältigende Lichtfülle, in welche die Hirten durch die Angelophanie hineingestellt

²⁵⁴ Vgl. H. HEGERMANN, δόξα, EWNT, Bd. I, ²1992, 832-841, bes. 836. Die Lesart θεοῦ statt κυρίου ist sekundär. Sie sagt sachlich dasselbe.

²⁵⁵ 2. Mose 24,16: הַיְהִי לְךָ כְּהַיְהִי (vgl. G. v. RAD, δόξα, ThWNT, Bd. III, 1935, 240-245, bes. 242).

²⁵⁶ περιέλαμψεν Aor. περιλάμπω *umleuchten, umstrahlen* (BAUER-ALAND, Wb 1307; s.a. A. OEPKE, λάμπω, ThWNT, Bd. IV, 1942, 17-28, bes. 25). Außer hier gebraucht Lukas das Verb Apg 26,13, wo Paulus seine Bekehrung schildert: Das Licht, das ihn und seine Begleiter umleuchtete, war „heller als der Glanz der Sonne“.

werden, wirkt Entsetzen und Furcht – große Furcht.²⁵⁷ Jede Angelophanie löst ein *tremendum* aus, weil durch sie die unsichtbare Welt urplötzlich und für einen Moment an einem bestimmten Ort der sichtbaren Welt in Erscheinung tritt. Die sichtbare Welt wähnt sich als geschlossene Welt ihr gegenüber zwar sicher, aber die unsichtbare Welt umgibt sie (s. Ps 139,5); denn sie unterliegt nicht den Gesetzen von Zeit und Raum. Deshalb führt das In-Erscheinung-Treten eines Boten aus der unsichtbaren Welt in namenloses Entsetzen. In ihm artikuliert sich nicht die kleine Lebensangst, sondern die große, unvergleichliche Furcht, die ihre Ursache darin hat, dass der vertraute Lebensgrund unversehens entzogen wird. So geraten die Hirten in Panik, als sie sich mit einem Boten aus der unsichtbaren Welt Gottes, der sich die sichtbare Welt durch die Sünde entfremdet hat, konfrontiert sehen.

10-12 Die Verkündigung des Engels besteht erstens in der Ermutigung der erschrockenen Hirten (10a), zweitens in der Freudenbotschaft, Christus, der Retter, sei geboren (10b-11), und drittens in der Benennung eines Erkennungszeichens (12). 10a schließt an 9c an und bereitet 10b-11, die zentrale Stelle des ganzen Erzählabschnitts, vor. Die Angelophanie qualifiziert die Verkündigung des Engels als Offenbarungswort, durch das Gott selbst sein In-Erscheinung-Treten in Christus erschließt. Das Offenbarungswort stellt – wie auch hier zu unterstreichen ist – keine beliebige, auswechselbare Deutung

²⁵⁷ ἐφοβήθησαν Aor. Pass. φοβέομαι *in Furcht geraten, erschrecken* (BAUER-ALAND, Wb 1719 ff.; H. BALZ, φοβέομαι, EWNT, Bd. III, ²1992, 1026-1035). Die Wendung ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν ist eine Figura etymologica. Lukas kennt sie aus Mk 4,41, hat sie aber Lk 8,25 abgewandelt. S.a. Jona 1,10 LXX.

des Geschehens dar, sondern die vor Gott allein gültige und verbindliche.

10a Der Imperativ „Fürchtet euch nicht!“²⁵⁸ ist nicht eine bloße „Aufforderung“²⁵⁹, sondern zugleich ein Zuspruch; er ist erst recht keine „Beschwichtigungsformel“²⁶⁰, sondern vielmehr eine Ermutigung. Die Aufforderung, sich nicht zu fürchten, käme gegen wirkliche Furcht nicht an, sondern würde diese im Gegenteil verstärken. Eine Beschwichtigung könnte dem Ernst der Lage nicht gerecht werden, nämlich vor dem Boten aus der unsichtbaren Welt stehen zu sollen, aber keinesfalls vor ihm stehen zu können. Der Zuspruch „Fürchtet euch nicht!“ ist vielmehr als Bestandteil des Evangeliums aufzufassen. Die Begegnung der unsichtbaren mit der sichtbaren Welt mündet für die Hirten deshalb nicht in eine Katastrophe ein, weil mit der Geburt des Christus die Begegnung zwischen Gott und Mensch zum Leben und Heil gewendet ist. Der Zuspruch „Fürchtet euch nicht!“ stellt also eine Prolepse des Evangeliums dar. Deshalb vermag er die Furcht angesichts des unfasslichen Geschehens zum Vertrauen zu wenden.²⁶¹

²⁵⁸ μή φοβεῖσθε ist wie μή φοβοῦ (1,13.30) ein gattungsspezifisches Formelement der Berufungs- und Erscheinungsgeschichten (vgl. Ri 6,23 LXX; Dan 10,12 LXX sowie aus dem lk. Doppelwerk Lk 5,10; Apg 18,9; 27,24).

²⁵⁹ So M. WOLTER, Lk. 128.

²⁶⁰ So H. KLEIN, Lk. 136.

²⁶¹ Formuliert in Anlehnung an H. BALZ, EWNT III, 1028.

10b „Denn siehe“²⁶² – dadurch wird demonstrativ auf das hingewiesen, was der großen Furcht entgegengesetzt ist: die große Freude. Diese beruht nicht auf innerweltlichen Relationen, sondern auf Gottes Handeln, das durch das Verkündigungswort des Engels zugesprochen wird. Dazu gebraucht Lukas das von ihm bevorzugte Verb εὐαγγελίζω,²⁶³ und zwar in der im älteren Griechisch ausschließlich belegten medialen Form εὐαγγελίζομαι.²⁶⁴ eine gute Botschaft bringen, verkündigen. Als Subjekt des Verkündigens tritt hier wie 1,19 der Engel in Erscheinung. Das Wort wird bei Lukas aber auch für die Verkündigung Johannes des Täufers (3,18), Jesu Christi (4,18.43; 8,1; 20,1), der Jünger (9,6) und der Apostel (Apg 5,42 u.ö.)²⁶⁵ verwendet. Der kerygmatische Gebrauch weist auf Jes 52,7; 61,1 LXX

²⁶² ἰδοὺ γάρ (s. BAUER-ALAND, Wb 753 f.) findet sich auch 1,44.48. Lukas gebraucht die Demonstrativpartikel 10 x (11 x mit 2,9; s.o. Anm. 251) in der Geburtsgeschichte bei insgesamt 80 Vorkommen im Doppelwerk.

²⁶³ Von den 54 Vorkommen im NT finden sich 25 im lk. Doppelwerk, davon 10 im Evangelium (s. ALAND, VKGNT I, 1, 462; II, 118 f.). Das Substantiv εὐαγγέλιον verwendet Lukas nur in der Apg: 15,7; 20,24.

²⁶⁴ So überwiegend in der LXX, bei Philo, Josephus, aber auch bei Aristophanes, Demosthenes u.a.; vgl. BAUER-ALAND, Wb 642 f.; J. SCHNIEWIND, Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs, Teil I, 1927; Teil II, 1931; G. FRIEDRICH, εὐαγγελίζομαι, ThWNT, Bd. II, 1935, 705-735; O. MICHEL, Evangelium, RAC, Bd. 6, 1966, 1107-1160; P. STUHLMACHER, Das paulinische Evangelium. I. Vorgeschichte, 1968; G. STRECKER, εὐαγγελίζω, EWNT, Bd. II, ²1992, 173-176 u. 1360 (Lit.).

²⁶⁵ Zu unterscheiden sind der „terminologische“ und der „unterterminologische“ Sinn (s. G. STRECKER, EWNT II, 174). Apg 5,42 (εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν) hat das Verb terminologischen Sinn und wird als Terminus technicus für die christologisch-soteriologische Heilsbedeutung des Christus Jesus gebraucht.

zurück²⁶⁶ und dürfte aus dem hellenistischen Judentum überkommen sein. Im politischen Bereich ist das Wort bei der Proklamation eines Herrschers verwendet worden.²⁶⁷ Doch an diesen ideologischen Sprachgebrauch knüpft Lukas hier nicht an. Er verleiht dem Wort vielmehr dadurch, dass er es auf das Krippenkind bezieht, implizit „eine antikaiserliche Spitze“²⁶⁸. Aber die Abgrenzung gegen den ideologischen Sprachgebrauch im Kaiserkult ist eher zwischen den Zeilen zu lesen und zum Zeitpunkt der Niederschrift des Evangeliums allenfalls ein Nebenmotiv. Was Lukas hier zum Ausdruck bringen will, ist: Subjekt des Verkündigens ist der von Gott gesandte Bote. Die Botschaft, die er bringt, hat ihren Ursprung in Gott, ist von ihm selbst autorisiert und in Geltung gesetzt. Dieser Sachverhalt wird dadurch unterstrichen, dass Menschen im Mittelteil der Weihnachtsgeschichte (2,8-14) überhaupt nicht zu Wort kommen. Sie handeln auch nicht; Gott ist der Handelnde. Sein Handeln umfasst das Ereignis der Geburt (2,6 f.) *und* die Erschließung der Bedeutung dieses Ereignisses im Verkündigungswort des Engels. Für den Vollzug des Verkündigens steht das Verb εὐαγγελίζομαι.

Der Engel bringt „euch“ (ὐμῖν) die gute Botschaft. Weil die Adressaten in Gottes Tat, welche die endzeitliche Wende herbeiführt, einbezogen werden sollen, muss diese Tat durch das Wort verkündigt wer-

²⁶⁶ Vgl. Apg 10,36 (Jes 52,7); Lk 4,18; 7,22; Apg 4,27 (Jes 61,1).

²⁶⁷ Vgl. z.B. die Huldigung an den Kaiser Augustus in der Kalenderinschrift von Priene, 9 v.Chr., in: OGIS II, 458 (dt.: J. LEIPOLDT/W. GRUNDMANN (Hg.), *Umwelt des Urchristentums II*, 41975, 105 ff.).

²⁶⁸ F. BOVON, Lk. 125.

den. Denn was für Israel und das ganze Menschengeschlecht geschehen ist, weiß dieses nicht und kann es sich nicht selbst sagen. Gerade wegen des „für euch“ muss es ihm von Gott durch sein eigenes Wort, überbracht von dem Engel, eröffnet und zugesprochen werden.²⁶⁹

Nicht eine kleine Freude, sondern „große Freude“²⁷⁰ verkündigt der Engel. Das erinnert an Jes 9,2: „Du weckst lauten Jubel, du machst groß die Freude.“²⁷¹ Wie aus der Anrede mit ὑμῖν geht auch aus der Verwendung von χαρά hervor, dass die Angeredeten „konstitutiv in das Offenbarungsgeschehen (hineingehören)“²⁷². An dem Einbezogenwerden der Angeredeten in das Offenbarungsgeschehen wird deutlich, dass mit der Geburt des Kindes in Bethlehem die Heilszeit angebrochen ist. Sie manifestiert sich in der großen Freude, die darauf beruht, dass Gott aus seiner Verborgenheit herausgetreten und seinem Volk in dem neugeborenen Kind freundlich zugewandt ist und ihm nicht richtend, sondern rettend begegnet. Sie hat ihren Grund nicht im

²⁶⁹ Vgl. z.St. M. Luther, Kirchenpostille, 1522, WA 10 I, 1, 79, 11-13: „Alßo leret das Euangelium nit alleyn die geschicht und historien Christi, sondern eygent und gibt sie allen, die da dran glewben.“ In den neueren Kommentaren bleibt dieser Aspekt unterbestimmt; vgl. z.B. F. BOVON, Lk. 124 f.; W. RADL, Lk. 114; H. KLEIN, Lk. 136; M. WOLTER, Lk. 128.

²⁷⁰ Die Wendung χαρά μεγάλη begegnet bei Lukas außer hier im Auferstehungskapitel (24,52) sowie Apg 15,3, ferner Mt 2,10 und 28,8. Zu χαρά vgl. J. SCHNIEWIND, Die Freude im Neuen Testament, in: DERS., Nachgelassene Reden und Aufsätze, hg. v. E. KÄHLER, 1952, 72-80; A. B. DU TOIT, Freude I, TRE, Bd. 11, 1983, 584-586; K. BERGER, χαρά, EWNT, Bd. III, ²1992, 1087-1090 u. 1241 (Lit.).

²⁷¹ Vgl. außerdem Zef 3,14-15 und dazu P. STUHLMACHER, Geburt 54.

²⁷² K. BERGER, EWNT III, 1088.

Menschen und in seinem Befinden, sondern in Gottes barmherziger Zuwendung zu den Verlorenen, wie sie mit der Geburt des Christus beginnt und in seinem Handeln in Erscheinung treten wird (s. Lk 15,5.7; 19,6 u.a.). Sie ist hier also nicht als subjektives Gefühl, sondern als endzeitliches Heilsgut verstanden, das metonymisch für andere Heilsgüter steht.

10c Die endzeitliche Freude wird nicht auf Einzelne, einen Stand oder eine Gruppe beschränkt sein. Lukas kennzeichnet sie vielmehr als eine solche, „die²⁷³ dem ganzen Volk²⁷⁴ widerfahren wird“²⁷⁵. Den Hirten – also nicht den religiös Suchenden, sondern gewöhnlichen Menschen – wird die große Freude zuerst verkündigt; aber sie gilt nicht ihnen allein, sondern dem ganzen Volk Israel,²⁷⁶ das sie repräsentieren. Zur Bestimmung des neugeborenen Kindes gehört es allerdings, auch die Heiden zu erleuchten (Lk 2,32). Zum Zeitpunkt der Niederschrift des Evangeliums weiß Lukas aus der Heidenmission, dass alle Völker in Gottes Volk einbezogen werden sollen und auch Heiden die große Freude über

²⁷³ 2,10c steht das für Lukas eigentümliche ἦτις wie 2,4a (s.o. Anm. 182).

²⁷⁴ Lukas hat sowohl πᾶς als auch λαός mit Vorliebe gebraucht. Das plerophorische πᾶς vor einem Artikel und λαός findet sich im NT fast ausschließlich im 1k. Doppelwerk. Von den 142 Vorkommen von λαός stehen 84 im Doppelwerk (s. ALAND, VKGNT I, 1, 722 f.).

²⁷⁵ ἔσται mit Dativ wie in der Septuaginta; vgl. z.B. Jes 11,16; Jer 36,7 LXX.

²⁷⁶ 2,10c steht λαός für das Volk Israel wie im Benedictus (1,68.77). Vgl. J. NOLLAND, Lk. 107 f.

das endzeitliche Heil widerfahren kann und ihnen tatsächlich zuteil wird.²⁷⁷

11 Der Inhalt der Freudenbotschaft wird erst jetzt genannt, eingeführt mit einem ὅτι- recitativum:

a ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ

b ὅς ἐστιν χριστός κύριος ἐν πόλει Δαβίδ.

Die Botschaft beruht nicht auf einem originellen Einfall über Gott oder auf einer faszinierenden messianischen Idee. Sie ist vielmehr eine Vollzugsmeldung. Sie besteht aus der knappen Meldung einer Geburt, die „euch“, die Empfänger, betrifft, weil sie die Geburt des „Retters“ ist. Als Zeitpunkt wird angegeben, dass die Geburt „heute“ stattgefunden hat. Zur Näherbestimmung und Identifizierung des neugeborenen Retters dient die Information, dass er „der Christus, der Herr“ ist. Diese bildet den kerygmatischen Gehalt der Botschaft. Die Angabe des Ortes der Geburt klappt nach. Sie lokalisiert die Geburt, gehört also zu ἐτέχθη. Durch diese Lokalisierung wird die messianische Identität des Retters unterstrichen.

11a Der Christus wurde „geboren“²⁷⁸. Er ist nicht erschienen, wie die Engel zu erscheinen und wieder zu verschwinden pflegen. Er nahm nicht Wohnung in einem Menschen, die er bei Gefahr auch wieder hätte aufgeben können wie die Halbgötter und die Figuren der

²⁷⁷ Es ist unzutreffend, dass Lukas „die Hoffnungen der gesamten Menschheit auf universalen Frieden“ im Sinne der „aurea-aetas-Semantik“ (so M. WOLTER, Lk. 128) geteilt hat. Die Ausweitung der Hoffnung auf die Teilhabe am Heil auf alle Völker beruht bei Lukas vielmehr auf der Erfahrung der Heidenmission.

²⁷⁸ 2,11a ist dasselbe Verb (τίκτω; hier Aor. Pass.) wie 2,6.7 gebraucht; s.o. Anm. 213 f.

Sagen. Vielmehr hat er das Menschsein ohne Einschränkung und ohne Vorbehalt angenommen. Die Menschwerdung beruht nicht auf einem scheinbaren, sondern auf einem wirklichen Geburtsvorgang. Durch die Geburt ist Christus ganz auf die Seite der Menschen getreten und teilt ihr Dasein unter der *conditio humana*. „Wyr kunden Christum nit ßo tieff ynn die natur und fleysch tzihen, es ist unß noch tröstlicher.“²⁷⁹

Dass der Verkündigungengel „euch“ (10b), den Hirten, die gute Botschaft bringen kann, hat seinen Grund darin, dass Christus „euch“²⁸⁰ geboren wurde: „Euch Hirten, euch Israeliten, euch Menschen.“²⁸¹ Nicht erst der Leib und das Blut des auf den gewaltsamen Tod am Kreuz zugehenden Jesus ist „für euch gegeben“ (Lk 22,19) und „für euch vergossen“ (22,20) – schon seine Geburt ist zum Heil geschehen und trägt die Signatur des „für euch“. Der Grund des Für-euch wird mit der Geburt gelegt. Es bildet sich nicht im Lauf der Zeit heraus, es beruht nicht auf freischwebender Deutung, es ist vielmehr für das Ereignis der Menschwerdung konstitutiv und von vornherein in ihm enthalten. Wer das „euch“ aus der Menschwerdung herausbricht, beraubt sie ihrer von Gott gegebenen Intention und verfälscht die Weihnachtsbotschaft. Er macht Jesus Christus zu etwas, was er nicht war.

²⁷⁹ M. Luther, WA 10 I, 1, 68, 6 f.

²⁸⁰ ὑμῖν ist *Dativus commodi* und bringt zum Ausdruck: die Geburt des Christus ist „für euch“ geschehen.

²⁸¹ J. A. Bengel, *Gnomon*, (31773) 1915, 226. Aus dem Lateinischen übersetzt.

„Heute“ (σήμερον)²⁸² ist Christus geboren. Das bedeutet zunächst: Wer heute geboren wird, ist morgen einen Tag alt und lebt auf Zukunft hin. Zur Wirklichkeit der Menschwerdung gehört, dass Christus in die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit menschlicher Existenz eingetreten ist. Sodann bedeutet es: Gott hat die Israel gegebene Verheißung eines messianischen Retters mit der Geburt Jesu heute erfüllt. Mit der Erfüllung der Verheißung wird das Entscheidende ans Ziel gebracht²⁸³ und das Heute heraufgeführt, das die Heilszeit initiiert.²⁸⁴ Die eschatische Heilszeit hat ihr Kennzeichen darin, dass die Verheißung durch ihre Erfüllung nicht zur Vergangenheit, sondern vielmehr zur Zukunft wird, welche die Gegenwart im Glauben an Christus, den Erfüller der Verheißung (s. 2. Kor 1,19 f.), schon jetzt aus der Kraft der Herrschaft Gottes bestimmt. Aus den σήμερον-Belegen im Lukasevangelium²⁸⁵ wird deutlich: Das Heute des Heils ist nicht an die Zeit, sondern an Jesus geknüpft, durch den es in der Zeit Ereignis wird, wann immer er in Vollmacht auftritt.²⁸⁶ Der Grund dafür ist, dass er mit seiner Geburt in die Zeit eingetreten ist. Jesus gehört ganz der Zeit, aber weil er der Christus,

²⁸² Adverb der Zeit; s. BAUER-ALAND, Wb 1497; E. FUCHS, σήμερον, ThWNT, Bd. VII, 1964, 269-274; M. VÖLKEL, σήμερον, EWNT, Bd. III, ²1992, 575 f.

²⁸³ Vgl. E. FUCHS, ThWNT VII, 270, 5-7.

²⁸⁴ Gegen die eindimensionale Interpretation des σήμερον bei M. WOLTER, Lk. 129.

²⁸⁵ Von den 41 ntl. Belegen entfallen 20 auf das lk. Doppelwerk, davon 11 auf das Evangelium (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1202). Zur „Bezeichnung der Gegenwart des Heils“ weist σήμερον 2,11a „auf vorlukianischen Sprachgebrauch“ (J. JEREMIAS, Sprache 81).

²⁸⁶ Vgl. Lk 4,21; 5,26; 13,32 f.; 19,5.9; 23,43.

der Kyrios ist, gehört die Zeit und was sich in ihr begibt ganz ihm.

Wer die Heilszeit heraufführt, der ist σωτήρ, „Retter“, „Heiland“²⁸⁷. Mit σωτήρ hat Lukas die Bedeutung Jesu komprimiert zusammengefasst. Das Wort hat ein breites Bedeutungsspektrum.²⁸⁸ Es steht für Erretter aus Unheilszuständen und kann auf Götter wie etwa auf Poseidon oder Asklepios, den Helfer der Kranken, auf herausragende Herrschergestalten wie Augustus und allgemein auf Lebensretter wie zum Beispiel Ärzte angewandt werden. In die Reihe dieser Rettergestalten hat Lukas das neugeborene Krippenkind sicherlich nicht stellen wollen. Zwar hat er keinen Gegensatz zu ihnen aufgebaut, aber eine gewisse „Ironie“²⁸⁹ ist doch unübersehbar, wenn er dem Krippenkind, das infolge kaiserlicher Anordnungen in einem Stall geboren wird, denselben Ehrennamen gibt, den der Kaiser trägt,²⁹⁰ auf den die widrigen Umstände der Geburt letztlich zurückzuführen sind. Doch nicht aus dem Gegenüber zum Kaiserkult oder der allgemeinen Verwendung des Begriffs im Hellenismus, sondern aus dem Kontext muss das

²⁸⁷ Im Deutschen sollte das aus dem Altsächsischen überkommene „Heiland“ in Gebrauch bleiben. Es gehört seit nunmehr 1150 Jahren zu den kostbarsten Worten der deutschen Sprache.

²⁸⁸ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1596 f.; W. FOERSTER, σωτήρ, ThWNT, Bd. VII, 1964, 1005-1012; K. H. SCHELKLE, σωτήρ, EWNT, Bd. III, ²1992, 781-784, bes. 782; F. JUNG, ΣΩΤΗΡ, 2002, 272 ff.

²⁸⁹ So W. SCHMITHALS 290 f.

²⁹⁰ In der Kalenderinschrift von Priene ist Kaiser Augustus als σωτήρ bezeichnet worden (OGIS II, 458); ebenso in der Inschrift aus Halikarnassos (in: The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum, Bd. IV, 1893, Nr. 894). Vgl. W. FOERSTER, ThWNT VII, 1012; H. LIETZMANN, Der Weltheiland, in: DERS., Kleine Schriften, Bd. I, 1958, 52-62.

Verständnis von σωτήρ erschlossen werden. Vor der Verwendung an dieser Stelle wird das Wort im Magnificat gebraucht: „... mein Geist jubelt über Gott, meinen Heiland“ (1,47). Die Geburt Jesu, „auf dessen Namen Maria mit dem Hinweis auf den Rettergott anspielt“²⁹¹, ist „die geschichtswendende Heilstat Gottes“²⁹². Diese „einmalige, alles wendende Gottestat“²⁹³ ist Gegenstand von 2,11. Was 1,47 auf Gott bezogen ist, wird hier auf das neugeborene Krippenkind angewandt: Jesus ist Retter; ihm gebührt dieser Ehrenname des Gottes Israels;²⁹⁴ denn er wird dessen rettende Funktion wahrnehmen. Das wird den Hirten von dem Engel des Herrn eröffnet. Sie erhalten indessen keine nähere Auskunft darüber, von was er rettet. Was Mt 1,21 klar zum Ausdruck gebracht ist, nämlich dass der Neugeborene mit dem Namen Jesus sein Volk von den Sünden retten werde, bleibt hier ungesagt. Es steht aber, bezieht man die σωζω- und σωτηρία-Belege des Doppelwerkes in die Interpretation ein, sehr wohl im Hintergrund: Rettung ist für Lukas in ihrem Kern die Rettung des Menschen aus seiner Verlorenheit vor Gott.²⁹⁵ Diese Rettung ist das Werk des Heilandes Jesus Christus, dessen Geburt den Hirten als Grund für die große Freude verkündigt wird.

Festzuhalten ist, dass, auf das ganze Neue Testament gesehen, 11a die wichtigste Belegstelle für

²⁹¹ U. MITTMANN-RICHERT, aaO. (s. Anm. 78), 196 (z.St.).

²⁹² Ebd.

²⁹³ E. SCHWEIZER, Lk. 34 (zu 2,11).

²⁹⁴ Vgl. 1. Sam 14,39: לַחַיִּים יְהוָה הַמּוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל; LXX: ζῆ κύριος ὁ σώσας τὸν Ἰσραὴλ; Lutherbibel: ... *der Heiland Israels*. Vgl. ferner Ps 17,7 (16,7 LXX); 25,5 (24,5 LXX); 51,16 (50,16 LXX); Jes 43,3.11.

²⁹⁵ Vgl. W. FOERSTER, ThWNT VII, 991 f. Zur lukianischen Soteriologie vgl. H. J. SELLNER, *Das Heil Gottes*, 2007.

σωτήρ ist.²⁹⁶ Es liegt nicht der titulare Gebrauch von σωτήρ im Sinne der Spätschriften des Neuen Testaments vor,²⁹⁷ obwohl er in 11a angelegt ist,²⁹⁸ aber auch nicht die bloße Verwendung von σωτήρ für „die Funktion Jesu“²⁹⁹. Vielmehr steht σωτήρ in 11a, wie der folgende Halbvers zeigt, für die – von Lukas narrativ entfaltete – unlösliche Einheit von soteriologischem und christologischem Bekenntnis.

11b Durch einen Relativsatz wird näher bezeichnet, wer der Retter ist.³⁰⁰ Auf die Identifizierung³⁰¹ dessen, der geboren wurde, läuft das Offenbarungswort des Engels zu. Ohne sie wäre es unvollständig; denn der Heiland ist kein Anonymus, sondern der Verheißene und Erwartete, der den Namen Jesus trägt und Titel führt, die seine göttliche Legitimation zum Ausdruck bringen: Christus und Kyrios. Auffällig und einzigartig im Neuen Testament ist das Nebeneinander der beiden Nominative χριστός κύριος.³⁰² Doch das Titelpaar beruht auf der besseren äußeren Bezeugung und stellt die schwerere,

²⁹⁶ Außer 1,47; 2,11 gebraucht Lukas σωτήρ noch Apg 5,31; 13,23. Abgesehen von Phil 3,20 (auf den Wiederkommenden bezogen) ist σωτήρ nur nachpaulinisch belegt.

²⁹⁷ Vgl. dazu O. CULLMANN, *Christologie* 242-252; F. HAHN, *Hoheitstitel* 268-270.

²⁹⁸ Mit K. H. SCHELKLE, *EWNT* III, 783.

²⁹⁹ So M. WOLTER, *Lk.* 128.

³⁰⁰ Der Relativsatz 2,11b lässt sich weder stilistisch noch sprachlich als prosaische Erweiterung der Vorlage (so M. DIBELIUS 62 f.) oder als redaktionelle Glosse erweisen (gegen W. FOERSTER, *ThWNT* VII, 1015, Anm. 63; F. HAHN, *Hoheitstitel* 271 f.; G. SCHNEIDER, *Lk.* 67; u.a.).

³⁰¹ Vgl. F. BOVON, *Lk.* 126 mit Anm. 72.

³⁰² Nur Apg 2,36 findet sich eine ähnliche Formulierung; allerdings steht in ihr κυρίος vor χριστός, und beide Titel sind durch καί verbunden.

ursprüngliche Lesart dar.³⁰³ Sprachlich gibt es drei Möglichkeiten der Wiedergabe. Erstens: *χριστός* wird als Adjektiv verstanden, so dass „gesalbter Herr“ zu übersetzen wäre. Zweitens: *Χριστός* wird als Eigenna-
me aufgefasst; *κύριος* wäre dann Apposition: „Christus, der Herr“. Drittens: *χριστός* und *κύριος* „sind gleichgeordnete titulare Bezeichnungen“³⁰⁴. Das ist die schwerere, ungewöhnlichere Variante, die Lukas an dieser Stelle wahrscheinlich bewusst aufgenommen hat.³⁰⁵ Die beiden Hoheitstitel *χριστός κύριος* stehen gleichgeordnet nebeneinander. Keine Parallele ist *כְּשִׁיךְ הַמָּלֶךְ* (Klgl 4,20);³⁰⁶ die Übersetzung der Stelle in der Septuaginta ist korrekt.³⁰⁷ Ins Deutsche ist der Relativsatz 11b mit „welcher ist der Christus, der Herr, in der Stadt Davids“ zu übersetzen.³⁰⁸

Erstmals an dieser Stelle findet *χριστός* im lukanischen Doppelwerk Erwähnung.³⁰⁹ Es ist eine grundlegende Stelle. Was gemeint ist, ergibt sich eindeutig und klar aus dem Kontext: Der neugeborene Retter ist keine

³⁰³ Die Lesart *χριστός κυρίου* (Christus Domini) ist schlechter bezeugt und dürfte 2,26 (s.a. 9,20) angeglichen worden sein (vgl. B. M. METZGER, Commentary 132; I. H. MARSHALL, Lk. 110).

³⁰⁴ M. WOLTER, Lk. 129.

³⁰⁵ Vgl. J. NOLLAND, Lk. 107: „*Χριστός Κύριος* ... is likely to be pre-Lukan.“

³⁰⁶ Vgl. dazu H. SAHLIN, Der Messias und das Gottesvolk, 1945, 216 f.

³⁰⁷ Die LXX übersetzt Klgl 4,20: *χριστός κυρίου*; so auch PsSal 17, 32.

³⁰⁸ Gleichgeordnete Gottesbezeichnungen können auch im Deutschen beide im Nominativ stehen.

³⁰⁹ 38 Vorkommen im Doppelwerk, davon 12 im Evangelium; in der Geburtsgeschichte außer hier noch 2,26. Vgl. W. GRUNDMANN, *χρίω κτλ*, ThWNT, Bd. IX, 1973, 524-529; F. HAHN, *Χριστός*, EWNT, Bd. III, 1147-1165, bes. 1155 f.

beliebige, austauschbare Rettergestalt, sondern vielmehr der *eine* Heiland, der das eschatische Heil heraufführt: der Israel von Gott verheißene Messias. Der Titel *χριστός* (Messias) prädiziert den *σωτήρ*, dessen Geburt der Engel des Herrn vor den Hirten, die stellvertretend für Israel stehen, auf dem Feld ausgerufen hat.³¹⁰ Was Petrus später im Unterschied zu den „Leuten“ von Jesus bekennen wird (Lk 9,18-20), nämlich dass er der Christus Gottes ist (20b), das sagt der Engel des Herrn schon hier bei seiner Geburt. Jesus wird also nicht durch die Taufe oder durch sein vollmächtiges Wirken in Worten und Taten zum Christus, sondern er wird, wenn die Zeit gekommen ist, aus der Verborgenheit heraustreten und öffentlich als Christus wirken, weil er es von seinem Ursprung her ist.

Der Titel *κύριος* impliziert,³¹¹ dass der so Prädierte Gott gleichgestellt ist: dem Einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen (Apg 4,24) und der sich in Israel offenbart hat. Der neugeborene Retter ist der Träger des Gottesnamens: Gott gleich und doch von ihm unterschieden, weil er in dem Krippenkind Jesus das

³¹⁰ Völlig abwegig ist die Interpretation dieser Stelle bei F. HAHN, Hoheitstitel 271: „... für eine Übertragung des Messiasititels auf den Neugeborenen bietet der Text keinen Anhalt.“ Im Gegenteil! Genau dies, dass der Messiasititel auf das neugeborene Kind angewandt wird, ist vielmehr die Aussageintention von 2,11b. Zutreffend z.B. K. H. RENGSTORF, Lk. 41: „Dies Kind ist der Messias ...“

³¹¹ *Κύριος* wird 28 x in der lk. Geburtsgeschichte – bei 104 Vorkommen im Evangelium – gebraucht, davon in der weit überwiegenden Mehrheit auf Gott und nur 1,43.76 und 2,11b auf Jesus bezogen; s.a. Apg 2,36 (vgl. J. JEREMIAS, Sprache 23 f.; s.a. J. A. FITZMYER, *κύριος*, EWNT, Bd. II, ²1992, 811-820, bes. 817 f.; ferner C. K. ROWE, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, 2006, 49-55).

Menschsein angenommen hat. Gott selbst ist in diesem Kind zu seinem Volk gekommen.³¹² „Er ist Gott, der Herr, in menschlicher Gestalt.“³¹³ Beides ist 2,11 ausgesagt: Gott ist in einem Kind Mensch geworden und als Retter auf den Plan getreten; dieses Kind wiederum, das nicht engelgleich erschienen ist, sondern geboren wurde, ist der Kyrios. Es wird sich nicht zum Kyrios entwickeln, sein Herrsein beruht nicht auf Ernennung, es *ist* (ἔστιν) vielmehr der Kyrios von seinem Ursprung her – und ist doch zugleich ein zerbrechlicher Mensch. Dieses Paradox, dass in dem ohnmächtigen Krippenkind der HERR, der allmächtige Gott, Mensch geworden und als solcher der Heiland ist, das ist die Spitzenaussage der Weihnachtserzählung.

Die Geburt ἐν πόλει Δαυίδ³¹⁴ bekräftigt, dass Jesus der Messias ist. Die Geburt in Bethlehem ist nicht arrangiert worden, als wenn es einen Heilsplan zu erfüllen gegeben hätte, sondern sie ist ein Widerfahrnis.³¹⁵ In dem ungeplant Widerfahrenen schlägt sich die verborgene Lenkung Gottes nieder, der die Anordnung der Weltmacht Rom benutzt hat, um seinen Heilswillen durchzuführen.

12 Den Abschluss der Verkündigung des Engels bildet die Benennung eines Erkennungszeichens. Die Benennung wird von Lukas mit einer Formulierung eingeführt, die sich an Sprache und Stil der Septuaginta

³¹² Das ist weit mehr, als Israel zu erwarten gewagt hatte, wie A. SCHLATTER, Lk. 187 mit Recht hervorgehoben hat.

³¹³ P. STUHLMACHER, Geburt 55.

³¹⁴ Diese artikellose Genitivverbindung beruht auf Tradition (mit J. JEREMIAS, Sprache 81).

³¹⁵ S.o. die Auslegung von 2,4-5.

anlehnt:³¹⁶ καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ³¹⁷ σημεῖον. Durch die Benennung des Zeichens sollen die Hirten in Bewegung gesetzt werden. Sie erwartet etwas Gewöhnliches: „Ihr werdet ein Kind³¹⁸ finden,³¹⁹ in Windeln gewickelt³²⁰ und in einer Krippe³²¹ liegen.“³²² Unter der Gewöhnlichkeit des in die Krippe gebetteten Kleinkindes verbirgt sich, dass in ihm Gott selbst zu den Menschen gekommen ist. Das erschließt nicht das Zeichen,³²³ sondern das das Zeichen deutende Wort des Engels. Das Zeichen gibt dem Glauben einen Haftpunkt. Es soll den Glauben nicht überflüssig machen, sondern vielmehr bekräftigen. Allein im Glauben an das Offenbarungswort des Engels können die Hirten nachvollziehen, dass Gott aus seiner verborgenen Hoheit herausgetreten und dem Menschengeschlecht in dem in der Krippe liegenden Wickelkind gnädig zugewandt ist.

13 Die Verkündigung des Engels ist durch plötzlich³²⁴ hervorbrechenden Lobpreis bekräftigt worden. Den Verkündigungsendel umgab unvermittelt eine

³¹⁶ Zu 2,12a vgl. z.B. 2. Mose 3,12; 1. Sam 2,34; 2. Kön 19,29 (Jes 37,30); Jes 38,7 LXX.

³¹⁷ Der Artikel fehlt bei B u.a., er gehört aber in den Text (mit K. H. RENGSTORF, σημεῖον, ThWNT, Bd. VII, 1964, 199-268, 229, Anm. 211).

³¹⁸ βρέφος *Säugling, Kleinkind* (BAUER-ALAND, Wb 293 f.).

³¹⁹ Zu εὐρήσετε (Fut. εὐρίσκω *finden*) in Verbindung mit σημεῖον vgl. 1. Sam 10,1 f. LXX.

³²⁰ S.o. zu 2,7b, bes. Anm. 217. Zur Form vgl. J. JEREMIAS, Sprache 81 f.

³²¹ Zu φάτνη s.o. Anm. 221-223.

³²² ἢ D pc. fehlt καὶ κείμενον (Part. κείμεναι *liegen*).

³²³ Vgl. Lk 11,29-32 (Mt 12,38-42); 1. Kor 1,22 und dazu K. H. RENGSTORF, ThWNT VII, 227 ff., bes. 229.

³²⁴ ἐξαίφνης *plötzlich, unversehens* (BAUER-ALAND, Wb 549).

Menge³²⁵ der himmlischen Heerscharen, die Anteil an dem Geschehen auf Erden nahm und Gott für sein die Heilswende herbeiführendes Handeln zu preisen anfang. „Die Geburt dieses Kindes verherrlicht Gott und erzeugt seine Anbetung.“³²⁶

Im Neuen Testament gebraucht nur Lukas den aus der Septuaginta überkommenen Ausdruck στρατιὰ οὐράνιος beziehungsweise τῆ στρατιᾶ τοῦ οὐρανοῦ (Apg 7,42).³²⁷ Gemeint ist das „himmlische Heer“, das den Thron des HERRN umgibt,³²⁸ eine unermessliche Zahl von Engeln, die den „Hofstaat“ des „HERRN Zebaoth“³²⁹ bilden. Im Gegensatz zur sichtbaren Welt, die Gottes – unter einem Geburtsvorgang verborgenes – Heilshandeln nicht wahrnimmt, erkennen die Repräsentanten der unsichtbaren Welt diese endgeschichtliche Zäsur und treten unversehens in Erscheinung, um das Wort des Verkündigungsendgels durch ihr Gotteslob zu

³²⁵ πλήθος *Menge* ist ein „lk. Vorzugswort“ (J. JEREMIAS, Sprache 83). Das Wort steht ohne Artikel; zu übersetzen ist also nicht „die“, sondern „eine Menge“ (als Teil der ganzen Menge).

³²⁶ A. SCHLATTER, aaO. (s. Anm. 110), 182.

³²⁷ B D lesen Lk 2,13 (τοῦ) οὐρανοῦ wie Apg 7,42 statt οὐρανοῦ. In der Sache besteht kein Unterschied; οὐρανοῦ (Adj.) ist besser bezeugt.

³²⁸ Vgl. bes. 1. Kön 22,19: „Ich (sc. Micha) sah den HERRN sitzen auf seinem Thron und das ganze Heer des Himmels neben ihm stehen ...“ Die LXX übersetzt מְמַשְׁחֵ אֲבָרְכָיִךְ mit καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ. Luther: „... und das ganze himmlische Heer“. Vgl. z.ST. H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments, Bd. 2, 1992, 79 u. 85; DERS., Offenbarung II, TRE, Bd. 25, 1995, 117-128, 120.

³²⁹ Jes 1,9; 6,3.5 u.ö.: מְמַשְׁחֵ אֲבָרְכָיִךְ = κύριος σαβαώθ (LXX). Vgl. H. WILDBERGER, Jesaja, Bd. 1, 1980, 28 f. u. 248 ff.; G. v. RAD, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, ^o1969, 158.

bekräftigen.³³⁰ Der Einzigartigkeit der Geburt des Christus und ihrer durch den Verkündigungengel herausgestellten Heilsbedeutung entspricht die Nachdrücklichkeit, mit der dies von der unsichtbaren Welt hervorgehoben wird. Lukas dürfte sich bewusst gewesen sein, dass er ein Geschehnis³³¹ erzählt, das es in dieser Form und in diesem Umfang auch in Israel noch nicht gegeben hat.³³² Erst bei der Parusie Jesu werden „alle Engel“ (Mt 25,31) wieder in Erscheinung treten.

14 Der Lobpreis lautet:³³³

- a δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ
b καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις
εὐδοκίας.³³⁴

Der hymnische Lobpreis ist zweizeilig.³³⁵ Er besteht aus je drei Elementen, die in synthetischem Parallelismus einander zugeordnet sind: δόξα - εἰρήνη, ἐν ὑψίστοις - ἐπὶ γῆς, θεῶ - ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Δόξα (A) - ἐν ὑψίστοις (B) - ἐπὶ γῆς (B) - εἰρήνη (A) stehen einander chiasmatisch gegenüber. Der Hymnus ist ohne Kopula ge-

³³⁰ Der Plural αἰνούντων τὸν θεὸν καὶ λεγόντων ist constructio ad sensum; αἰνέω *loben, preisen* (s. H. BALZ, αἰνέω, EWNT, Bd. I, ²1992, 94 f.) gebraucht Lukas oft.

³³¹ Lukas gebraucht 2,13 ἐγένετο wie 2,1 (s.o. Anm. 137).

³³² Mit M. WOLTER, Lk. 130.

³³³ Lit. zu 2,14 in: ThWNT II, 740; X, 1088 f.; EWNT II, 1361; J. NOLLAND, Lk. 96.

³³⁴ Die lectio difficilior ist εὐδοκίας. Sie wird von gewichtigen Textzeugen vertreten (N*A B*D W u.a.), denen jedoch eine größere Anzahl gegenübersteht, die εὐδοκία bezeugen. Doch mag die äußere Bezeugung für εὐδοκία umfangreicher sein, „die inneren Kriterien fordern unausweichlich εὐδοκίας“ (K. ALAND/B. ALAND, Der Text des Neuen Testaments, 1982, 290).

³³⁵ Davon ist nach den Funden in Qumran auszugehen; s.u. Anm. 338 u. 366.

bildet. Er weist die Formmerkmale semitischer Poesie auf.³³⁶ Die Schönheit der Form unterstreicht das Gewicht der Aussage und macht sie einprägsam.

Der Lobpreis der himmlischen Heerscharen gilt Gott. Aber da die Lobpreisenden auf der Erde in Erscheinung treten, erfolgt er zugleich vor den Ohren der Hirten. Daher ist Vers 14 beides gleichzeitig: eine Doxologie und eine Heilsproklamation. Die erste Zeile ist eine Doxologie, die auf der Feststellung beruht, Gott in der Höhe eigne Herrlichkeit. Doch diese Aussage ist Gott zugewandt, der dieser Feststellung nicht bedarf. Indem die Engel vor Gott widerspiegeln, was Gott ist, nämlich herrlich, stellen sie nicht nur etwas fest, sondern sie loben und preisen dadurch Gott. Die zweite Zeile ist eine Heilsproklamation, durch die expliziert wird, was in der Menschwerdung des Sohnes Gottes impliziert ist: Friede auf Erden bei den Menschen seines Wohlgefallens. Aber auch diese Proklamation ist Teil des Lobpreises, den die Engel Gott vor den Ohren der Hirten darbringen. Es wird kein Wunsch zum Ausdruck gebracht, sondern eine komprimierte Aussage gemacht, die indikativisch wiedergegeben werden muss.³³⁷ Andererseits wird diese Aussage coram Deo gemacht, so dass

³³⁶ Die Spracheigentümlichkeiten des Hymnus lassen auf vorlukanischen, judenchristlichen Ursprung schließen. Der Hymnus könnte „auf alte palästinensische Tradition (zurückgehen)“ (R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus* 38).

³³⁷ Es ist also nicht εἶη oder ἔστω, sondern ἐστίν zu ergänzen (vgl. dazu BDR, Gr § 128, 5).

sie ein Gotteslob darstellt. Beide Aspekte lassen sich im Deutschen nicht gleichzeitig adäquat wiedergeben.³³⁸

14a Δόξα,³³⁹ Herrlichkeit und Ehre, wem sie eignet: Gott³⁴⁰ in der Höhe.³⁴¹ Gott hat alles, was ist, geschaffen; ihm gehören alle Völker, aber er hat sich allein in Israel offenbart. Gott, dem Schöpfer und Herrn der Geschichte, gehört Herrlichkeit wesensmäßig zu eigen. Das wird hier vorausgesetzt, aber darauf liegt nicht der Akzent.³⁴² Vielmehr ist es Gottes Heilshandeln in der Geburt des Krippenkindes, das ein analogieloses Auf-

³³⁸ Luther und die Revisionen der Lutherbibel bis 1956 waren aufgrund der Koine-Fassung von 2,14 von der Dreigliedrigkeit des Hymnus ausgegangen: „Ehre sei Gott in der Höhe / und Friede auf Erden / und den Menschen ein Wohlgefallen.“ Diese Übersetzung beruhte auf der Lesart εὐδοκία (Nominativ), der das Schluss-Sigma in den älteren Handschriften, die Luther nicht zur Verfügung standen, abhanden gekommen war. 2,14b muss aber der Genitiv εὐδοκίας gelesen werden (s.o. Anm. 334). Im luth. Hauptgottesdienst, der die dreigliedrige Form der orientalisch-griechischen Liturgie zum Vorbild hatte, ist man inzwischen „zur zweigliedrigen Form des neutestamentlichen Urtextes zurückgekehrt“ (F. KALB, Gloria in excelsis, in: H.-C. SCHMIDT-LAUBER/M. SEITZ (Hg.), Der Gottesdienst, 1992, 86-95, 90). Zum Aufbau des Gloria in excelsis s.a. J. A. JUNGSMANN, Missarum sollemnia, Bd. I, 1952, 446 ff., bes. 449.

³³⁹ Zu δόξα s.o. zu 2,9b, bes. Anm. 253 f. In der Verklärung Jesu (Lk 9,31 f.) wird sichtbar, dass er als der Irdische die göttliche δόξα besitzt; in ihr wird der „Menschensohn“ wiederkommen (9,26).

³⁴⁰ In der lth. Geburtsgeschichte wird θεός 20 x gebraucht; darunter an so hervorgehobenen Stellen wie 1,32.35 und hier.

³⁴¹ Hier wie in 19,38 dient ἐν ὑψίστοις zur Bezeichnung des himmlischen Raumes Gottes als Umschreibung seiner Transzendenz. In 1,32.35.76 ist ὑψιστος Gottesbezeichnung (s.o. Anm. 53).

³⁴² Gegen den Duktus der Auslegung von W. WIEFEL, Lk. 73.

strahlen der Doxa Gottes ausgelöst hat.³⁴³ Weil sich Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes als herrlich erweist, bildet sich ein Chor aus den himmlischen Heerscharen und stimmt das *Gloria in excelsis Deo* an. Gottes Herrlichkeit reicht in die Menschenwelt hinein und stellt diese unter das Licht der Menschwerdung seines Sohnes. Menschen sind daran zwar nicht beteiligt, aber was geschieht, das gilt ihnen. Daher wird vor den Hirten besungen, was sich ereignet hat und wie die Geburt des Christus aufzufassen ist,³⁴⁴ nämlich als Manifestation der Herrlichkeit Gottes auf Erden in Erfüllung des Prophetenwortes: ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν (Jes 60,1b LXX).

14b Dem Aufstrahlen der Herrlichkeit Gottes in der Höhe korrespondiert auf Erden die Heraufkunft des Friedens. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes umfasst mithin Himmel und Erde und bringt den Frieden auf die Erde, den diese sich nicht selbst geben kann. Das stellt die zweite Zeile des Hymnus heraus.

Die „Erde“,³⁴⁵ von Gott geschaffen (1. Mose 1,1) und sein Eigentum (Ps 24,1), ist durch die Geburt Jesu in Bethlehem zum Ort der Menschwerdung des Sohnes Gottes geworden. Darin kommt Gottes unvergleichliche Treue zur Erde zum Ausdruck. Die Erde hat dadurch eine Bedeutung und Würde erhalten, die sie sich selbst

³⁴³ Mit P. BRUNNER, *Christnacht*. Lukas 2,1-14, in: A. FALKENROTH/H. J. HELD (Hg.), *hören und fragen*, Bd. III, 1, 1974, 31-48, 45.

³⁴⁴ Vgl. den Lobgesang des Simeon Lk 2,29-32.

³⁴⁵ Im lk. Doppelwerk kommt γῆ 58 x vor bei 250 Vorkommen im NT. Vgl. BAUER-ALAND, *Wb* 315; H. SASSE, γῆ, *ThWNT*, Bd. I, 1933, 676-680; A. KRETZER, γῆ, *EWNT*, Bd. I, ²1992, 592 f.

niemals hätte geben können. Sie wird dadurch nicht zum Himmel, aber sehr wohl zur Stätte, auf der das endzeitliche Heil zur Entscheidung kommt.³⁴⁶

Das endzeitliche Heilsgut ist εἰρήνη,³⁴⁷ der „Friede“. Die Bedeutung ergibt sich aus dem Kontext. Erstmals wird der Begriff am Ende des Benedictus (1,79) gebraucht.³⁴⁸ Friede ist das Heil, das Johannes der Täufer durch die Botschaft von der Vergebung der Sünden ankündigen soll, um dem Volk Gottes Erkenntnis des Heils zu geben (1,77), und das der Messias denen, die in Finsternis und Schatten des Todes sitzen (1,79a), bringen wird. „Vergebung der Sünden“³⁴⁹ ist der Inbegriff des Heils, die Erfüllung der Heilszusagen, nämlich der ungehinderte Zugang zu Gott (s. Jer 31,34), der zuvor infolge der Sünde verschlossen war. Mit der Geburt des Messias bricht das endzeitliche Heil an. Denn sein Gekommensein birgt die „Nichtanrechnung der Verschuldung“ in sich, die „Aufhebung der die Menschen von Gott trennenden Scheidung“³⁵⁰. In 14b, dem bedeutsamsten εἰρήνη-Beleg im ganzen Doppelwerk, ist der von Gott durch die Menschwerdung seines

³⁴⁶ Vgl. Lk 12,49.51; 18,8; 21,21.23.33.

³⁴⁷ Im lk. Doppelwerk findet sich εἰρήνη 21 x bei 92 Belegen im NT (s. ALAND, VKGNT I, 1, 327). Lit.: ThWNT X, 1069 f.; EWNT I, 958. 1147 f.

³⁴⁸ Vgl. z.St. T. ZAHN, Lk. 119; U. MITTMANN-RICHERT, aaO. (s. Anm. 78), 221 f.; P. STUHLMACHER, Geburt 45.

³⁴⁹ 1,77b: ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν. Gemeint ist die „göttliche Vergebung“ (H. LEROY, ἀφήμι, ἄφεσις, EWNT, Bd. I, ²1992, 436-441, 438). Die Formel „Vergebung der Sünden“ ist von Lukas bevorzugt gebraucht worden (vgl. H. FRANKEMÖLLE, Vergebung der Sünden III, TRE, Bd. 34, 2002, 668-677, 674 f.). 1,77 beruht auf lk. Redaktion (s. U. MITTMANN-RICHERT, aaO. (s. Anm. 78), 41).

³⁵⁰ A. SCHLATTER, Lk. 188.

Sohnes gestiftete Friede zwischen ihm und dem Menschengeschlecht gemeint, der auf der Vergebung der Sünden beruht, die der Menschgewordene erwirken wird.

Dieser Friedensschluss ist nichts weniger als das eschatische Heil, um dessen Verheißung es in der Bundes- und Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk geht. Durch ihn wird die Feindschaft zwischen Gott und Mensch behoben, die in der Sünde des Menschen gründet (s. Röm 5,10; 8,6 f.). Die Furcht, zu der Sünder coram Deo allen Grund haben, ist grundlos geworden; denn die Begegnung zwischen Gott und Mensch, der kein Mensch standhalten kann, findet in der Inkarnation zwischen dem Mensch werdenden Sohn und Gott statt, so dass sie aufgrund dieses rettenden Einsatzes für den sündigen Menschen nicht mehr den Tod nach sich zieht. Der Entzweiung mit Gott, die dem Menschen den Tod eingebracht hat, ist durch Gott ein Ende gesetzt. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die Ehre Gottes auf Erden³⁵¹ heraufgeführt und der Friede zwischen Gott und Mensch Wirklichkeit geworden.³⁵² Er ist als auf Erden vollzogener Friedensschluss Realität in dem neugeborenen Messias Jesus, nicht außer ihm: „Dieser wird der Friede sein“ (Mi 5,4); der Christus Jesus selbst (s. Eph 2,14).

³⁵¹ Gottes Ehre ist nach rabbinischem Verständnis der letzte Zweck der Weltschöpfung (z.B. Aboth 6; s. Bill II, 117 f.).

³⁵² Falsch interpretiert ist 2,14b bei H. KLEIN, Lk. 139: „Jesus bringt ihn (sc. den Frieden) nicht, er bietet ihn an.“ Richtig dagegen H. GOLLWITZER, aaO. (s. Anm. 106), 29: „Friede auf Erden heißt nicht, dass Friede sein soll, gewünscht und angestrebt wird, sondern dass er hier ist, und zwar ist diese Geburt seine einzige Stätte: nur in dem, der hier geboren wird, ist der Friede gegenwärtig, hier ist er es aber real, vollkommen und nicht für sich selbst, sondern „euch“ ...“

Der Friede mit Gott, der auf Erden durch die Geburt des Christus heraufgeführt worden ist, unterscheidet sich grundlegend von dem Frieden, der auf Erden zwischen Menschen und zwischen Völkern geschlossen wird. Das wird vor dem Hintergrund der pax Augusta deutlich, die zur Zeit des Lukas die politische Voraussetzung des Alltagslebens bildete. Das besondere Merkmal der Regierungszeit des Augustus war die Ausübung der römischen Herrschaft als Friedenssicherung. Die Grundlagen für die Identifizierung von Weltherrschaft und Friedenssicherung wurden zwischen 30 und 27 v.Chr. durch die Propagierung der pax gelegt. Der Janustempel wurde 29 v.Chr. geschlossen.³⁵³ Es folgte die Deifikation der pax, die in der Aufstellung der Ara pacis Augustae 14 v.Chr. ihren sichtbaren Ausdruck fand.³⁵⁴ Nach innen war die pax Augusta Rechtssicherheit, nach außen Sicherheit vor andrängenden Feinden des Reiches. Die pax Augusta war der sicherheitspolitische Ordnungsrahmen für das wirtschaftliche und kulturelle Leben während der gesamten Kaiserzeit.³⁵⁵ Nach modernen völkerrechtlichen Maßstäben war die pax Augusta kein Friede, der auf Vereinbarung, sondern ein

³⁵³ Vgl. E. KORNEMANN, Römische Geschichte, Bd. 2, 1963, 109.

³⁵⁴ Vgl. A. BORBEIN, Die Ara Pacis Augustae, JdI 90 (1975), 242-266; K. CHRIST, Geschichte der römischen Kaiserzeit, 1988, 154. Die Deifikation der pax begann schon unter Caesar; sie fand einen Höhepunkt mit der Aufstellung der Ara pacis und kulminierte schließlich 75 n.Chr., „als Vespasian zur Feier seines Sieges über die Juden ... das templum pacis errichtete“ (C. KOCH, Pax, PRE, Bd. 18.2.2, 1949, 2430-2436, 2435).

³⁵⁵ Sie wurde modifiziert (z.B. von Claudius, der ihr eine libertas Augusta an die Seite stellte; vgl. K. CHRIST, aaO., 217), aber nicht aufgegeben.

Friede, der auf Unterwerfung beruhte.³⁵⁶ Aber die pax Augusta war ein Friede, der Wirtschaft und Kultur aufblühen ließ. Sie war „nicht nur eine propagandistische Formel, sondern weithin Realität“.³⁵⁷ Der Evangelist Lukas hat die pax Augusta als Ordnungsvorstellung vorausgesetzt. Er hat nicht an sie angeknüpft,³⁵⁸ aber er hat sich auch nicht ausdrücklich gegen sie abgegrenzt.³⁵⁹ Weder das Friedensverständnis des vorlukianischen Verses 14 noch das des lukanischen Doppelwerkes ist in Auseinandersetzung mit der Vorstellung der pax Augusta oder in Anknüpfung an die bukolische *aurea-aetas*-Erwartung entfaltet worden.³⁶⁰

Dass der hymnische Lobpreis weder formal noch inhaltlich an die römische Klassik anknüpft, erhärtet die Schlusswendung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Diese Wendung ist alttestamentlich-jüdisch und in der griechischen

³⁵⁶ „Für den Nicht-Römer bedeutete pax die Besiegelung der Unterwerfung unter Rom mittels eines Vertrages“ (E. DINKLER, Friede, RAC, Bd. 8, 1972, 434-504, 441).

³⁵⁷ K. CHRIST, Die Römer, ²1984, 69. Vgl. schon T. MOMMSEN, Römische Geschichte, Bd. V, 1921, 4. Die römische Klassik hat Augustus als Friedensbringer geradezu verklärt; vgl. H. E. STIER, Augustusfriede und römische Klassik, in: DERS., Kleine Schriften, 1979, 383-434. Vgl. auch die Inschriften von Priene (s.o. Anm. 267) und Halikarnassos (s.o. Anm. 290; auch in: S. SCHREIBER, aaO. (s. Anm. 142), 122 ff.).

³⁵⁸ Gegen V. HASLER, εἰρήνη, EWNT, Bd. I, ²1992, 957-964, 960; M. WOLTER, Lk. 130; u.a.

³⁵⁹ Wenn K. WENGST, Pax Romana, 1986, 183, Anm. 52 sie als „fatal“ bezeichnet, dann kommt darin mehr die politische Bewertung der pax Augusta oder pax Romana der Friedensdiskussion der 1980er Jahre zum Ausdruck als die der neutestamentlichen Autoren.

³⁶⁰ Aus Apg 24,2 geht hervor, dass Lukas mit der propagandistischen Verwendung von pax / εἰρήνη vertraut war. Aber es findet sich 24,2-4 weder eine Abgrenzung dagegen noch eine Billigung. Vgl. z.St. J. JERVELL, Apg. 567 f.

und lateinischen Literatur nur als Übersetzung nachweisbar.³⁶¹ Die Septuaginta übersetzt mit εὐδοκία das hebräische Nomen יִצְרָה. Als Beleg sei Ps 145,16b (= 144,16b LXX) angeführt:

וַיִּשְׂבַּע לְכָל־חַי יִצְרָה

καὶ ἐμπιπλᾶς πᾶν ζῶον εὐδοκίας.

und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen.

In Ps 145,13-16 wird Gottes Güte in seinem Wiederaufrichten, Helfen und Sättigen besungen.³⁶² Mit יִצְרָה wird Gottes Wohltat, die auf seinem gütigen Wohlwollen beruht, zum Ausdruck gebracht. Charakteristisch für יִצְרָה ist die Koinzidenz von freiem, schöpferischem Handeln und gütigem Wohlwollen Gottes. Bei den Empfängern ruft dieses Handeln Behagen hervor. Ps 145,15-16 ist Teil der jüdischen Liturgie geworden³⁶³ und schon in der alten Kirche im Tischgebet vor der Mittagsmahlzeit gebraucht worden. Dabei dürfte die artikellose Genitivverbindung der LXX πᾶν ζῶον εὐδοκίας *alles Lebende mit Wohlgefallen*³⁶⁴ Verwendung gefunden haben. Nach den Textfunden am Toten Meer kann es als gesichert gelten, dass 14b die Genitivverbindung ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας³⁶⁵ zu lesen ist.³⁶⁶

³⁶¹ Vgl. G. SCHRENK, εὐδοκία, ThWNT, Bd. II, 1935, 740-748. Lit.: ThWNT X, 1088 f.; EWNT I, 1361.

³⁶² Vgl. H.-J. KRAUS, Psalmen, Bd. II, ⁵1978, 1129; E. ZENGER, Psalm 145, in: DERS., Dein Angesicht suche ich, 1998, 168-177.

³⁶³ Vgl. Bill II, 118.

³⁶⁴ Gegen M. WOLTER, Lk. 130.

³⁶⁵ Ein Teil der lat. Handschriften lässt das ἐν weg. Es steht – analog zu ἐν ὑψίστοις θεῶ (2,14a) – „für den einfachen Dativ“ (BDR, Gr § 220, 1 mit Anm. 1).

Zum Verständnis von ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας müssen drei Aspekte hervorgehoben werden. Erstens ist theologisch herauszustellen: Vor dem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund umfasst εὐδοκία Gottes Gnadenratschluss, den diesen vollziehenden Willen Gottes und das Wohlwollen Gottes über das in souveräner Freiheit Heraufgeführte in ihrer unauflöselichen Einheit. Das trifft auf den vorlukanischen Gebrauch von εὐδοκία in 14b zu, aber auch auf εὐδοκία in Lk 10,21 und das Verb εὐδοκέω in 3,22 und 12,32: Gottes Heilsratschluss wird von Gott selbst umgesetzt in der Geburt seines Sohnes (2,14), sodann in der Taufe Jesu (3,22), der Offenbarung Jesu an den Unmündigen statt an den Weisen und Klugen (10,21 f.) sowie in der Berufung der kleinen Herde, die aus der Fürsorge Gottes lebt und der das Reich zugeeignet wird (12,32). Das alles bringt Gottes Wohlgefallen zum Ausdruck, das aber keine bloß gefühlsmäßige Bewertung darstellt, sondern vielmehr eine das Heil setzende Tat Gottes ist, die ihrerseits auf dem unergründlichen Ratschluss Gottes beruht.

Zweitens der christologische Aspekt: „Menschen seines Wohlgefallens“ gibt es deshalb, weil der Sohn Gottes Mensch geworden ist. „Sein Dasein ist für sie ἄφεσις ἁμαρτιῶν.“³⁶⁷ Der durch die Menschwerdung gestiftete Friede hebt die Feindschaft zwischen Mensch

³⁶⁶ Vgl. 1 QH XII, 32 f. (frühere Zählung: IV, 32 f.): זָנָהּ וְזָנָהּ: *Söhne seines Wohlgefallens*. S.a. 1 QH XIX, 9 ff.) (frühere Zählung: XI, 9 f.): הַבָּנִים זָנָהּ וְזָנָהּ: *Söhne deines Wohlgefallens*. Vgl. C.-H. HUNZINGER, Neues Licht auf Lc 2,14 ἀνθρωποι εὐδοκίας, ZNW 44 (1952/53), 85-90; DERS., Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14 ἀνθρωποι εὐδοκίας, ZNW 49 (1958), 129 f.; P.-R. BERGER, Lk 2,14: ἀνθρωποι εὐδοκίας, ZNW 74 (1983), 129-144; u.a. (s. EWNT I, 1361).

³⁶⁷ A. SCHLATTER, Lk. 188.

und Gott auf. An die Stelle des Zornes Gottes tritt das Wohlgefallen Gottes.³⁶⁸

Drittens der ekklesiologische Aspekt: Die „Menschen seines Wohlgefallens“ sind das endzeitliche Heilsvolk, das sich Gott erwählt hat.³⁶⁹ Es besteht – zur Zeit der Niederschrift des Evangeliums – aus Juden und Heiden.

15-20 Im dritten Teil der Geburtsgeschichte hat Lukas die Erzählfäden der beiden vorangehenden Szenen miteinander verknüpft.³⁷⁰ Es wird geschildert, was die unglaubliche Begebenheit bei den Hirten ausgelöst hat: Sie brachen auf, um sich von der Wahrheit des ihnen verkündigten Wortes mit eigenen Augen zu überzeugen. Als sie das Kind in der Krippe fanden, taten sie ihrerseits das Wort kund, das zu ihnen über das Kind gesagt war. Das löste Verwunderung aus. Die Hirten priesen Gott für das, was ihnen widerfahren war.

15 Die Angelophanie,³⁷¹ notwendig zur Ausrichtung des von Gott gegebenen Verkündigungswortes, ist

³⁶⁸ Das Wohlgefallen Gottes ruht nicht auf den Menschen, die „guten Willens“ (*bonae voluntatis*) sind, wie 2,14b in der Vulgata irreführend übersetzt worden ist. Die Rettung besteht vielmehr darin, „das *vor* allem guten Willen des Menschen die böswillige Menschheit durch die Gegenwart Christi zu einem Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wird“ (H. GOLLWITZER, aaO. (s. Anm. 106), 29).

³⁶⁹ Vgl. G. SCHRENK, ThWNT II, 748: „Ausgeschlossen ist, dass im Lk-Text 2,10 und 2,14 in Widerspruch gesetzt werden können. Das Gesagte ist weder partikularistisch jüdisch, noch universalistisch ohne heilsgeschichtliche Verwurzelung. Es ist endzeitlich gemeint, vom erwählten Heilsvolk Gottes.“

³⁷⁰ S.o. Anm. 135.

³⁷¹ S.o. zu 2,9a, bes. Anm. 252 f.

auf diese eine Ausrichtung des Wortes begrenzt. Die Engel entschwinden „gen Himmel“³⁷². Lukas stellt das ausdrücklich fest.³⁷³ Mit „Himmel“ ist hier nicht der Himmel als die sichtbare Schöpfung gemeint, sondern die unsichtbare Welt Gottes, welche die sichtbare Welt des Himmels und der Erde umgibt, aber im Unterschied zu dieser nicht an Zeit und Raum gebunden ist.³⁷⁴ Das ist deshalb hervorzuheben, weil die Angelophanie nicht auf einer Vision beruht, müssten doch dann weder die Engel entschwinden noch die Hirten „gehen“, um zu „sehen“. Die Verkündigung der Engel an die Hirten ist von Lukas und der ihm vorgegebenen Quelle als wirkliche Begebenheit aufgefasst,³⁷⁵ nämlich als die wahrnehmbare, ja unübersehbare Erscheinung der von Gott gesandten Boten aus der unsichtbaren Welt in die sichtbare Welt. Die ἄγγελοι haben den Hirten nicht einen Traum erschlossen, sondern ein vernehmbares, eindeutiges Verkündigungswort (2,10 f.) ausgerichtet und sind in einen Lobgesang (2,14) ausgebrochen.

Die Hirten³⁷⁶ sind auf das neugeborene Kind verwiesen. Sie suchen es, weil sie glauben,³⁷⁷ was ihnen

³⁷² 2,15a: εἰς τὸν οὐρανόν = ܡܢ ܫܡܝܝܬ.

³⁷³ Den Abschluss der Angelophanie markiert Lukas mit ἀπιήλθον; ähnlich 1,38; s.a. 4,13; 9,33; 24,31.51; Apg 1,9; 10,7; 12,10.

³⁷⁴ 2,15a wird erstmals οὐρανός im lk. Doppelwerk verwendet bei 35 Belegen im Evangelium und 26 in der Apg. 2,15a ist „Himmel“ = „heaven“ gebraucht wie 3,21 f.; 22,43; 24,51 u.a. Dagegen steht οὐρανός 8,5; 9,58 u.ö. für den sichtbaren Himmel

³⁷⁵ Das unterstreicht die in 2,15a der LXX nachgebildete Wendung καὶ ἐγένετο (= ܝܗܝ); s. dazu o. Anm. 137.

³⁷⁶ S.o. zu 2,8. Die Einfügung οἱ ἄνθρωποι vor οἱ ποιμένες in einigen Handschriften von 2,15b ist sekundär.

verkündigt worden ist. Sie fordern sich gegenseitig auf,³⁷⁸ hinzugehen und zu sehen,³⁷⁹ was sich begeben hat. Wohlgemerkt: sie wollen nicht zuvor sehen, was ist, um danach zu glauben, sondern sie glauben vor allem Sehen, um dann zu sehen, was sie glauben. Nur weil sie glauben, brechen sie unverzüglich auf.

In Anlehnung an die Sprache der Septuaginta gebraucht Lukas τὸ ῥῆμα *das Wort, die Sache*³⁸⁰ und unterstreicht den Ereignischarakter, der in ῥῆμα zum Ausdruck kommt, durch das Partizip γεγονός.³⁸¹ Mit diesem Begriff umfasst er das von Gott gegebene und von dem Verkündigungselengel ausgerichtete Wort sowie das mit der Geburt des verheißenen Kindes in die Geschichte eingetretene Heilsereignis, beide bezogen auf die Person des neugeborenen Kindes. Nicht das von dem Ereignis isolierte Wort, aber auch nicht das Ereignis als Faktum, sondern vielmehr beide in ihrer unlöslichen Einheit, die in der Person des neugeborenen Kindes beschlossen liegt, stellen das Heilsgeschehen dar, dessen Initiator und Subjekt Gott ist.

³⁷⁷ Vom Glauben ist 2,15-20 nicht ausdrücklich die Rede, „und doch ist es der Glaube, der uns in allem, was wir hören, bezeugt wird“ (H. VOGEL, Lukas 2,1-20, in: G. EICHHOLZ (Hg.), Herr, tue meine Lippen auf, Bd. 1, ³1957, 20-34, 31).

³⁷⁸ 2,15b: πρὸς ἀλλήλους ist eine für Lukas typische Wendung (s. J. JEREMIAS, Sprache 84).

³⁷⁹ 2,15b: διέλθωμεν – δέρχομαι ist ein lk. Vorzugswort – und ἴδωμεν sind adhortative Konjunktive.

³⁸⁰ Vgl. z.B. 2. Mose 2,14: ... τὸ ῥῆμα = רָבַרְבָּ. Im NT kommt ῥῆμα am häufigsten in der lk. Geburtsgeschichte vor, nämlich 9 x von 33 Belegen bei Lukas von insgesamt 68. Vgl. C. BURCHARD, A Note on ῥῆμα in JosAs 17:1 f; Luke 2:15,17; Acts 10:37, NT 27 (1985), 281-295.

³⁸¹ Zu γεγονός in Verbindung mit ῥῆμα in der LXX s.a. 1. Sam 4,16: Τί τὸ γεγονός ῥῆμα, τέκνον; Hebr.: בְּנֵי הַבָּרָה הַיְהוָה = Wie ist die Sache gegangen, mein Sohn?

Dass Gott das Heil setzt und dieses als solches selbst erschließt, geht aus 15c hervor: ὁ ὁ κύριος ἐγνώρισεν ἡμῖν. κύριος ist hier Gott, der Schöpfer, der sich in Israel als JHWH (HERR) offenbart hat. Mit dem Verb γνωρίζω wird in der Septuaginta וָיָדָע (Hifil) wiedergegeben, z.B. Jer 16,21³⁸² und in Ps 16,11 (15,11 LXX), einer Psalmstelle, die Lukas Apg 2,28 angeführt hat.³⁸³ Das Verb ist mit *bekanntmachen*, *kundtun*, *zu erkennen geben*, *offenbaren* zu übersetzen.³⁸⁴ Der Befund ist sprachlich und sachlich eindeutig: Gott selbst hat den Hirten durch den Verkündigungengel das Offenbarungsgeschehen kundgetan, das auf die Geburt des Christus weist, in dem die Heilsverheißungen in Erfüllung gehen. Den von Gott verheißenen Retter können die Hirten „sehen“³⁸⁵, weil er in Bethlehem geboren worden ist.

16-18 Ohne Verzug³⁸⁶ machten sich die Hirten auf den Weg. Sie fanden³⁸⁷ Maria³⁸⁸ und Josef sowie das Kind

³⁸² Im hebr. Text kommt 3 x וָיָדָע vor; 2 x Hifil (1 x Part. m. Suff.) in der Bedeutung von *kundtun*, *erkennen lassen*.

³⁸³ Apg 2,28 steht wie Ps 15,11 LXX ἐγνώρισας.

³⁸⁴ BAUER-ALAND, Wb 326; s.a. R. BULTMANN, γνωρίζω, ThWNT, Bd. I, 1933, 718. Von den 25 Vorkommen im NT stehen 2 in der lk. Geburtsgeschichte (2,15.17); 2 x gebraucht Lukas das Wort in der Apg: 2,28 u. 7,13.

³⁸⁵ Darin liegt „ein fast ‚johanneischer‘ Zug der Erzählung“ (K. H. RENGSTORF, Lk. 42).

³⁸⁶ 2,16: σπεύσαντες ist ein modal gebrauchtes Partizip. Im lk. Doppelwerk (2,16; 19,5 f.; Apg 20,16; 22,18) wird σπεύδω *eilen* intransitiv wie im klassischen Griechisch gebraucht. Hier wie in 1,39 (μετὰ σπουδῆς) wird die Spontaneität des Glaubens, der sich unverzüglich zu vergewissern sucht, zum Ausdruck gebracht.

³⁸⁷ 2,16: ἀνεύραν Aor. ἀνευρίσκω *auffinden* (das Suchen voraussetzend) (s. BAUER-ALAND, Wb 130). Im NT nur hier und Apg 2,14.

gemäß dem ihnen gegebenen Erkennungszeichen in der Krippe liegen. Als sie das Kind in der Krippe gesehen hatten,³⁸⁹ taten sie das Geschehen kund,³⁹⁰ das zu ihnen über das Kind gesagt worden war.³⁹¹ So breiteten sie die in Gott selbst gründende Botschaft des Engels aus. In der Bindung ihres Zeugnisses über das verheißene und neugeborene Kind an Gottes Offenbarungswort sind die Hirten zu Archetypen der christlichen Verkündigung geworden. Bei allen, die es hörten,³⁹² löste ihr Wort Verwunderung aus.³⁹³

19 Maria unterschied sich von den anderen Hörern durch ihr Vorwissen, das ihr der Engel Gabriel eröffnet hatte (1,26-38). Das, was sie wusste, hat sich in ihrem Herzen mit dem verbunden, was die Hirten über das Kind zu Gehör brachten: „Maria³⁹⁴ aber³⁹⁵ behielt alle

³⁸⁸ Μαριάμ steht in semitischer Schreibweise. Sie wird vor Josef genannt. Zum Verständnis von „Zeichen“ s.o. zu 2,12.

³⁸⁹ 2,17: ἰδόντες δέ ist eine von Lukas gern gebrauchte Wendung.

³⁹⁰ 2,17: ἐγνώρισαν περὶ τοῦ ῥήματος. Lukas gebraucht hier dasselbe Verb (s.o. Anm. 382-384) und Substantiv (s.o. Anm. 380) wie in 2,15.

³⁹¹ 2,17: λαληθέντος αὐτοῖς περὶ τοῦ παιδίου τούτου. Die Wendung ist passivisch formuliert, um Gott als Subjekt des Bekanntmachens und Sagens zu verhüllen. Vgl. H. JASCHKE, *Λαλεῖν* bei Lukas, BZ NS 15 (1971), 109-114.

³⁹² 2,18: πάντες οἱ ἀκούσαντες findet sich im NT nur bei Lukas. Nach der Entdeckung des Kindes tun die Hirten das Geschehene außerhalb des Stalles kund.

³⁹³ 2,18: ἐθαύμασαν Aor. θαυμάζω *sich verwundern, erstaunen* (BAUER-ALAND, Wb 715 f.). J. JEREMIAS, Sprache 86 vermutet, dass der Sprachgebrauch „nicht lukanisch ist“.

³⁹⁴ 2,19 steht wie 1,27, 2,5.16 Μαριάμ, bezeugt von A und Koinehandschriften; ⋈ N B D u.a. lesen dagegen Μαρία. Zur unterschiedlichen Schreibweise s.o. Anm. 27.

³⁹⁵ Das δέ ist in 2,19 adversativ gebraucht.

diese Worte ...“ Wie einst Jakob tief in seinem Inneren verwahrt hielt, was Josef über seine Träume bemerkt hatte,³⁹⁶ hält Maria verwahrt,³⁹⁷ was sie gehört hat, nämlich die ganze Begebenheit in der von den Hirten wiedergegebenen Deutung durch den Engel Gottes. Die Worte,³⁹⁸ in denen diese Begebenheit zur Darstellung gekommen ist, haben sich ihr unauslöschlich eingepägt. Sie gehören zu den tief eingesenkten Pflöcken, die ihren Lebensbau markieren und begrenzen, aber ebenso bestimmen und tragen. Das wird durch die Partizipialkonstruktion *συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* hervorgehoben. Das Verb *συμβάλλω* hat hier nicht den Sinn *erwägen, überlegen*,³⁹⁹ sondern *die richtige Bedeutung treffen, den wahren Sinn erfassen*.⁴⁰⁰ Es kann nur gemeint sein: Maria hat die ihr gegebene Ankündigung der Geburt des Sohnes des Höchsten (1,32) in Beziehung gesetzt zur Ärmlichkeit und Widrigkeit der Begleitumstände der Geburt. Die ihr von den Hirten berichtete Engelsbotschaft hat sie darin bekräftigt, dass der im Stall Geborene der von Gott Verheißene ist. Sie hat also Verheißung und Erfüllung „zusammengefügt“, wie

³⁹⁶ 1. Mose 37,11 *וַיִּבְרַח יַעֲקֹב אֶת־עֵשָׂא בְּעֵינָיו; LXX: ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα.*

³⁹⁷ *συνετήρει* Imperfekt *συντηρέω* *im Gedächtnis bewahren, behalten* (BAUER-ALAND, Wb 1580 f.). In dieser Bedeutung nur hier. Das hebr. Äquivalent ist *וַיִּבְרַח*.

³⁹⁸ Die Wendung *πάντα ... τὰ ῥήματα ταῦτα* ist von Lukas der Septuaginta nachgebildet.

³⁹⁹ So BAUER-ALAND, Wb 1551.

⁴⁰⁰ Mit W. C. VAN UNNIK, Die rechte Bedeutung des Wortes *treffen*, Lukas II 19, in: DERS., *Sparsa collecta I*, 1973, 72-91, bes. 80, 85, 88; O. HOFIUS, *συμβάλλω*, EWNT, Bd. III, ²1992, 683-685, bes. 684; W. ECKEY, *Das Lukasevangelium I*, 2004, 153 f.

συμβάλλω wörtlich wiedergegeben werden kann,⁴⁰¹ und dadurch die wahre Bedeutung des Geschehens erfasst: Jesus, das neugeborene Kind, ist der Sohn des Höchsten, der über das Haus Jakob in Ewigkeit König sein wird (1,33). Das hat sie im Zentrum ihrer Person, „mit ihrem Herzen“⁴⁰², erfasst und niemals wieder preisgegeben.⁴⁰³ Die Hirten sind gegangen, ihre Worte sind geblieben.

Die verbreitete Interpretation, Maria werde mit dieser Stelle als das Urbild der gläubigen Meditation des Wortes Gottes vor Augen gestellt,⁴⁰⁴ ist unsachgerecht, weil sie die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Begebenheiten in unzulässiger Weise einebnet. Diese sind aber wegen ihrer Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit als Heilshandeln Gottes erzählt worden und nicht, weil ein Frömmigkeitstypus herausgestellt werden sollte. Maria glaubt in spontanem Gehorsam; darauf liegt der Akzent. Sie ist so wenig die Ahnfrau religiöser Meditationspraxis, wie die Hirten die kirchenüblichen Prediger darstellen.

⁴⁰¹ Davon ist „das Wort Symbol abgeleitet“ (W. STÄHLIN, Predigthilfen, Bd. I, 1958, 229, z.St.).

⁴⁰² ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς ist mit συνετήρει, dem Prädikat des Satzes, verbunden; vgl. Dan 7,28 (Theod.); TestLev 6, 2 und dazu W. C. VAN UNNIK, aaO. (s. Anm. 400), 88 f.

⁴⁰³ Das kann man aus Apg 1,14 schließen.

⁴⁰⁴ Vgl. z.B. W. WIEFEL, Lk. 75; G. SCHNEIDER, Lk. 68; H. KLEIN, Lk. 141. Unter Berufung auf Lk 2,19.51 kommt H. RÄISÄNEN, Maria / Marienfrömmigkeit I, TRE, Bd. 22, 1992, 115-119, 117 zu dem Schluss: „Lukas stellt Maria programmatisch als eine Frau dar, die das Wort Gottes in glaubender Meditation annimmt ...“ Die Umakzentuierung von dem Handeln Gottes auf das meditative Verhalten Marias hat im Duktus der Erzählung aber keinen Anhaltspunkt. Es ist abwegig, Lukas eine solche Programmatik zu unterstellen.

Lukas, auf dessen Redaktion der Vers beruht,⁴⁰⁵ hat mit ihm nicht die Quelle der von ihm erzählten Überlieferung angeben wollen. Diese Quelle bleibt unbenannt. Aus diesem Vers kann aber indirekt geschlossen werden, das allernächste Umfeld der Maria oder diese selbst sei „die hauptsächliche Trägerin“⁴⁰⁶ der Überlieferung. Die Details verweisen „auf durch Maria verbürgtes Erinnerungswissen“⁴⁰⁷.

20 Dieser Vers stellt die lukanische Schlussredaktion des dritten Teils der Erzählung dar: Die Hirten kehren in ihren Berufsalltag zurück⁴⁰⁸ – aber nicht mit leeren Händen, sondern mit Gottes Wort. Sie sind gewissermaßen Pioniere des Glaubens; denn sie glauben, ohne dass sie sich auf eine Gemeinde zurückbeziehen können. Sie bilden aber keine messianische Sondergruppe. Vielmehr preisen⁴⁰⁹ und loben⁴¹⁰ sie Gott für

⁴⁰⁵ Vgl. J. JEREMIAS, Sprache 86-88. Gegen M. DIBELIUS 54, Anm. 90; W. GRUNDMANN, Lk. 86; u.a. ist festzustellen, dass es keinen ausreichenden Grund für die Annahme gibt, 2,19 sei eine 2,51 nachgebildete Einfügung.

⁴⁰⁶ T. ZAHN, Lk. 147.

⁴⁰⁷ P. STUHLMACHER, Geburt 57.

⁴⁰⁸ ὑποστρέφω *zurückkehren* ist ein lk. Vorzugswort. Es findet sich 32 x im Doppelwerk, davon 5 x in der Geburtsgeschichte, bei 35 Vorkommen im NT.

⁴⁰⁹ Das Verb δοξάζω (s. BAUER-ALAND, Wb 410 f.; H. HEGERMANN, δοξάζω, EWNT, Bd. I, ²1992, 841-843) gebraucht Lukas im Evangelium außerdem 4,15; 5,25 f.; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43; 23,47. Es steht 2,20 wie in Heilungsgeschichten am Schluss, um Gott für seine Heilstat zu preisen.

⁴¹⁰ Zu αἰνέω s.o. zu 2,13, bes. Anm. 330. δοξάζω und αἰνέω sind Synonyma und werden gern parallel gebraucht.

alles, was⁴¹¹ sie gehört und gesehen⁴¹² haben, wie⁴¹³ es zu ihnen gesagt worden ist. Aus dem Glauben an den neugeborenen messianischen König entsteht so ein neuer Gottesdienst, der den Alltag umspannt. Der Lobpreis ist ein herzlicher Dank für den von Gott durch die Menschwerdung seines Sohnes auf Erden gestifteten Frieden. Im Lobpreis spiegelt sich Gottes Zuwendung wider. In ihm liegt der Erweis, dass Gottes Heilshandeln Adressaten gefunden hat. Er gibt der Hoffnung Ausdruck, dass es zu seinem Ziel kommt.

Zusammenfassung

Die Erzählung von der Geburt Jesu Lk 2,1-20 bildet inhaltlich das Zentrum des Erzählzyklus 1,5-2,52.⁴¹⁴ Ihre Schönheit und ihr verborgener Hintersinn nehmen jeden für sie ein, der sie vorurteilsfrei auf sich wirken lässt. Ohne sie würde nicht nur dem Erzählzyklus selbst, sondern dem ganzen Evangelium nach Lukas, ja dem Neuen Testament etwas Entscheidendes fehlen. Würde man doch ohne sie nicht zu erzählen, was sich begab. Was begab sich? Es begab sich, dass Gott Mensch wur-

⁴¹¹ Mit ἐπί wird der Grund für das Gotteslob bezeichnet (s. BDR, Gr § 235, 2); οἷς statt ἃ ist eine bei Lukas beliebte Attraktion des Relativums (§ 294, 2).

⁴¹² Die Hirten sind Ohren- und Augenzeugen. Mit dem Wortpaar „hören und sehen“ umfasst Lukas beide Teile der Hirten-erzählung.

⁴¹³ Mit καθώς wird die Übereinstimmung zwischen dem, „was sie gehört und gesehen hatten“, und dem, was zu ihnen von dem Engel „gesagt worden war“, herausgestellt.

⁴¹⁴ Wir haben „hier nicht nur „Vorgeschichten“, sondern fundamentale Berichte vor uns“ (H. GOLLWITZER, aaO. (s. Anm. 106), 13).

de.⁴¹⁵ Dadurch ist der Grund für das endzeitliche Heil gelegt worden.

Wie die anderen Teile des Zyklus beruht der Erzählstoff der Geburtsgeschichte 2,1-20 auf der Überlieferung derer, die, wie Lukas im Proömium hervorhebt,⁴¹⁶ von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind (1,2). Bei einer Geburt pflegt die Zahl der Augenzeugen auf die Familie begrenzt zu sein, im Falle einer auswärtigen Geburt wie hier reduziert sie sich sogar auf die Eltern. Die Überlieferung von Jesu Geburt 2,1-20, die Lukas nicht frei geschaffen hat, die ihm vielmehr vorgegeben war und die er redigiert, sprachlich gestaltet und an diese Stelle des Erzählzyklus gesetzt hat, geht wie die von 1,26-38 auf altes jüdenchristliches Erinnerungsgut zurück,⁴¹⁷ das letztlich auf Maria selbst zurückverweist. Diese wird es ihrerseits maßgeblichen Dienern des Wortes anvertraut haben. Über sie wiederum kann Lukas, der alles mit Sorgfalt erkundet hat (1,3), Kenntnis von dem Erinnerungsgut erlangt haben. Dabei ist zu bedenken, dass auch Jesu Geburt Bestandteil einer Familiengeschichte ist, also kein Gemeingut darstellt, das in die Öffentlichkeit gehört. Von theologischer Relevanz ist der geistgewirkte Ursprung Jesu. Aber auch die Informationen über ihn gehören nicht so sehr in die öffentliche Verkündigung

⁴¹⁵ F. BOVON, Lk. 131 greift zu kurz, wenn er die Erklärung von 2,1-21 zusammenfasst mit dem Satz: „Gott und Mensch treffen sich im Weihnachtsgeschehen.“ Treffend ist dagegen die Auslegung von A. SCHABERT, *Rede und schweige nicht!*, 1962, 31-42, bes. 32 f.

⁴¹⁶ S.o. Anm. 2 f. und u. Anm. 430.

⁴¹⁷ Gegen M. DIBELIUS 73; R. BULTMANN, *Tradition* 323-326; u.a., die einen heidenchristlichen Ursprung der Überlieferung annehmen. Mit K. H. RENGSTORF, Lk. 43; P. STUHLMACHER, *Geburt* 10; u.a.

als vielmehr in die christliche Lehre und Unterweisung. Der Sitz im Leben der Geburtsgeschichte ist daher die Lehre und Unterweisung. Sie hat Lukas dem „hochverehrten Theophilus“ (1,3) zuteil werden lassen, damit er ἀσφάλεια über die λόγοι gewinnt (1,4), damit ihm also der sichere Grund der Lehre zur Kenntnis gebracht wird.

In höherem Maß als 1,26-38 beruht 2,1-20 auf der Redaktion des Lukas. Die Exposition 2,1-3 geht ganz auf Lukas zurück. Die Einleitung zur eigentlichen Erzählung 2,4-5 ist von Lukas unter Aufnahme der Angaben aus dem Erzählstoff, welche die Handlung der Geschichte bestimmen, nämlich über die Geburt in der Stadt Davids sowie über die Herkunft des Josef aus der Sippe Davids mit dem Stammsitz Bethlehem, sprachlich gestaltet worden. Es folgt der Bericht über die Geburt (2,6-7). Sie wird in „lakonischer Kürze“⁴¹⁸ festgestellt. Der Aussagegehalt des Mittelteils 2,8-14 entstammt dem Erzählstoff. Er ist von dem Evangelisten redigiert und sprachlich bearbeitet worden, jedoch „blickt überall“, besonders in der „semitisierenden Häufung von Parataxen und Personalpronomina, die von ihm vorgefundene Tradition durch“⁴¹⁹. Den Schlussteil 2,15-20 prägen zahlreiche Lukanismen; Semitismen wie Μαριάμ (2,16) stellen die Ausnahme dar. Die Verse 19 und 20 dürften ganz auf der Redaktion des Lukas beruhen.

Die drei Teile der Erzählung 2,1-20 gehen auf Überlieferungsstücke zurück, die durch Stichwortver-

⁴¹⁸ A. VÖGTLE 59.

⁴¹⁹ J. JEREMIAS, Sprache 89.

knüpfung (2,7.12.16) aufeinander bezogen sind.⁴²⁰ Aus der sprachlichen Analyse geht hervor, dass sich diese Überlieferungsstücke nicht der freien Gestaltung des Evangelisten verdanken, sondern dass ihm vielmehr die nachweisbar vorlukanischen Teile bereits formuliert vorgelegen haben. Lukas hat sie bei seinen Recherchen aufgenommen, vielleicht durch Abschriften, und seiner Darstellung zugrunde gelegt. Was Lukas erzählt, ist also nicht nur inhaltlich vorgegeben, sondern in gewichtigen Kernaussagen auch schon sprachlich fixiert. Aus Stellen wie 2,14 wird deutlich, dass der Ursprung der Überlieferung im palästinischen Judenchristentum liegt.⁴²¹ Die Überlieferungsstücke, die Lukas schriftlich formuliert vorfand, werden ihm wohl in dem an der Septuaginta geschulten Griechisch des hellenistischen Judenchristentums vorgelegen haben.

Lukas ordnet die Geburt des Christus in den weltgeschichtlichen Rahmen ein. Aber er legt kein historisches Datierungsinteresse an den Tag. Er benennt Bethlehem als den Ort der Geburt. Aber es liegt ihm nichts an einer noch genaueren Lokalisierung. Er unterstreicht die Tatsächlichkeit der Geburt. Aber im Fokus der Erzählung steht die Angelophanie. Doch das eine tritt nicht an die Stelle des anderen. Die Deutung der Geburt durch den Verkündigungengel erfolgt nicht

⁴²⁰ S.o. Anm. 134 f. Die Überlieferungsstücke waren durch die Stichworte bereits sachlich miteinander verbunden. Deshalb ist es ausgeschlossen, dass 2,8 ff. „eine Hirten- und keine Jesusgeschichte“ (F. BOVON, Lk. 115) ist.

⁴²¹ S.o. zu 2,14, bes. Anm. 336.

losgelöst von dem Faktum der Geburt.⁴²² Lukas will nicht eine allgemeine religiöse Wahrheit anschaulich machen, wie dies für die Legende charakteristisch ist.⁴²³ Es kommt ihm vielmehr auf die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Geschehens an, dessen Realistik er ganz unpathetisch schildert. Er erzählt die Geburt des Christus als den Beginn der endzeitlichen Heilswende, deren Initiator Gott ist. Gott, der in dem neugeborenen Kind Jesus selbst in Erscheinung tritt, jedoch verborgen unter der Menschheit des Kindes, allerdings nicht so, dass er sich wieder von ihr distanzieren könnte, sondern so, dass er sich durch die Menschwerdung irreversibel festlegt, um als der Menschgewordene der Retter, der Heiland zu sein – das ist es, was sich begab! Und das, was sich begab, ist der Gegenstand der Erzäh-

⁴²² 2,11 wird dasselbe Verb wie 2,7 gebraucht, nämlich τίκτω. 2,8-14 ist also weder eine „Erscheinungsgeschichte“ ohne Bezug auf die Geburt (gegen F. BOVON, Lk. 115), ist diese doch vielmehr der Anlass der Angelophanie, noch eine in sich geschlossene „Hirtenepisode“ (so E. SCHWEIZER, Lk. 31), werden die Hirten doch erst durch die von der Geburt veranlassten Angelophanie in Bewegung gesetzt.

⁴²³ Es ist unsachgerecht, 2,1-20 als „Legende“ zu charakterisieren, die von griechischem Geist bestimmt wird (so R. BULTMANN, Tradition 325). Das ist ein – von Bultmann apodiktisch vorgetragenes – Fehlurteil, das weder der literarischen Eigenart des Textes noch seinem alttestamentlich-judenchristlichen Hintergrund gerecht wird (s.o. Anm. 234-236). Es ist mit Entschiedenheit zurückzuweisen, weil es die sachgerechte theologische Interpretation der Erzählung unmöglich macht. Auch die Kennzeichnung des Textes als „Personallegende“ (so M. DIBELIUS 57; im Anschluss daran etwa auch H. KLEIN, Lk. 129; ähnlich F. BOVON, Lk. 115-117) ist unzutreffend und irreführend. 2,1-20 geht es nämlich in keiner Weise um „die kommende Größe des Kindes“ (DIBELIUS ebd.), sondern um die Menschwerdung Gottes, des Kyrios, in der Geburt dieses Kindes, also um die mit der Geburt gegebene und in der Inkarnation bestehende Heilsbedeutung des Christus.

lung. Darauf liegt der Akzent. Sie ist daher keine homologetische Geschichtsschreibung, wie man in Anlehnung an Heinz Schürmann meint. Sie ist keine theologische Meditation über die ihnen zugrunde liegenden Ereignisse; sie ist erst recht nicht „eine Dichtung des Glaubens“⁴²⁴. In 2,1-20 wird vielmehr die Geburt Jesu Christi, des Kyrios, als Gottes zeitwendendes Heilshandeln erzählt; als grundlegende Tat Gottes in der Geschichte, deren Veranlassung außerhalb der Geschichte, in Gott selbst liegt. Formgeschichtlich kann man 2,1-20 deshalb als „Offenbarungserzählung“ näher bestimmen.⁴²⁵ Ihr Charakteristikum ist das unlösliche Aufeinanderbezogensein des Offenbarungsereignisses der Geburt des Christus und des Offenbarungswortes, in dem das Ereignis von Gott durch den Verkündigungsengel erschlossen und verbindlich gedeutet wird. Weil das Wort auf einem Geschehnis beruht, das Gott selbst initiiert hat, darum ist es Wort Gottes, das zur Ausbreitung (2,17) ermächtigt, die ihrerseits ein Geschehen in Gang setzt.

Durch welchen Gott das endzeitliche Heil heraufführt, der ist der Retter, Messias, Heiland. Im Rahmen der wohldurchdachten Komposition des Erzählzyklus 1,5-2,52 schildert Lukas in der Weihnachtsgeschichte 2,1-20 die Erfüllung der Verheißung, die Gott der Maria durch den Engel gegeben hat, ohne dass der Evangelist in 2,1-20 ausdrücklich auf 1,31-33.35 Bezug nimmt. Die Verheißung an Maria wiederum steht im Horizont der alttestamentlichen Verheißungsgeschichte: Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund von 1,32-33 bildet wie in Röm 1,3-4 die Nathan-Verheißung 2. Sam

⁴²⁴ So z.B. W. GRUNDMANN, Lk. 76.

⁴²⁵ So – treffend – W. RADL, Lk. 106 ff., bes. 108.

7,12.16 und außerdem die messianische Weissagung Jes 9,5-6.⁴²⁶ Lukas bringt dadurch zum Ausdruck, dass der Eine Gott, der Schöpfer der Welt, mit der Geburt des Christus Jesus hat Wirklichkeit werden lassen, was er seinem Volk Israel durch die Propheten verheißen hatte.⁴²⁷ Die in 2,1-20 erzählte Geburt des Christus Jesus, des Kyrios, in der Stadt Davids steht im Horizont der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel und kann nur im Rückbezug auf diese Verheißungsgeschichte verstanden werden. Daraus ergibt sich die Zurückweisung der Interpretation von 2,1-20, welche die lukanische Geburtsgeschichte unter dem direkten oder indirekten Einfluss heidnischer Heroengeschichten stehen sieht.⁴²⁸

Die zentrale theologische Aussage der Erzählung im Kontext des Evangeliums nach Lukas ist: Gott, der Himmel und Erde erfüllt (Jer 23,24), wird Mensch. Er nimmt nicht nur vorübergehend Wohnung in einem Menschen, um auf exponierte Weise zu reden. Er ver-

⁴²⁶ S.o. zu 1,32c.

⁴²⁷ S.o. zu 1,31a; ferner P. STUHLMACHER, Geburt 24, 46, 63 u.ö.

⁴²⁸ Gegen H. GRESSMANN 1-37; E. NORDEN, aaO. (s. Anm. 95), 92 ff.; R. BULTMANN, Tradition 324 f.; u.a.; mit H. SCHÜRMAN, Lk. 118; K. H. RENGSTORF 15 ff.; DERS., Lk. 42 f.; P. STUHLMACHER, Geburt, passim. Widerspruch ist an dieser Stelle auch gegen die These von N. NEUMANN, Lukas und Menippos, 2008, 13 zu erheben, Lk 1,1-2,40 lasse sich „vor dem Hintergrund der menippeischen Literatur, welche aus dem antiken Kynismus stammt, plausibel verstehen“. Das widerlegt der Verfasser selbst. Seine Interpretation von Lk 1,26-38 und 2,1-20 (aaO., 146 ff. 171 ff.) ist theologisch unzulänglich. Nicht „das muntere Wechselspiel zwischen Ankündigungen und Erfüllungen bzw. Bestätigungen“ (aaO., 194 f.) bestimmt die Erzählungen Lk 1-2, sondern vielmehr Gottes geschichtswendende Tat in Christus als Erfüllung seiner alttestamentlichen Heilsverheißungen.

bindet sich vielmehr unumkehrbar mit der Menschheit, indem er in Jesus, empfangen vom Heiligen Geist und geboren von der Jungfrau Maria in Bethlehem zur Zeit des Kaisers Augustus, die menschliche Natur annimmt. Nicht in Tempeln, nicht in Organisationen, nicht in inbrünstigen religiösen Gefühlen und nicht in scharfsinnigen Gedanken, sondern allein in diesem Kind ist Gott unter den Menschen gegenwärtig und im Glauben erfahrbar. Über seiner Krippe steht der Himmel offen, weil in ihm die in der Sünde des Menschen gründende Feindschaft gegen Gott aufgehoben ist. Er ist der Retter, Messias, Christus, Heiland. Mit ihm hat Gott ein ewiges Heute gesetzt, das die Zeiten umspannt und das durch sein Wort in der Kraft seines Geistes immer wieder aufs neue Ereignis wird, um Menschen, die glauben, in den von ihm gestifteten Frieden mit Gott einzubeziehen. Für den Friedensschluss zwischen Gott und Mensch ist Christus geboren. Für ihn ist er mit seinem Leib und Leben eingetreten. Zu ihm hat sich Gott bekannt, indem er Christus, der „für euch geboren“ (2,11), seinen Leib „für euch gegeben“ und sein Blut „für euch vergossen“ hat (22,19 f.), vom Tod auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat.

Anhang: Die Authentizität des Christuszeugnisses der Geburtsgeschichte

Als Vertreter der späten zweiten Generation im Übergang zur dritten war Lukas darauf bedacht,⁴²⁹ die authentische apostolische Überlieferung über Jesus, den Christus, zusammenzustellen und schriftlich festzuhalten, um die durch Theophilus repräsentierte Generation

⁴²⁹ Zu Datierungsfragen s. die o. Anm. 2 genannte Literatur.

auf „den sicheren Grund der Lehre“ (Lk 1,4) zu stellen. Authentisch ist für Lukas allein die Jesusüberlieferung derer, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind (1,2). „Augenzeugen“ sind nicht schon die, die Jesus einmal gesehen und ihn eine Strecke seines Weges begleitet haben, sondern vielmehr allein diejenigen, welche die Identität des irdischen Jesus mit dem auferstandenen Jesus bezeugen können, denen also der Auferstandene erschienen ist und sich selbst als der Christus erschlossen hat (24,13-49; Apg 1,1-8.21 f.; 2,32 u.a.). Mit den „Dienern des Wortes“ sind ebendiese Augenzeugen gemeint,⁴³⁰ denen der auferstandene Christus erschienen ist und die er selbst zum Zeugendienst ermächtigt hat, mithin die Apostel. Allein ihr Zeugnis über Jesus ist maßgeblich (s. Lk 6,12 ff.; Apg 1,21 f.).

Daraus erklärt sich, warum Lukas, der für Theophilus und seine Zeit schreibt, nicht auf das seinem Ende entgegengעהende Jahrhundert ausblickt, sondern vielmehr zurück auf die Zeit Jesu und der Apostel. Er lässt sich von dem Anliegen leiten, ausschließlich das von den Augen- und Ohrenzeugen Berichtete in guter – chronologischer und sachlicher – Ordnung aufzuschreiben (Lk 1,3). Auf diese Aufgabenstellung ist seine Arbeitsweise und Darstellung ausgerichtet. Er schiebt dadurch fiktiven Darstellungen und romanhaften Überwucherungen der Geschichte Jesu und der Apostel einen Riegel vor.⁴³¹

⁴³⁰ Vgl. M. HENGEL, Lukasprolog, aaO. (s. Anm. 2), 256 f.

⁴³¹ Es beruht auf der völligen Verkennung des Anliegens und der Arbeitsweise des Lukas, dass man sein Doppelwerk in die Reihe der Jesus- und Apostelromane hat stellen können. Dagegen wendet sich mit Recht M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, aaO. (s. Anm. 2), 48 f. u.ö.

Mit der Geburtsgeschichte greift Lukas sogar noch hinter die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu zurück. Ihre sprachliche Analyse hat ergeben, dass sie der Evangelist sich nicht ausgedacht hat, sondern dass sie auf alter judenchristlicher Erinnerung beruht und dass er Kernaussagen bereits sprachlich formuliert vorgefunden hat. Was hat ihn dazu bewogen, die Geschichte der Geburt Jesu in sein Doppelwerk aufzunehmen? Es mag biographisches Interesse vorhanden gewesen sein. Es wird auch die Freude des antiken Historikers,⁴³² der Material sammelt und bei seinen Recherchen auch etwas über die Geburt findet, eine Rolle gespielt haben. Aber beides dürfte noch nicht den Ausschlag gegeben haben. Es muss einen spezifisch theologischen Grund geben. Welchen?

Der Grund für die Zuwendung zur Vergangenheit liegt nicht in der Vergangenheit als solcher. Lukas geht bei der Niederschrift des Evangeliums davon aus, dass der Christus Jesus zur Rechten Gottes erhöht ist und das aus Juden und Heiden bestehende endzeitliche Gottesvolk in der Kraft des heiligen Geistes leitet und

⁴³² Lukas ist durchaus als „Historiker“ anzusprechen; vgl. M. DIBELIUS, Der erste christliche Historiker, in: DERS., Aufsätze zur Apostelgeschichte, hg. v. H. GREEVEN, ⁴1961, 118; W. G. KÜMMEL, Lukas in der Anklage der heutigen Theologie, in: DERS., Heilsgeschehen und Geschichte, Bd. II, 1978, 87-100, bes. 100; M. HENGEL, Lukasprolog, aaO. (s. Anm. 2), 296 u.ö. Die alternative Zuspitzung, ob sich Lukas als „Historiker“ oder als „Erbauungsschriftsteller“ verstanden habe (so W. SCHMITHALS, Evangelien, TRE, Bd. 10, 1982, 570-626, 615, 42 f.) ist unsachgerecht. Hingewiesen sei auf neuere Monographien: T. SCHMELLER (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt, 2009; D. MARGUERAT, Lukas, der erste christliche Historiker, 2011; M. BAUSPIESS, Geschichte und Erkenntnis im lukanischen Doppelwerk, 2012.

dass das Gottesvolk ihn als den Kyrios wie Gott selbst anruft. Die Hinwendung zur Geschichte dessen, der nun erhöht ist, kann letztlich nur den Grund haben, die Identität des Erhöhten unverfälscht zu erhalten. Zu ihr gehört unabdingbar seine Menschwerdung, gehören seine Worte und Taten, die Konflikte, in welche er verstrickt war, seine Verurteilung, die Kreuzigung und Auferstehung. Hat er doch nicht zur Rechten Gottes, sondern als der Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene sein rettendes Werk vollbracht, dessen Ertrag die Vergebung der Sünden ist: der ungehinderte Zugang zu Gott. Leitend für die Hinwendung zum irdischen Jesus ist für Lukas also ein eminent christologisches und soteriologisches Interesse gewesen. In Jesus war Gott real präsent; er *war* die Gegenwart Gottes unter den Menschen. Dass er es im Hier und Jetzt als der Erhöhte ist, das liegt darin begründet, dass Gott einmal und unwiederholbar in Jesus Mensch geworden ist und dass er in ihm und durch ihn, auch und gerade in seinem Tod am Kreuz, heilswirksam gehandelt hat.

Weil der zur Rechten Gottes erhöhte Jesus der irdische Jesus ist, in dem Gott selbst Mensch wurde und in dem er einmal und unwiederholbar zum Heil gehandelt hat, weil also in Jesus Gottes Königsherrschaft als bedingungslose Zuwendung zu dem sündigen und todverfallenen Menschen Ereignis geworden ist: darum ist dessen irdische Geschichte die proleptische Darstellung der Endgeschichte, in der sichtbar und vernehmbar wird, wie Gott zu dem Menschen steht und wie er über ihn urteilt. In der Identität des erhöhten mit dem irdischen Christus Jesus liegt es mithin begründet, warum Lukas die Worte und Taten Jesu unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Augenzeugen zusammengestellt und erzählt hat. Damit hat er nicht nur wie vor ihm

Markus und nach ihm Matthäus ein Grundbedürfnis der zweiten Generation und aller nachfolgenden Generationen befriedigt. Damit hat er die Christenheit vor dem Abgleiten in eine Christusidee oder in einen Christusmythos bewahrt, in dem die Relation zu einem fleischlosen Geistchristus an die Stelle der Relation zu dem menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus zu treten beginnt. Offenbar scheint um 80 n.Chr. die Gefahr bestanden zu haben,⁴³³ Christus ohne Jesus und Jesus wiederum ohne seine irdische Geschichte, wie sie sich den Augen- und Ohrenzeugen seiner Geschichte eingeprägt hat, Verehrung zu erweisen. Gegen die Nivellierung der einmal geschehenen Menschwerdung Gottes in Jesus und gegen die doketische Vergleichgültigung der Geschichte Jesu hat Lukas unter Aufnahme des Berichtes von Markus⁴³⁴ und weiterer, nicht mehr identifizierbarer Quellen das Evangelium niedergeschrieben und dabei die Geburtsgeschichte bewusst vorangestellt. Seine Erzählung ist Heilsverkündigung, weil sie die Darstellung der irdischen Geschichte des menschgewordenen Christus Jesus ist, dessen Worte Himmel und Erde überdauern werden (Lk 21,33 Par.). Gerade dadurch, dass Lukas die Geschichte des irdischen Christus Jesus erzählt, stellt er die Leser und Hörer in Beziehung zu dem erhöhten

⁴³³ Die Gefahr innerkirchlicher Spaltungen hat zwischen 75 und 85 n.Chr. bestanden (s. M. HENGEL, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, aaO. (s. Anm. 2), 50). W. SCHMITHALS, aaO., 614 führt sie auf eine prämarcionitische Bewegung zurück. Das ist eine Präzisierung, die m.E. über den Befund der Quellen hinausgeht.

⁴³⁴ Von den 10650 Wörtern des Markus finden sich 7040 bei Lukas (vgl. W. G. KÜMMEL, Einleitung 30).

Christus Jesus, der sein Volk regiert und am Ende der Zeit wiederkommen wird.

Nach der Geburtsgeschichte des Lukas ist Jesus von dem Moment seiner geistgewirkten Empfängnis an der Sohn Gottes. Seine Gottessohnschaft beruht nicht auf Ernennung oder Adoption, sondern besteht vom Ursprung her.⁴³⁵ Einen Jesus, der nicht von Anfang an der Sohn Gottes und Christus gewesen wäre, kennt Lukas nicht.⁴³⁶ Das Christuszeugnis der lukanischen Geburtsgeschichte ist Bestandteil des apostolischen Christuszeugnisses von der Gottessohnschaft Jesu. In dem Christuszeugnis der Geburtsgeschichte wird narrativ entfaltet, was in dem christologischen Zeugnis vor Paulus und bei Paulus hymnisch und begrifflich herausgestellt ist.

Die narrative Entfaltung des Christuszeugnisses in der Geburtsgeschichte beruht indessen nicht auf der Konstruktion des Evangelisten, der durch sie das christologische Bekenntnis nachträglich „historisch“ zu stützen und zu begründen versucht hätte.⁴³⁷ Das Zeugnis von der geistgewirkten Empfängnis sowie über die besonderen Umstände der Geburt ist dem Evangelisten vielmehr vorgegeben. Die Sonderüberlieferung über die geistgewirkte Empfängnis und Geburt Jesu ist altes ju-

⁴³⁵ S.o. zu Lk 1,32b, bes. Anm. 57; ferner o. Anm. 115.

⁴³⁶ S.o. Anm. 114 f.

⁴³⁷ Gegen Ansatz und Duktus der Lukas-Interpretation von H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*,⁵ 1964, 31 u.a. Conzelmanns These von dem dreifachen Geschichtsschema des Lukas überzeugt nicht. Die Epochen waren Lukas vielmehr „vorgegeben“ (W. SCHMITHALS, TRE 10, 614). „Die Zweiteilung des Doppelwerkes ergab sich mit Notwendigkeit aus der Unterscheidung zwischen dem Wirken des Irdischen und dem des Erhöhten, der durch den Geist in der Predigt seiner Boten am Werke ist.“ (M. HENGEL, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, aaO. (s. Anm. 2), 47)

denchristliches Erinnerungsgut und geht mit großer Wahrscheinlichkeit auf Frauen zurück und unter ihnen vor allem auf die Mutter Jesu selbst.⁴³⁸ Sie fügt sich ein in die „kollektive Erinnerung“⁴³⁹, die auf der maßgeblichen Autorität der Apostel beruht.

Die lukanische Geburtsgeschichte ist keine erfundene, sondern eine wahre Geschichte. Alles Wesentliche in ihr steht im Einklang mit der apostolischen Überlieferung und hat Anspruch auf Gültigkeit. Nur für Theologaster ist es unerheblich, ob das, was erzählt wird, wirklich geschehen ist. In Wahrheit hängt der Friede mit Gott und damit das Bestehenkönnen des Menschengeschlechts vor Gott, dem Schöpfer des Alls, an der Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes in Jesus. Die Menschwerdung ist Tat Gottes in der Geschichte, ohne dass sie ihren Grund in der Geschichte hat. Sie ist die Geburt des Retters des Menschengeschlechts, den dieses nicht selbst hervorbringen kann, weil es unter der Gefangenschaft der Sünde und des Todes steht.

Das Christuszeugnis der Geburtsgeschichte ist authentisch. Die Besonderheit der Überlieferung von der Geburt Jesu liegt darin, dass sie nicht auf der Erinnerung der Jünger und Apostel, sondern auf der der Mutter beruht. Eine Mutter erinnert sich aber bis an ihr Lebensende an die Geburt ihres Erstgeborenen. Unauslöschlich ist diese Erinnerung, wenn sich mit ihr Besonderheiten verbinden. Es ist ganz ausgeschlossen, dass eine schreckenerregende Angelopanie und die Geistgewirktheit der Empfängnis, deren Peinlichkeit für sie gegenüber ihrem Umfeld und erst recht für ihren Verlobten unübersehbar ist, sowie die Geburt selbst

⁴³⁸ S.o. Anm. 118 f., 406 f. u. 417.

⁴³⁹ M. HENGEL, Lukasprolog, aaO. (s. Anm. 2), 297.

unter den armseligen Begleitumständen in einem Stall jemals in Vergessenheit geraten.

Bei der Bewertung der Verlässlichkeit der Erzählung von der Geburt Jesu hat man sich in Erinnerung zu rufen, dass Lukas in seinem Doppelwerk die Zeit um 6 v.Chr. sowie die Jahre vom Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu über die Taten der Apostel bis zum Aufenthalt des Paulus in Rom umfasst, also die Zeit von 28 bis 62 n.Chr. Zum Zeitpunkt der Niederschrift des Evangeliums zwischen 75-80 ist er etwa fünfundvierzig Jahre von den Hauptereignissen entfernt. Kann er sich bei ihnen auf die apostolischen Augenzeugen stützen, deren Überlieferung Markus, dessen Gewährsmann Petrus war, vor einem halben Jahrzehnt bereits dargestellt hat, ist er bei der Erzählung der Geburt Jesu auf Familienerinnerung angewiesen, vor allem auf die Erinnerung der Mutter, die bei der Entstehung der Urgemeinde noch lebte (Apg 1,14), sowie auf die Erinnerung der Brüder und Schwestern, etwa des Herrenbruders Jakobus, der zu den „Säulen“ (Gal 2,9) gezählt wurde, weil er eine bischofähnliche Stellung innehatte, und der 62 n.Chr. das Martyrium in Jerusalem erlitt.⁴⁴⁰ Nun ist aus der sprachlichen Analyse der Geburtsgeschichte deutlich geworden, dass sich Lukas auf ihm vorgegebene Erinnerung und bereits geprägte Formulierungen stützt, dass die Darstellung der Geburt Jesu also nicht auf seiner Phantasie beruht. Das Wesentliche hat er vielmehr empfangen. Er hat es nach sorgfältiger Erkundung (Lk 1,3) für verlässlich gehalten und an den Beginn seines Doppelwerkes gestellt, weil diese Familienerinnerung insofern von öffentlichem Interesse ist, als mit der Ver-

⁴⁴⁰ Nach Josephus, Ant XX, 200 auf Veranlassung des Hohenpriesters Ananos.

kündigung des Engels an Maria der neue Bund beginnt.⁴⁴¹ Das geschieht zwar im Verborgenen, aber es ist, aus der Retrospektive gesehen, die Voraussetzung von allem, was folgt. Gründet doch Jesu vollmächtiges Handeln in seiner einzigartigen, analogielosen Gemeinschaft mit Gott, in die er nicht allmählich hineinwächst, sondern die ihn von seiner geistgewirkten Geburt an bestimmt – wie Lukas durch die Geburtsgeschichte ja gerade herausstellt und unterstreichen will – und die allen seinen Taten und Worten ihr unverwechselbares Gepräge gibt.

Was Lukas auf der Grundlage des ihm überkommenen judenchristlichen Erinnerungsgutes erzählt, ist in keinem Menschenherzen erwachsen und von keinem Menschenhirn erdacht worden. Gerade die Zumutung, welche die Geburtsgeschichte für den Verstand darstellt, spricht für ihre Authentizität. Wer sucht schon von sich aus Gott in einer Futterkrippe? Der Stall, die Windeln und die Krippe – das hat sich niemand ausgedacht, so wenig wie die Dornenkrone und das Kreuz. Es ist Gott selbst, der den Weg in die Niedrigkeit und Unkenntlichkeit für angemessen hielt und der diesen Weg unbeirrbar gegangen ist. Dort in der Krippe, nicht in politischen Vereinbarungen oder religiösen Institutionen, ist der zu finden, der die Welt erschaffen hat und sie, solange es ihm beliebt, in ihrem Bestand erhält. Gott, der Herr, ist als Heiland zur Rettung Mensch geworden, empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Wer hätte das verkündigen können als allein Gott selbst durch seinen Engel? Wäre es nicht eine unglaubliche Anmaßung gewesen, wenn Menschen

⁴⁴¹ S.o. zu Lk 1,31-33, bes. Anm. 38.

– und nun gar Hirten – das von sich aus hätten enthüllen wollen?

Weil das Christuszeugnis der Geburtsgeschichte authentisch und verlässlich ist, können sich Theologie und Kirche immer wieder neu auf es einlassen. Lehre und Verkündigung schaffen nicht den Sinn von Weihnachten, sie empfangen ihn vielmehr aus dem Christuszeugnis der Geburtsgeschichte. Will man die Sache erfassen, muss man sich an das Offenbarungswort des Engels halten, wie es bei Lukas geschrieben steht.⁴⁴²

„Das ist unsere Theologie, über die wir predigen: dass wir verstehen, was der Engel will.“⁴⁴³ Die Geburt Jesu ist das Wunder schlechthin. Sie ist von universaler Bedeutung und gilt allen Generationen. Als sie stattfand, hat die Welt keine Notiz davon genommen; später fing sie an, die Jahre danach zu zählen.

Die Geschichte von der Geburt Jesu ist wie die Geschichte Jesu Christi insgesamt inhaltlich einzigartig. Ein weiteres Qualitätsmerkmal ist die hohe Erzählkunst des Lukas. Ein Dichter spricht daher von „dieser vielgelesenen, vielbesungenen aller Geschichten“⁴⁴⁴.

⁴⁴² Hier ist an A. SCHLATTER, Lk. 185 zu erinnern: „Eines ist gewiss, dass L(ukas) über diese Dinge ungleich vollständiger unterrichtet war als wir.“ Die letzten zweihundert Jahre der Auslegungsgeschichte ermutigen nicht zu neuen Anläufen anmaßender Besserwisseri. Als abschreckendes Beispiel führe man sich den phantasiereichen Nonsens vor Augen, den H. GRESSMANN vor etwa hundert Jahren über die Weihnachtsgeschichte aufgrund freihändiger Konstruktion verbreitet hat.

⁴⁴³ M. Luther, Predigt am 25. Dezember 1530 über Lk 2,1-14, WA 32, 263, 11 f.: „Nostra theologia de qua praedicamus, ut intelligamus quid velit angelus.“ (Nach der Mitschrift von G. Röer)

⁴⁴⁴ R. A. SCHRÖDER, Predigten zum Kirchenjahr, 1965, 60. Aus einer Predigt am 1. Weihnachtstag 1945 über Lk 2,1-14.

Doch formal ist die Vergegenwärtigung von Geschichte aufgrund von Familienerinnerung und Zeugenbefragung ein durchaus verbreitetes Genre. Es lassen sich dafür viele Beispiele anführen. Ich möchte am Schluss auf eines hinweisen, das überraschende Parallelen zur Darstellungsweise des Lukas aufweist: Christian Graf von Krockow, *Die Stunde der Frauen. Bericht aus Pommern 1944 bis 1947*.⁴⁴⁵

Aufschlussreich ist das Vorwort des Verfassers. Es informiert darüber, was die Leser erwartet, nämlich „eine dramatische Geschichte“⁴⁴⁶. Der Autor hat sie niedergeschrieben aufgrund der Erzählung seiner Schwester. „Es ist keine erfundene, sondern eine wahre Geschichte; sie berichtet von dem, was in dunkler Zeit geschah, in den Jahren zwischen 1944 und 1947.“⁴⁴⁷ Der Schauplatz ist Hinterpommern. „Von schrecklichen Dingen ist die Rede, von der Kehrseite des Menschlichen.“⁴⁴⁸ Aber auch davon, „welche Kraft wir haben, um das Menschliche zu retten“⁴⁴⁹. Es sind Frauen, die mit Augenmaß, aber auch mit Entschlossenheit die Initiative ergreifen, um, soweit es möglich ist, Leben zu erhalten. Wenn es um das „Überleben im Untergang“ geht, dann „verliert das einseitig männliche Prinzip jeden Glanz“⁴⁵⁰.

Es ist eine tief bewegende Geschichte über Menschen, die des Schutzes der Sitte und des Rechts beraubt sind. Sie müssen ihren Weg gehen zwischen den am

⁴⁴⁵ Erstveröffentlichung 1988. Zitate nach der ungekürzten Taschenbuchausgabe (dtv 30014) ¹³2002.

⁴⁴⁶ C. v. KROCKOW, *Die Stunde der Frauen*, 2002, 7.

⁴⁴⁷ Ebd.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd.

⁴⁵⁰ AaO., 9.

Untergang Schuldigen, die alle mit in den Abgrund reißen wollen, und den Siegern, die auf Rache aus sind.⁴⁵¹ In dem Buch wird über unvorstellbare Grausamkeiten berichtet,⁴⁵² aber auch über groteske Begebenheiten, wie sie die äußerste Not hervorbringt.⁴⁵³

Auf den Bericht kann hier indessen nicht näher eingegangen werden; man muss ihn lesen! In diesem Zusammenhang geht es um das Problem der Authentizität. Der Autor benennt es selbst im Vorwort: „Natürlich stellt sich die Frage, wie zuverlässig nach über vierzig Jahren, nach bald schon einem halben Jahrhundert Erinnerungen sein können. Manchmal schweigt das Gedächtnis, wo es reden sollte, manchmal vertuscht es die eigenen Lücken durch nachträgliches Erfinden.“⁴⁵⁴ Das ist keinesfalls auszuschließen, es ist „hier eher vorauszusetzen“⁴⁵⁵. „Doch dies bezieht sich auf Einzelheiten, auf die Reihenfolge von Ereignissen oder ähnliches. Das Wesentliche bleibt gültig ...“⁴⁵⁶ Bei zwei Kapiteln konnte die Erzählerin auf eigene Aufzeichnungen zurückgreifen. Außerdem stand ein Bericht ihrer Mutter zur Verfügung. „Teilweise konnten Zeugen befragt oder ihre Protokolle genutzt werden.“⁴⁵⁷

Der Bericht beruht also auf Familienerinnerung und Zeugenbefragung. Das wirft die Frage auf: „Mischt sich der Autor nicht mit seinem Verständnis oder Missverstehen, mit seiner Nähe oder Fremdheit, seiner Auf-

⁴⁵¹ Vgl. aaO., 77.

⁴⁵² Vgl. z.B. aaO., 115.

⁴⁵³ Vgl. z.B. aaO., 119, ferner 188 ff. (Die Fahrt in den Westen) und 218 ff. (Eine Reise nach Pommern).

⁴⁵⁴ AaO., 8.

⁴⁵⁵ Ebd.

⁴⁵⁶ Ebd.

⁴⁵⁷ Ebd.

fassung vom Wesentlichen und Unwesentlichen ein?“⁴⁵⁸
„Ganz gewiss“, lautet die Antwort.⁴⁵⁹ „Aber dies be-
gründet keinen Einwand, sondern Verantwortung.“⁴⁶⁰
Der Autor hat seine Aufgabe darin gesehen, „dem Stoff
jene Form“ zu geben, „die ihn zum Sprechen bringt“⁴⁶¹.

Folgende Parallelen zur Geschichte und Darstel-
lungsweise des Lukas sind auffällig: (1.) Die Geschichte
wird von jemandem erzählt, der nicht selbst beteiligt
war. (2.) Der Erzählstoff besteht auf der Erinnerung
von Frauen. (3.) Die Ereignisse, über die erzählt wird,
liegen vier Jahrzehnte oder länger zurück. (4.) Es gibt
einige schriftliche Aufzeichnungen; außerdem konnte
man Zeugen befragen. (5.) Der Autor strukturiert den
Stoff und gibt ihm eine sprachliche Gestalt. (6.) Dabei
wird der zeitgeschichtliche Rahmen von ihm ausdrück-
lich angegeben,⁴⁶² weil die allgemeine Zeittendenz den
Hintergrund für die familiengeschichtlichen Ereignisse
bildet: hier die Notwendigkeit der steuerlichen Regist-
rierung, dort – weitaus dramatischer – der kriegsbeding-
te Untergang eines Landes.

Die antike Geschichte berührt sich mit der mo-
dernen auch darin, dass beide mehr sind als Familienge-
schichten. Bei Lukas kommt Heilsgeschichte zur Dar-
stellung, die alle betrifft, zunächst die Juden, sodann die
Heiden. In dem Bericht aus Pommern wird mit der
Schilderung einmaliger Erlebnisse und Erfahrungen
einer Familie zugleich das allgemeine Elend zur An-
schauung gebracht, das um 1945 östlich der Oder

⁴⁵⁸ Ebd.

⁴⁵⁹ AaO., 9.

⁴⁶⁰ Ebd.

⁴⁶¹ Ebd.

⁴⁶² Bei C. v. KROCKOW „durch dokumentarische Einschü-
be“ (aaO., 8) aus der Geschichte des Zweiten Weltkrieges.

herrschte. Beide, die antike wie die moderne Geschichte, erheben den Anspruch, dass sie nicht ausgedacht, sondern dass sie wirklich geschehen sind und auf Wahrheit beruhen.

Was trägt der Vergleich der antiken mit der modernen Geschichte für die Bewertung der Authentizität aus? Es ist die Familienerinnerung, in der bei beiden die Authentizität gründet. Familienerinnerung haftet am Detail. Die weltgeschichtliche Darstellung der Geburt Jesu begnügte sich mit der Feststellung, zur Zeit des Augustus sei in Palästina Jesus geboren, den die Gläubigen als den Christus bekennen. Die auf Familienerinnerung beruhende Darstellung benennt dagegen die Details: Die beteiligten Personen sind namentlich identifizierbar. Die geographischen Haftpunkte des Geschehens werden ausdrücklich hervorgehoben. Der zeitgeschichtliche Grund für die Reise wird herausgestellt. Darin liegen wiederum die besonderen Umstände der Geburt begründet. Diese werden penibel dargestellt: Der verheißene messianische König wird in einem Stall geboren und muss in eine Futterkrippe gebettet werden. Diese Detailgenauigkeit spricht für die Authentizität. Denn für die Messianität Jesu ist es unerheblich, ob er als Baby mal in einer Krippe lag. Auch die Angelophanie, durch die die Geburt Jesu als Heilsereignis und Offenbarungsgeschehen erschlossen wird, wird nicht nur festgestellt, sondern detailgenau geschildert. Die Detailgenauigkeit beruht jedoch nicht auf angestrengtem Nachdenken, sondern kommt – wie es für eine Erzählung charakteristisch ist – beiläufig und unangestrengt daher. Gerade das für das Christusverständnis Irrelevante und grotesk Anmutende wie die Windelung und Krippenbettung ist ein Indiz für die Authentizität der Geschichte.

Ähnliches lässt sich für den ebenfalls auf Familienerinnerung beruhenden Bericht aus Pommern feststellen. Wenn es überhaupt Erwähnung fände, würde sich eine weltgeschichtliche Darstellung auf die Feststellung beschränken, eine aristokratische Familie in Hinterpommern habe – wie viele andere Familien – alles verloren, sei selbst aber am Leben geblieben, ja, sie habe sich durch die Geburt eines Mädchens im März 1945 sogar noch vergrößert.⁴⁶³ Das wäre zwar richtig, aber farblos. Was dem Bericht Farbe gibt und was ihn authentisch macht, ist auch hier die Detailgenauigkeit. Die Hauptpersonen sind genau identifizierbar; die Nebenpersonen sind von dem Zeitgeschehen gezeichnete Menschen und keine Schachfiguren. Die Ortsnamen lassen eine genaue Lokalisierung des Geschehens zu. Für die Überlebenseicherung in Zeiten des Untergangs ist es unerheblich, welchen Namen der später erschossene Hund trägt⁴⁶⁴ oder welchen Namen das für einen Schwangerentransport benötigte und gestohlene Pferd bekommt.⁴⁶⁵ Es ist auch ohne Belang, wieviel Teller Suppe ein zu Gast Geladener isst.⁴⁶⁶ Aber gerade diese im Vorbeigehen gemachten detaillierten Angaben sprechen für die Authentizität der Geschichte. Sie machen ihren Zauber aus. Doch wohlgemerkt: der Zauber dieses Berichtes liegt nicht in der Detailversessenheit des Autors, sondern vielmehr in den eher beiläufig erwähnten Details, die aus der Tiefe der Erinnerung geschöpft werden. Wie die lukanische Weihnachtsgeschichte gehört auch der Bericht aus Pommern von Christian von

⁴⁶³ Vgl. aaO., 85-90.

⁴⁶⁴ Vgl. aaO., 73 f.

⁴⁶⁵ Vgl. aaO., 75.

⁴⁶⁶ Vgl. aaO., 157: "Iwan ... bringt es auf sechs randvolle

Teller."

Krockow zu den Dokumenten der Literatur, in denen über ein Geschehen berichtet wird, das so erschreckend, bedrängend und überwältigend über die Betroffenen hereinbricht, dass alles bloß Ausgedachte hinter dem wirklich Geschehenen nur weit zurückbleiben könnte.

Literatur

C. Blumenthal, Augustus' Erlass und Gottes Macht: Überlegungen zur Charakterisierung der Augustusfigur und ihrer erzählstrategischen Funktion in der lukanischen Erzählung, NTS 57 (2011), 1-30. – R. E. Brown, Birth 235 ff. – M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, in: ders., Botschaft und Geschichte I, 1953, 1-78. – W. Foerster, Bemerkungen und Fragen zur Stätte der Geburt Jesu, ZDPV 57 (1934), 1-7. – S. J. Gathercole, The Preexistent Son, 2006. – H. Gese, Natus ex Virgine, 1971, in: ders., Vom Sinai zum Zion, ²1984, 130-146. – H. Gressmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, 1914. – C.-W. Jung, The Original Language of the Lucan Infancy Narrative, 2004. – P. S. Minear, Die Funktion der Kindheitsgeschichten im Werk des Lukas, 1966, in: G. Braumann (Hg.), Das Lukas-Evangelium, 1974, 204-235. – E. Nestle, Die Hirten von Bethlehem, ZNW 7 (1906), 257-259. – E. Pax, „Denn sie fanden keinen Raum in der Herberge.“ Jüdisches und frühchristliches Herbergswesen, BiLe 6 (1965), 285-298. – R. Pesch (Hg.), Zur Theologie der Kindheitsgeschichten, 1981. – Ders., Über das Wunder der Jungfrauengeburt, 2002. – K. H. Rengstorf, Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas, in: Stat crux dum volvitur orbis. FS für Hanns Lilje, 1959, 15-29. – W. Schmithals, Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2,1-20, in: FS für Ernst Fuchs, 1973, 281-297. – H. Schürmann, „Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn ...“ Lk 2,1-20 als Beispiel homoletischer Geschichtsschreibung, in: ders., Ursprung und Gestalt, 1970, 217-221. – G. Schneider, Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1,34 f.), ThPQ 119 (1971), 105-116. – A. Strobel, Der Gruß an Maria (Lc 1,28), ZNW 53 (1962), 86-110. – P. Stuhlmacher, Geburt 23 ff. – W. B. Tatum, Die Zeit Israels: Lukas 1-2 und die theologische Intention der lukanischen Schriften, 1967, in: G. Braumann (Hg.),

Das Lukas-Evangelium, 1974, 317-336. – A. Vögtle, Was Weihnachten bedeutet, 1977. – C. Westermann, Alttestamentliche Elemente in Lukas 2,1-20, in: Tradition und Glaube. FS für Karl Georg Kuhn, 1971, 317-327 (auch in: C. Westermann, Forschungen am Alten Testament, Bd. 2, 1974, 269-279). – P. Winter, The Cultural Background of the Narrative in Luke I and II, JQR 45 (1954/55), 159-167. 230-242. – M. Wolter, Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8-20), in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS für Klaus Berger, 2000, 501-517 (auch in: M. Wolter, Theologie und Ethos im frühen Christentum, 2009, 355-372).

Ursprung, Geburt und Auftrag des Immanuel – Matthäus 1,18-25

1.

Die Darstellung von Jesu Ursprung und Geburt in Mt 1,18-25 beruht wie die in Lk 2,1-20 auf judenchristlicher Überlieferung, die Matthäus ebenso wie Lukas vorgegeben war.¹ Aus ihr haben beide in sachlicher Übereinstimmung übernommen, dass Jesus Davidssohn und der von Gottes heiligem Geist empfangene Jungfrauensohn zugleich ist. Es besteht keine literarische Abhängigkeit der Geburtsgeschichte des Matthäus von der des Lukas, aber Matthäus dürfte die Darstellung des Lukas gekannt haben. Matthäus hat seine Darstellung der Geburt Jesu durch die Hervorhebung der Rolle des Josef bewusst anders akzentuiert.

Die andere Akzentuierung liegt in der Verschärfung der Spannungen zwischen dem Judentum und der christlichen Gemeinde im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts begründet.² Matthäus hat 1,1-17 die Stammütter Jesu erwähnt, weil „im Judentum Ver-

¹Zum Stand der Forschung über Mt vgl. G. STANTON, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel*, ANRW 25.3, 1985, 1889-1951; A. SAND, *Das Matthäus-Evangelium*, 1991; A. LINDEMANN, *Das Matthäusevangelium*, ThR 70 (2005), 174-216. 338-382. Zur Vorgegebenheit der judenchristlichen Überlieferung s. P. STUHLMACHER, *Geburt* 65 f.

²Vgl. L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, 1966, § 16; M. HENGEL, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus*, 2008, 170 ff. 341 ff.

leumdungen gegen die Mutter Jesu umliefen“³. Vor allem aber hat er Josef als einen jüdischen „Gerechten“ (1,19) charakterisiert, um jüdische Angriffe zurückzuweisen, „die Lukas noch nicht kannte“⁴.

Die Geburtsgeschichte des Matthäus repräsentiert also „eine etwas spätere Stufe“ als die des Lukas⁵. In ihr wird ein apologetischer Ton vernehmbar, mit dem Matthäus das judenchristliche Überlieferungsgut verteidigt hat. Davon ist die Darstellung des Lukas frei. Das spricht dafür, dass das Matthäusevangelium nach dem Lukasevangelium abgefasst wurde, wahrscheinlich um 90-95 n.Chr. in Syrien.⁶

Einen direkten Hinweis auf den Verfasser gibt das Evangelium nicht. Er war „ein Griechisch sprechender Judenchrist“⁷, der eine Synagogenbildung hatte. Ein „Schriftgelehrter im Sinne eines rabbinisch geschulten Exegeten war er wohl nicht“⁸, aber zweifellos war er ein „christlicher Schriftgelehrter“⁹, der eine Lehrautorität

³ J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus, (1936) 131984, 11.

⁴ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 2), 343.

⁵ H. V. CAMPENHAUSEN, Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche, 1962, in: DERS., Urchristliches und Altchristliches, 1979, 63-161, 68. Die häufig vertretene Meinung, die Fassung bei Matthäus sei „traditionsgeschichtlich älter als die bei Lk“ (K. BERGER, Theologiegeschichte des Urchristentums, 21995, 731), halte ich für unbegründet.

⁶ Mit M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 2), 321 f. Einen Überblick über die Diskussion geben W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, The Gospel according to Saint Matthew I, 1988, 127 ff.; U. SCHNELLE, Einleitung 291.

⁷ W. G. KÜMMEL, Einleitung 92.

⁸ U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus I, 52002, 105.

⁹ G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit, 31971, 39.

darstellte.¹⁰ Es ist möglich, dass der schriftgelehrte Verfasser des Evangeliums, „der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52), den Namen des 9,9 und 10,3 genannten Jüngers und Apostels Matthäus, mit dem er als Vertreter der dritten Generation nicht identisch sein kann, angenommen hat.¹¹ Nach dem Bericht des Papias hatte der Jünger und Apostel Matthäus die Reden Jesu in hebräischer (aramäischer) Sprache zusammengestellt.¹² Durch die Annahme oder auch die Zuschreibung des Namens wird unterstrichen, dass das Evangelium nach Matthäus auf apostolischer Überlieferung beruht, und zwar wie das Markusevangelium vor allem auf der des Petrus.¹³ Daraus lässt sich auch am ehesten die rasche Durchsetzung und der außerordentliche Erfolg des Matthäusevangeliums erklären, das schon bald an die erste Stelle der Jesus-Darstellungen getreten ist und die Lehre der Kirche vor den beiden anderen synoptischen Evangelien bestimmt hat. Gibt es in der Weltliteratur ein Buch mit einem größeren Leserkreis?

Der Erfolg des Matthäusevangeliums gründet indessen nicht in seiner literarischen Originalität, sondern vielmehr in seiner Treue gegenüber der Überlieferung. Als Hauptquelle dient das Markusevangelium, das Matthäus fast vollständig übernommen hat.¹⁴ Daneben hat er – wie sich an der Geburtsgeschichte zeigen lässt –

¹⁰ W. SCHMITHALS, *Evangelien*, TRE, Bd. 10, 1982, 570-626 vermutet, dass er „Leiter einer Katechetenschule war“ (619). Das ist erwägenswert, bleibt aber hypothetisch.

¹¹ Vgl. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, *Jesus und das Judentum*, 2007, 236.

¹² Eusebius von Caesarea, H e III, 39, 16.

¹³ Vgl. Eusebius, H e III, 39, 15. Aus dem Mt-Ev. s. bes. 16,16-19.

¹⁴ Vgl. W. G. KÜMMEL, *Einleitung* 77 f.; u.a.

das Lukasevangelium gekannt und gelegentlich verwendet. Bei der Geburtsgeschichte ist daraus ein „korrigierendes Komplement“¹⁵ gegenüber der Darstellung des Lukas entstanden. Außerdem standen Matthäus weitere schriftliche und mündliche Quellen zur Verfügung, die in gleicher oder ähnlicher Form auch Lukas vorlagen oder die auf Sonderüberlieferung beruhen. In diesem Rahmen kann nun freilich nicht die Entstehungsgeschichte des Matthäusevangeliums im Detail dargestellt werden. Es sei aber festgestellt, dass die Zwei-Quellentheorie, der seit dem 19. Jahrhundert die Mehrheit der Exegeten bis heute folgt, die Entstehung des Matthäusevangeliums nicht wirklich erklären kann. Denn die zweite Quelle neben Markus und dem matthäischen Sondergut, die Spruchquelle Q,¹⁶ ist ein hypothetisches Konstrukt der exegetischen Forschung, das Unbekanntes mit Unbekanntem zu erklären versucht. Dagegen ist mit Martin Hengel herauszustellen: „Alle Rekonstruktionsversuche einer *einzig*, in sich geschlossenen Logienquelle als selbständiges „Evangelium“ ohne Passionsgeschichte wie auch die Vermutungen über ihre Redaktionsschichten, deren verschiedene Theologien und Gemeinden erscheinen ... als fragwürdig. Die von Lukas und Matthäus – sicher – verwendeten Sammlungen von Jesusworten entziehen sich unserem rekonstruierenden Zugriff, die Entstehung beider Evangelien setzt allzu zahlreiche Möglichkeiten voraus, die von uns nicht mehr zureichend zu durchschauen sind.“¹⁷

Matthäus steht am Ende der synoptischen Entwicklung. Er knüpft an die von Markus geschaffene

¹⁵ So – treffend – M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 11), 234, Anm. 182.

¹⁶ P. HOFFMANN/C. HEIL (Hg.), Die Spruchquelle Q, 2002.

¹⁷ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 2), 351 f.

literarische Gattung Evangelium an und orientiert sich zugleich an dem von Markus gestalteten und von Lukas bekräftigten Rahmen der Geschichte Jesu Christi:

	Mk	Lk	Mt
Geburt Jesu		1-2	1-2
Wirken in Galiläa	1-9	3-9,50	3-18
Auf dem Weg nach Jerusalem	10	9,51-19,27	19-20
Wirken in Jerusalem	11-13	19,28-21	21-25
Leiden, Tod, Auferstehung	14-16	22-24	26-28

Matthäus hat mit der Erweiterung der markinischen Darstellung der Geschichte Jesu Christi durch die Aufnahme vor allem der Reden Jesu¹⁸ unter Verwendung des Lukasevangeliums und weiterer Quellen ein Werk geschaffen, das sich aufgrund seines lehrhaften Charakters und der pointierten Abgrenzung gegen den schriftgelehrten Pharisäismus besonders gut als Grundlage zur Unterweisung in der Kirche und zur Missionsarbeit eignete. Zur Erweiterung gehört bei Matthäus wie bei Lukas die auf Sonderüberlieferung beruhende Geburtsgeschichte. Sie bildet zusammen mit der Schilderung der Anfänge des öffentlichen Wirkens Jesu in Mt 3-4 „den doppelten Eingang des Werkes“¹⁹. Mt 1 wird der zweifache Ursprung Jesu unterstrichen, nämlich einerseits seine Herkunft aus dem Volk Israel durch die Voranstellung des Stammbaums und andererseits seine Herkunft aus Gottes heiligem Geist. Aus Mt 2 ist zu entnehmen, dass Jesus, der „König der Juden“ (2,2),

¹⁸ Die fünf großen Reden sind die Bergpredigt (Mt 5-7), die Aussendungsrede (10), die Gleichnisrede (13), die Gemeindeunterweisung (18) und die Rede über die Endzeit (24 f.). Ferner enthält das Evangelium kleinere Redeeinheiten in 11,7-19; 11,20-30; 12,22-37; 15,1-20.

¹⁹ J. SCHNIEWIND, Mt. 8.

von Anfang an der Verfolgung ausgesetzt war, aber auch von Anfang an von den Heiden gesucht worden ist. Dieser erste Teil des Prologs lässt sich folgendermaßen untergliedern:

1,1	Die Überschrift
1,2-17	Der Stammbaum Jesu
1,18-25	Die Geburt des Immanuel
2,1-12	Die Huldigung der Magier
2,13-15	Die Flucht nach Ägypten
2,16-18	Der Kindermord des Herodes
2,19-23	Die Rückkehr aus Ägypten und Ansiedlung in Nazareth

2.

Mt 1: ¹⁸*Mit der Geburt Jesu Christi aber verhielt es sich so: Als seine Mutter Maria mit Josef verlobt war, fand es sich, ehe sie zusammengekommen waren, dass sie schwanger war vom Heiligen Geist.* ¹⁹*Josef aber, ihr Mann, der ein Gerechter war und sie nicht der Schande preisgeben wollte, beschloss, sie in aller Stille zu entlassen.* ²⁰*Doch als er das erwog – siehe, da erschien ihm ein Engel des Herrn im Traum und sprach: „Josef, Sohn Davids, scheue dich nicht, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen. Denn was in ihr gezeugt ist, ist vom Heiligen Geist!* ²¹*Sie wird einen Sohn gebären, und du sollst ihm den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk retten von ihren Sünden.“* ²²*Dies alles aber ist geschehen, damit erfüllt würde, was vom Herrn durch den Propheten gesagt worden ist, der da spricht (Jesaja 7,14):*

²³*„Siehe, die Jungfrau wird schwanger werden und einen Sohn gebären,*

und man wird ihm den Namen Immanuel geben;“

das heißt übersetzt: „Mit uns ist Gott.“

²⁴Als Josef vom Schlaf erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn befohlen hatte, und er nahm seine Frau zu sich. ²⁵Doch er erkannte sie nicht, bis sie einen Sohn gebar. Und er gab ihm den Namen Jesus.

Matthäus erzählt die Geschichte Jesu Christi (1,1), dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist (28,18). Die Geschichte Jesu Christi „steht für Matthäus in einem festen und geordneten Zusammenhang einer Geschichte, in der sich Gottes Verheißung des Lebens durchsetzt“²⁰. Das „Buch des Ursprungs“²¹ beginnt mit dem Stammbaum 1,2-17, an den sich die Geburtsgeschichte 1,18-25²² anschließt.

Der Stammbaum 1,2-17 umgreift die ganze Geschichte Israels und unterstreicht, was 1,1 festgestellt wird: Jesus ist Davidssohn und Abrahamssohn. Der Messias Israels *muss* ein Nachkomme Davids sein.²³ Das war Jesus nach dem einhelligen Zeugnis des Neuen Testaments auch. Wäre er es nicht gewesen, „hätte sich die jüdische Polemik dieses zugkräftige Argument für die Bestreitung des messianischen Anspruchs Jesu (schwerlich) entgehen lassen“²⁴. Außerdem wird gleich

²⁰ U. LUCK, Das Evangelium nach Matthäus, 1993, 19.

²¹ Βίβλος γενέσεως (1,1) ist in der LXX Wiedergabe von תְּהִלָּתוֹ תְּהִלָּתוֹ (vgl. O. EISSFELDT, Biblos Geneseos, in: DERS., Kleine Schriften, Bd. III, 1966, 458-470). Es bedeutet hier „Stammbaum“.

²² Mt 1,18-25 ist trotz der besonderen Akzentuierung durch Matthäus eine „Geburtsgeschichte“ (gegen U. LUZ, Mt. I, 142; mit D. A. HAGNER, Matthew 1-13, 1993, 16; vgl. G. R. OSBORNE, Matthew, 2010, 71 ff.).

²³ Vgl. Bill I, 11 f.

²⁴ J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu, ³1962, 325.

zu Beginn die Abrahamssohnschaft Jesu hervorgehoben. Für Matthäus ist Abraham wie für Paulus „unser leiblicher Stammvater“ (Röm 4,1). Dieser sollte ein Vater aller werden, die glauben, ohne beschnitten zu sein (Röm 4,11). Wie bei Paulus steht Abraham auch bei Matthäus für die Einbeziehung der glaubenden Heiden in das von dem Messias heraufgeführte Heil.

Was soll der Stammbaum zur Aussage bringen? Der Schlüssel zu seinem Verständnis liegt nicht in ihm selbst, sondern in dem Bezug auf die ihm folgende Geburtsgeschichte, die durch die Namen Josef, Maria und Jesus mit ihm verbunden ist und auch selbst nur im Zusammenhang mit ihm verstanden werden kann. Aus dieser Korrelation kann man schließen: Wie das Eingebundensein in die Kette menschlicher Geschlechter, und zwar in die der *Gens davidica*, die ihrerseits in der mit Abraham beginnenden Verheißungsgeschichte des Gottesvolkes gründet, unabdingbar zum Ursprung des Messias gehört: so gehört ebenso die unmittelbare Herkunft des Messias aus Gott zur vollständigen Bestimmung seines Ursprungs und Seins. Das ergibt sich aus der Zusammengehörigkeit von 1,2-17 und 1,18-25.

Man hat zwar eingewandt, der Bezug zwischen dem Stammbaum und der Geburtsgeschichte beruhe auf nachträglicher Konstruktion. Der Stammbaum ziele „auf die biologische Vaterschaft des Joseph gegenüber Jesus hin“²⁵. „Erst im letzten Glied haben die Evangelisten eine künstliche Umbiegung und Korrektur versucht

²⁵ W. GRUNDMANN, Das Evangelium nach Matthäus, 4¹⁹⁷⁵, 60. Diese – keineswegs voraussetzungslose, sondern vielmehr vorgefasste – Meinung ist in der Neuzeit geradezu zum Dogma erhoben worden; vgl. z.B. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. II, hg. v. M. REDEKER, (1831) ⁷1960, § 97, 2 (S. 64 f.).

...²⁶ Aber diese Interpretation ist nicht haltbar. Gegen sie spricht die äußere Textbezeugung. Die älteste Lesart von 1,16 lautet: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.²⁷ Die Variante des Sinai-Syrers, der gemäß dem Schema von 1,2-15 fortfährt, ist keineswegs der ursprüngliche Text von Mt 1,16. Sie ist wahrscheinlich „eine mechanische Angleichung an die vorigen Verse, also ein bloßer Schreibfehler“²⁸. Ein Stammbaum Jesu ohne den Umbruch in 1,16, der dem zweifachen Ursprung Jesu Rechnung trägt, existiert – sieht man von den Varianten ab, die die ursprüngliche Fassung voraussetzen – überhaupt nicht. Die Behauptung einer nachträglichen Konstruktion ist somit aus der Luft gegriffen. Sie bringt eine vorgefasste, „dogmatische“ Meinung zum Ausdruck. Der Befund der Quellen nötigt zu der Annahme, dass der vorliegende Text von 1,16 der ursprüngliche ist und „in bewusster Absicht gestaltet“²⁹ wurde. Das ist wohl kaum durch Matthäus geschehen;³⁰ vielmehr dürfte ihm der Stammbaum bereits vorgelegen haben. Mit großer Wahrscheinlichkeit beruht er auf jüdenchristlicher Überlieferung.³¹ Es ist hier in Erinnerung zu rufen, dass die Israeliten nach dem babylonischen Exil den Nachweis ihrer Zugehörigkeit zum Gottesvolk durch Stammbäume zu erbringen hatten, und zwar nicht nur die priesterlichen Familien, denen ohne

²⁶ H. V. CAMPENHAUSEN, aaO. (s. Anm. 5), 68.

²⁷ Vgl. die ausführliche textkritische Diskussion bei B. M. METZGER, Commentary 2-7.

²⁸ J. SCHNIEWIND, Mt. 12. S.a. B. M. METZGER, Commentary 7.

²⁹ SCHNIEWIND ebd.

³⁰ Gegen A. VÖGTLE, Genealogie 102; u.a. Mit J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 24), 329; u.a.

³¹ Mit P. STUHLMACHER, Geburt 66; u.a.

einen solchen Nachweis das Priesteramt verschlossen gewesen wäre, sondern auch die nichtpriesterlichen Familien.³² Die Zugehörigkeit Jesu zu Israel und zur Davidssippe dürfte auch von der Familie Jesu genealogisch nachgewiesen worden sein.

Durch den Stammbaum mit der Periodisierung von dreimal vierzehn Generationen wird im Zusammenhang mit der Geburtsgeschichte zum Ausdruck gebracht: Gott, der verborgene Lenker der Geschichte, hat alles bedacht, gestaltet und die Generationen trotz aller Wirrnisse zu dem von ihm bestimmten Ziel geführt. Die mit Abraham beginnende Verheißungsgeschichte mündet ein in den, der eine einzigartige Geschichte hat. In ihm ist die den Trägern der Verheißung gegebene Heilszusage in Erfüllung gegangen.

18a Der Titelsatz „Mit der Geburt Jesu³³ Christi aber verhielt es sich so“ bezieht sich durch das Stichwort γένεσις³⁴ auf die Überschrift 1,1 zurück und gibt die Erklärung für 1,16.³⁵ Matthäus nennt die Geburt Jesu Christi als Thema und bereitet dessen Entfaltung mit οὕτως³⁶ vor. Aber das Thema wird in den folgenden

³² Vgl. Bill I, 1-45, bes. 2-6; J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 24), 308-332, bes. 308 f. 311-314; P. STUHLMACHER, Geburt 91-95, bes. 92.

³³ Lateinische und andere Textzeugen lassen den Namen Jesus aus. Mit der Mehrheit der Textzeugen ist aber 1,18a wie 1,1 Ἰησοῦ Χριστοῦ zu lesen (gegen W. GRUNDMANN, Mt. 67).

³⁴ Wie 1,1 muss 1,18a γένεσις statt γέννησις gelesen werden (mit B. M. METZGER, Commentary 8) und ist hier mit „Geburt“ zu übersetzen. Außer 1,1.18 wird γένεσις im NT nur noch Lk 1,14 und Jak 1,23; 3,6 gebraucht.

³⁵ Vgl. K. STENDAHL 102.

³⁶ „οὕτως (only here with ἦν) is a favourite word of Matthew“ (W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 198).

Versen nicht entfaltet, sondern vielmehr vorausgesetzt. Nicht die wunderbare Geburt des Messias, auch nicht die Mutter, sondern der Vater, der physisch nicht der Vater ist, steht im Blickpunkt.³⁷

18b Der Grund, weswegen Josef in den Fokus des Interesses tritt, wird mit äußerster Kürze angegeben:³⁸ Josef ist mit Maria verlobt.³⁹ Diese war schwanger,⁴⁰ „ehe sie zusammen-gekommen waren“⁴¹. Matthäus stellt das fest, aber er baut im Unterschied zu Lukas keinen Spannungsbogen auf. Er nimmt die Erklärung, die Josef erst durch den Engel zuteil wird, gleich zu Beginn der Erzählung vorweg: „sie war schwanger vom Heiligen Geist“⁴².

19 Wie 18b dient Vers 19 der Situations- und Konfliktbeschreibung. Der Konflikt, den Josef durch die unvorhersehbare Schwangerschaft Marias auszutragen hat, ist nur vor dem Hintergrund des jüdischen Ehe-

³⁷ Weil die Geburt Christi in der Perspektive des Josef erzählt wird, ist er noch nicht „die Hauptperson der Geschichte“ (so U. LUZ, Mt. I, 141).

³⁸ Vgl. G. BORNKAMM, Studien zum Matthäus-Evangelium, hg. v. W. ZAGER, 2009, 129: „Unvermittelt, ohne Orts- und Zeitangabe werden Maria und Josef eingeführt und die Exposition für die Erzählung selbst gegeben ...“ Der Grund dafür ist: Josef und Maria und die Umstände der Geburt Jesu waren bereits hinlänglich bekannt.

³⁹ Wie Lk 1,27; 2,5 wird Mt 1,18b (und in der sekundären Variante 1,16) *μνηστεύομαι* *verlobt werden* gebraucht.

⁴⁰ ἐν γαστρὶ ἔχειν *schwanger sein, ein Kind erwarten*.

⁴¹ πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοῦς. Das Verb *συνελθεῖν* umfasst sowohl die Heimholung der Braut als auch den geschlechtlichen Verkehr.

⁴² ἐκ πνεύματος ἁγίου; ebenso 1,20 (s. ebd.). Der Ausdruck ist auch ohne Artikel bestimmt (BDR, Gr § 257, 2).

rechts verständlich. Weil die Ehe im Judentum – wie später im Christentum – die elementare Sozialbeziehung darstellt,⁴³ galt sie als Pflicht.⁴⁴ Sie wurde bereits im frühen Alter geschlossen.⁴⁵ Der erste Schritt, der zur Eheschließung führte, war die Einigung, bei der das Eheversprechen abgegeben wurde. In dieser Phase wurden Fragen der Aussteuer und Mitgift geregelt. Waren sie geklärt, folgte die förmliche Verlobung.⁴⁶ Die Brautleute galten nun vor dem Gesetz als Mann und Frau, auch wenn die Braut noch in dem elterlichen Haus wohnte. Die Verheiratung erfolgte etwa ein Jahr später. Mit der Heimholung der Braut in das Haus des Bräutigams begann der eheliche Verkehr.

Auf diesem Hintergrund erschließen sich die Konfliktsituation und der Sprachgebrauch ohne weiteres. Es wird nachvollziehbar, warum Josef als „Mann“⁴⁷ der Maria bezeichnet wird und Maria als dessen „Frau“⁴⁸. Das waren sie, weil die Verlobung nicht nur aus einem gegenseitigen Versprechen bestand, sondern rechtlich bindend war. In diesem Stadium, nämlich vor der Aufnahme der Maria in das Haus des Josef und vor dem Vollzug der Ehe, wurde Maria schwanger.

Josef war ein „Gerechter“⁴⁹. Nach dem Gesetz war er verpflichtet zu handeln. Es standen ihm zwei Wege offen. Er konnte Maria wegen Ehebruch verklä-

⁴³ Vgl. Z. E. FALK, Ehe III. Judentum, TRE, Bd. 9, 1982, 313-318 (Lit.), bes. 313 f.

⁴⁴ Vgl. Bill II, 372-399, bes. 372 f.

⁴⁵ Die Jungfrauen verlobten sich im Alter von 12 und 12 ½ Jahren; die jungen Männer zwischen dem 18. und 24. Lebensjahr (s. Bill II, 373 f.; J. JEREMIAS, aaO. (s. Anm. 24), 401).

⁴⁶ Vgl. Bill II, 393-398; JEREMIAS 401-404.

⁴⁷ Mt 1,16.19: ἀνὴρ.

⁴⁸ 1,20.24: γυναῖς.

⁴⁹ 1,19: δίκαιος; hebr. צַדִּיק.

gen und die Bestrafung beim Gerichtshof beantragen.⁵⁰ Oder er konnte sie durch einen Scheidebrief entlassen.⁵¹ Josef wollte sie nicht der Schande preisgeben⁵² und „beschloss, sie in aller Stille zu entlassen“⁵³. Bei der Ausstellung eines Scheidebriefes bedurfte es keines Richters oder öffentlichen Verfahrens. Es erregte weniger Aufsehen, weil es in der „Stille“⁵⁴ geschehen konnte. Freilich brauchte man auch dazu zwei Zeugen. Josef wollte Maria gegen Entehrung schützen und gedachte, sie durch die Aushändigung eines Scheidebriefes zu entlassen.⁵⁵ Darin „erwies er sich als gerecht“⁵⁶. Seine Gerechtigkeit bestand in der Lauterkeit gegenüber dem Gesetz sowie in der Güte gegenüber Maria.⁵⁷

Es wird ein schwerer Konflikt vor Augen gestellt. Man muss sich vergegenwärtigen, dass er auch durch ein Gespräch kaum hätte gelöst werden können, ganz abgesehen davon, dass das Zusammensein zwi-

⁵⁰ Vgl. 5. Mose 22,13 ff., bes. 20 f. u. 23 f. Josef dürfte aber die „Bestrafung kaum erlangt haben“ (Bill I, 52). Die Bestrafung bestand in der Steinigung (oder Erdrosselung). Sie wurde in neutestamentlicher Zeit faktisch nicht mehr angewandt; vgl. Joh 7,53-8,11.

⁵¹ Vgl. 5. Mose 24,1.3; ferner Bill I, 53 u. II, 393 f. Dagegen s. Mt 5,31 f.; 19,7.

⁵² Mt 1,19: ... μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι. Zu δειγματίζω vgl. H. SCHLIER, ThWNT, Bd. II, 1935, 31 f.

⁵³ 1,19: ἐβουλήθη λάθρα ἀπολύσαι αὐτήν.

⁵⁴ 1,19: λάθρα *heimlich* (Bauer-Aland, Wb 939 f.).

⁵⁵ ἀπολύσαι Aor. Inf. ἀπολύω (*mit dem Scheidebrief*) *entlassen* (BAUER-ALAND, Wb 193). Wenn die *Gute Nachricht Bibel* diesen Passus mit „sich stillschweigend von ihr zu trennen“ übersetzt, ruft das die falsche Vorstellung einer heimlichen Trennung hervor. Gemeint ist aber eine förmliche Ehescheidung, die nicht an die große Glocke gehängt werden sollte.

⁵⁶ A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, (1948) ⁵1959, 15.

⁵⁷ Vgl. W. GRUNDMANN, Mt. 68.

schen Brautleuten vor der Hochzeit in Gegenwart der Eltern oder anderer Personen stattfinden musste und heikle Gespräche gar nicht zuließ. Maria hatte schlechterdings keine Möglichkeit, Josef zu erklären, was geschehen war. Wie sollte sie glaubhaft vermitteln, dass sie in der Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit vom Heiligen Geist schwanger geworden sei? Dieses extraordinäre Wirken des Geistes Gottes war für die davon betroffenen Menschen zunächst kompromittierend. Josef wusste nur dies mit Gewissheit, dass er die Schwangerschaft nicht selbst zu verantworten hatte. Immerhin ergab er sich nicht der Eifersucht,⁵⁸ sondern handelte besonnen. Er sah keinen anderen Ausweg als die Scheidung.

20-21 Die Verse 20-21 bilden das Herzstück der Perikope. Geschildert werden der die Scheidung erwägende Josef und die überraschende Wende, die durch die Erscheinung und das Wort des Engels herbeigeführt wird (20a). Die Botschaft des Engels besteht aus der Anrede an Josef und vier Redeteilen:⁵⁹

20b.a Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ,

20b.b μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου·

20c τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἔστιν ἁγίου.

21a τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν·

21b αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

⁵⁸ Vgl. Spr 6,34: „Eifersucht erweckt den Grimm des Mannes ...“

⁵⁹ Mit A. SCHLATTER, Mt. 18.

20a Als Josef „dieses“⁶⁰, nämlich die Scheidung, „erwog“⁶¹, trat eine ganz unverhoffte, alle Erwägungen außer Kraft setzende Wende ein: „Siehe,⁶² ein Engel des Herrn⁶³ erschien ihm im Traum⁶⁴ und sprach⁶⁵ ...“ Nicht aus den Überlegungen Josefs erwächst die Lösung; es ist vielmehr Gott, der initiativ wird⁶⁶ und durch seinen Engel den Konflikt löst. Wie Gottes Handeln an der Verlobten Josefs ganz außerordentlich war, so ist es auch die Art seines Eingreifens zur Lösung des Konflikts. „Diese Führung war auf den ersten Schritten im neuen Bund angemessen.“⁶⁷

⁶⁰ τούτα (20a) bezieht sich auf ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν (19).

⁶¹ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ist ein Genitivus absolutus; in der Übersetzung mit einem Temporalsatz wiedergegeben. ἐνθυμέομαι *überlegen, erwägen* (BAUER-ALAND, Wb 536 f.); außer 1,20a noch 9,4; vgl. Josephus, Ant XI, 155.

⁶² Die Demonstrativpartikel ἰδοῦ „ist palästinisches Sprachgut“ (A. SCHLATTER, Mt. 15) und führt etwas Überraschendes ein. Sie ist bei dem Evangelisten beliebt und kommt im Mt 62 x vor, davon 5 x in der Kindheitsgeschichte.

⁶³ Der ἄγγελος κυρίου tritt bei von Gott selbst verursachten heilsgeschichtlichen Wendepunkten auf den Plan: bei der Geburt des Messias (Mt 1,20.24; 2,13.19; Lk 1,26 ff.; 2,9 ff.); bei der Versuchung (Mk 1,13 Par.); in Gethsemane (Lk 22,43); bei der Auferstehung (Mt 28,2.5 Par.).

⁶⁴ Die Wendung κατ' ὄναρ kommt im NT nur bei Mt vor: 1,20; 2,12.13.19.22; 27,19 (vgl. A. OEPKE, ὄναρ, ThWNT, Bd. V, 1954, 220-238, bes. 234-236). Mt gebraucht hier wie 2,13.19 φαίνομαι *erscheinen* (vgl. P.-G. MÜLLER, φαίνω, EWNT, Bd. III, ²1992, 983-986, bes. 985; s.a. A. SCHLATTER, Mt. 15 f.).

⁶⁵ Mit dem Partizip λέγων, das dem Stil des Mt entspricht, wird die direkte Rede eingeleitet. Sie endet mit V. 21 und nicht etwa mit V. 23.

⁶⁶ Treffend D. A. HAGNER, Mt. 19: „God initiates the action in all of this.“

⁶⁷ J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, (³1773) 1915, 17 (z.St.): „Hoc regimen conveniebat primis illis N. T. viis.“

20b Bei der Schilderung des Offenbarungsgeschehens liegt der Akzent nicht auf der Erscheinung des Engels, sondern auf der persönlichen Anrede und auf der Botschaft. Josef wird mit seinem Namen angeredet, ausdrücklich als „Sohn Davids“⁶⁸ angesprochen und dadurch in die Pflicht genommen. Nach der Anrede nimmt ihm das Wort des Engels zunächst die Furcht⁶⁹ und weist ihn danach an, Maria,⁷⁰ seine schwangere Verlobte, als seine Frau in sein Haus aufzunehmen.⁷¹ Es handelt sich um eine „unzweideutige Weisung“⁷², aus der Josef die Kühnheit gewinnt, gegen die Konvention zu handeln.

⁶⁸ Außer an dieser Stelle wird die Anrede und der Titel „Sohn Davids“ im Mt-Ev. nur auf Jesus angewandt (Erstvorkommen Mt 1,1). Die Anrede Josefs mit „Sohn Davids“ unterstreicht, dass er ein Nachkomme Davids (1,6.17) ist. Sie ist hier nicht messianisch gebraucht, aber sie gehört zu den Voraussetzungen, dass der Titel „Sohn Davids“ auf Jesus, den Messias, bezogen worden ist.

⁶⁹ μή φοβηθῆς *fürchte dich nicht, scheue dich nicht* (vgl. H. BALZ, φοβέομαι, EWNT, Bd. III, ²1992, 1026-1033. 1241 (Lit.), bes. 1030). Auch Lk 2,10 ist μή φοβεῖσθε Bestandteil der Angelophanie (s.a. Lk 1,13.30). Darin kommt alttestamentlicher Sprachgebrauch zum Ausdruck; vgl. L. KÖHLER, Die Offenbarungsformel „Fürchte dich nicht!“ im Alten Testament, Schweizerische Theologische Zeitschrift 36 (1919), 33-39.

⁷⁰ Die Schreibweise des Namens variiert – ähnlich wie bei Lukas – zwischen Μαρία und Μαριάμ.

⁷¹ Mit παραλαβεῖν wird die Aufnahme der Verlobten in das Haus des Bräutigams, die „Heimholung“ ausgedrückt (s. Bill I, 63).

⁷² A. OEPKE, ThWNT V, 236, 2. Das NT kennt keine Traumdeutung; es ist traumkritisch wie die Prophetie (s. OEPKE 230 f.). Der alttestamentliche Josef, der dem Pharao die Träume deutete (1. Mose 41,25 ff.), steht bei Mt 1,20b nicht Pate.

20c In diesem Versteil wird der Grund angegeben, warum Josef die schwangere Maria als seine Frau in sein Haus aufnehmen soll: „Das in ihr Gezeugte⁷³ – also das Kind, das sie in ihrem Leib trägt – ist vom Heiligen Geist.“ Nicht in einem menschlichen Fehltritt – in dem schöpferischen Wirken des Geistes Gottes liegt der Grund für die Schwangerschaft Marias! Zur Bezeichnung des Ursprungs und der Herkunft wird die Präposition ἐκ/ἐξ verwendet.⁷⁴ Im Unterschied zu allen anderen Gliedern der Generationenkette 1,2-17 ist Jesus doppelten Ursprungs. Sein menschlicher Ursprung liegt in Maria, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός (1,16b). Das ist aber eine Teilauskunft. Die vollständige Antwort gibt Vers 18 unter Vorwegnahme des Offenbarungswortes des Engels in 20c: ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἅγιου. Der Ursprung Jesu ist Gott selbst. In Gott und der Einheit mit ihm gründet Jesu Sein und Wesen. Seine Menschwerdung beruht auf der Schöpferkraft des Heiligen Geistes. Dieser ist nicht nur in ihm wirksam, Jesus geht vielmehr aus ihm hervor, aber zugleich aus Maria, „aus der Jesus gezeugt wurde, der Christus genannt wird“, wie 1,16b wörtlich zu übersetzen ist.

Mt 1,20c entspricht sachlich Lk 1,35b. Hier wie dort ist das πνεῦμα ἅγιον,⁷⁵ die שְׁרֵטָה קַיִר,⁷⁶ nicht als ein

⁷³ ἐν αὐτῇ γεννηθέν (Aor. Part. Pass. γεννάω). Zum Sprachgebrauch vgl. Diodorus Siculus, Bibliotheca historica XVII, 77, 3; Plutarch, Lykurgos 3 (40 F).

⁷⁴ So schon in der Generationenliste, z.B. Mt 1,3.5.6. Vgl. BAUER-ALAND, Wb 471-476, bes. 473; BDR, Gr § 212; ferner J. EBACH, Josef und Josef, 2009, 64 ff.

⁷⁵ Mt 1,18.20 wird πνεῦμα ἅγιον erstmals bei Mt verwendet. Außerdem noch 3,11; 12,32 und 28,19 bei 19 πνεῦμα-Belegen von insgesamt 379 im NT.

geschöpflicher, sondern vielmehr als der schöpferische Geist Gottes verstanden. Er setzt durch seine Schöpferkraft – analog zu 1. Mose 1,2 – etwas schlechthin Neues, Einmaliges, indem er aus der Jungfrau Maria den hervorbringt, den hervorzubringen das Menschengeschlecht nicht vermocht hätte.⁷⁷ Bei der Empfängnis Jesu in Maria ist Gott selbst mit der Schöpferkraft seines heiligen Geistes in der geschöpflichen Welt auf den Plan getreten.

20c, als Offenbarungswort durch die Übermittlung von dem Engel des Herrn gekennzeichnet und also von Gott selbst autorisiert, ist der Kern der Botschaft des Engels. Es ist der in 20c unmissverständlich bezeugte doppelte Ursprung Jesu Christi, der den in der Perikope geschilderten Konflikt hervorgerufen hat.

21a Vers 21 besteht aus der Ankündigung der Geburt eines Sohnes und der Nennung seines Namens (21a) sowie aus der Enthüllung seines Auftrags (21b). Mt 1,21a ist wie Lk 1,31 in Anlehnung an die Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes gestaltet. Neben der sachlichen Übereinstimmung über den doppelten Ursprung Jesu findet sich hier also auch die Anwendung derselben literarischen Gattung. Außerdem liegt die wortwörtliche Übereinstimmung von Lk 1,31b und Mt 1,21a.b vor: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Das lässt nicht auf die literarische Abhängigkeit des Matthäus von Lukas schließen, aber sehr wohl darauf,

⁷⁶ מָלַךְ ist Femininum; der Gedanke an einen ἱερός γάμος ist von vornherein ausgeschlossen (mit G. DELLING, *παρθένος*, ThWNT, Bd. V, 1954, 824-835, bes. 834).

⁷⁷ 1,20c wird nicht nur „das kreative Eingreifen Gottes durch den Geist“ (U. LUZ, Mt. I, 148) bezeugt, sondern das einen neuen Anfang setzende Handeln des Schöpfergeistes.

dass beide von derselben Überlieferung über den Ursprung und die Geburt Jesu ausgehen.⁷⁸ Die wörtliche Übereinstimmung ist gattungsspezifisch bedingt. Der Passus ist – wie sich aus dem Vergleich von Lk 1,31 / Mt 1,21 mit 1. Mose 16,11;⁷⁹ 17,19; Jes 7,14b u.a. ergibt – bei beiden Evangelisten dem Sprachgebrauch der Septuaginta nachgebildet.

Das Recht der Namenwahl hat sich – nach Matthäus genauso wie nach Lukas – Gott vorbehalten: Jesus (יְשׁוּעַ)⁸⁰ soll der angekündigte Sohn heißen. Das Recht der Namengebung wird dagegen bei Matthäus ausdrücklich an den in Lk 1,31 nicht genannten Josef delegiert. Durch die Namengebung wird Josef rechtlich als Vater anerkannt und mit der väterlichen Verantwortung und Aufsicht betraut. Dadurch ist Jesus in das Geschlecht Davids „eingepflanzt“⁸¹ worden.

21b Der Name Jesus bedeutet „der HERR (JHWH) rettet (schafft Heil)“⁸². Von seinem Namen ist Jesu messianischer Auftrag und sein Lebenswerk umschlossen. Im Unterschied zu Lk 1,31b wird die Bedeutung dieses geläufigen jüdischen Namens in Mt 1,21b durch die Näherbestimmung der messianischen Aufgabe unterstri-

⁷⁸ Die Namengebung ist nicht „der Skopus der traditionellen Geschichte“ (so U. LUZ, Mt. I, 148), sondern der Skopus ist der doppelte Ursprung Jesu, dem die Namengebung untergeordnet ist.

⁷⁹ 1. Mose 16,11 LXX: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαηλ. Derselbe Text mit anderem Namen steht 17,19.

⁸⁰ Die Abkürzung יְשׁוּעַ für יְהוֹשֻׁעַ (Jos 1,1 u.ö.) findet sich z.B. Neh 3,19. Sie war „seit der persischen Zeit üblich“ (A. SCHLATTER, Mt. 1).

⁸¹ Mit A. SCHLATTER, Mt. 7 ff.; P. STUHLMACHER, Geburt 66.

⁸² Vgl. die Erläuterung dieses jüdischen Namens bei Philo, Mut 121: Ἰησοῦς δὲ σωτηρία κυρίου ...

chen: Jesus „wird retten“⁸³. Dessen Ursprung in Gott liegt, der bringt, indem er geboren wird und aus der Einheit mit Gott sein Werk vollbringt, Gottes endzeitliches Heil, und zwar nicht als Möglichkeit, sondern als Wirklichkeit. Darin liegt und darin erfüllt sich seine Bestimmung. Das wird emphatisch hervorgehoben:⁸⁴ αὐτὸς γὰρ σώσει – *denn er wird retten*.

Wen wird er retten? „Sein Volk.“ Mit τὸν λαὸν⁸⁵ αὐτοῦ ist das Gottesvolk gemeint, und zwar „das dem Messias Jesus zugehörnde Gottesvolk im Sinne der Abraham für die Völker gegebenen Verheißung, die sich in dem Davids- und Abrahamssohn Jesus erfüllt hat“⁸⁶. Er wird sein Volk nicht von der Überfremdung durch die hellenistische Kultur oder, wie man es im Ju-

⁸³ σώσει Fut. Ind. σώζω *retten* (BAUER-ALAND, Wb 1592; s.a. W. FOERSTER, σώζω, ThWNT, Bd. VII, 1964, 989 ff., bes. 991; W. RADL, σώζω, EWNT, Bd. III, ²1992, 765-770, bes. 768). Die Bedeutungsbreite von σώζω zeigt sich vor allem im lukanischen Doppelwerk, aber auch in den 16 Belegen bei Mt. 1,21b ist nicht nur der erste, sondern auch der grundlegende und theologisch bedeutsamste Beleg im Mt-Evangelium.

⁸⁴ So mit Recht bereits J. A. Bengel, Gnomon 18; neuerdings W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 210; D. A. HAGNER, Mt. 19.

⁸⁵ Mt 1,21b ist der erste Beleg von λαός im Mt-Evangelium von 14. Zum Bedeutungsspektrum vgl. H. FRANKEMÖLLE, Jahwebund und Kirche Christi; 1974, 199 ff.; DERS., λαός, EWNT, Bd. II, ²1992, 837-848, bes. 839. 845.

⁸⁶ G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 38), 130. Ähnlich H. FRANKEMÖLLE, aaO., 1974, 211 ff. Anders U. LUZ, Mt. I, 149, der λαός exklusiv auf „das alttestamentliche Gottesvolk Israel“ bezieht. Dagegen mit Recht W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 210. Auch Mt 1,21b wird „die Verklammerung der Perikope mit dem bis auf Abraham zurückgeführten Stammbaum deutlich; nicht zufällig ist in diesem der naheliegende Begriff ‚Israel‘ vermieden“ (BORNKAMM ebd.). „Sein Volk“ sind die, die ihn „Immanuel“ (Mt 1,23) nennen, also seine „Gemeinde“ (16,18).

dentum erwartet hat, von der politischen Fremdherrschaft der Römer retten, indem er die Sünder richtet⁸⁷ oder sie gar vernichtet.⁸⁸ Vielmehr wird er sein Volk retten „von ihren Sünden“.⁸⁹

Wie Jesus von Anfang an geistzeugt ist, so besteht sein Auftrag von Geburt an in der Rettung seines Volkes von den Sünden. In der Sünde liegt die eigentliche Gefangenschaft des Volkes beschlossen. Aus ihr kommt alles Unheil. Alle sind der Macht der Sünde unterworfen – nicht gegen ihren Willen, sondern in und mit ihrem Willen. Zwar haben die Synoptiker keine Lehre von der Sünde, die theologisch so durchreflektiert wäre wie die des Paulus. Aber sie gehen von dem Bußruf Johannes des Täufers aus (Mt 3,1-12 Par.), nach welchem alle der Abkehr von Gott verfallen sind. Das schließt ein: „Jesus setzt das Todesurteil unausweichlich fest, das in des Johannes Taufe ausgesprochen war.“⁹⁰ Was in 21b herausgestellt wird, gehört daher zum „letzte(n) Inhalt der Verkündigung des ganzen Neuen Testaments“.⁹¹

⁸⁷ So äthHen 62, 2; 69, 27 ff.

⁸⁸ Vgl. PsSal 17, 22 ff., bes. 32.

⁸⁹ Mt 1,21b findet sich die Erstverwendung von ἁμαρτία *Sünde* (BAUER-ALAND, Wb 84 f.; P. FIEDLER, ἁμαρτία, EWNT, Bd. I, ²1992, 157-165, bes. 159) im Mt-Evangelium. Weitere Stellen: 3,6; 9,2.5.6; 12,31; 26,28. Zur Formulierung von Mt 1,21b vgl. Ps 130,8 (= 129,8 LXX): αὐτός ist in beiden Stellen vorangestellt, doch statt σώσει steht im Psalm λυτρώσεται und statt ἁμαρτιῶν steht ἀνομιῶν (für ἁμαρτία).

⁹⁰ J. SCHNIEWIND, Was verstand Jesus unter Umkehr?, in: DERS., Die Freude der Buße, hg. v. E. KÄHLER, ²1960, 19-33, 26.

⁹¹ J. SCHNIEWIND, Mt. 14 (z.St.). Im Unterschied zu neueren Kommentaren, etwa zu U. LUZ, Mt. I, 148 f., dessen Auslegung von Mt 1,21 blass bleibt, hat Schniewind das mit Recht hervorgehoben.

Die in 21b gebrauchten Stichworte „retten“, „Volk“ und „Sünde“ weisen auf vormalthäisches Überlieferungsgut zurück. Denn sie finden sich auch in der lukanischen Geburtsgeschichte an entscheidenden Stellen. Statt σώζω steht bei Lukas σωτήρ (Lk 1,47; 2,11) und σωτηρία (1,69.71.77). Auch λαός kommt in beiden Geburtsgeschichten mehrere Male vor: Lk 1,10.17.21.68.77; 2,10; Mt 1,21; 2,4.6. Schließlich findet sich ἀμαρτία bei beiden an wichtigen Stellen, nämlich Lk 1,77 und Mt 1,21. Aus diesem Befund wird deutlich, dass die Hervorkehrung der soteriologischen Relevanz der Geburt Jesu Christi schon Bestandteil des alten Überlieferungsgutes ist.

22-23 Diese beiden Verse gehören nicht mehr zum Offenbarungswort des Engels. Sie bestehen in der den Erfüllungsgedanken zum Ausdruck bringenden formelhaften Einführung eines Schriftwortes (22) und diesem selbst mitsamt einer Erläuterung (23). Dadurch stellt der Evangelist die Geburt des Messias in den Horizont der Heilsgeschichte, die wiederum mit dem Messias zur Erfüllung kommt.

22 Mit τοῦτο knüpft der Evangelist an das Vorangehende an: „Dies alles (ὅλον) aber ist geschehen⁹²...“ Es folgt eine Einleitungsformel, die hier erstmals vorkommt und im Evangelium häufig wiederkehrt.⁹³ Mat-

⁹² Zu γέγονεν (Perf. γίνομαι) vgl. BDR, Gr § 343, 4.

⁹³ Mt 1,22; 2,15.17.23; 3,15; 4,14; 5,17; 8,17; 12,17; 13,35.48; 21,4; 23,32; 26,54.56; 27,9.35. Vgl. G. STRECKER, aaO. (s. Anm. 9), 49 ff.; W. ROTHFUCHS, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums, 1969, 27 ff.; G. M. SOARES PRABHU, The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew, 1976; H. HÜBNER, πληρώω, EWNT, Bd. III, ²1992, 256-262, bes. 258 f.

thäus dürfte diese Formel selbst geprägt haben.⁹⁴ Mit ihr führt er ein Schriftzitat ein, das gemäß dem Interpretationsmodell Verheißung – Erfüllung die in Jesus Christus geschehene Erfüllung belegt und dementsprechend als „Erfüllungszitat“ bezeichnet werden kann.⁹⁵ Sie lautet:⁹⁶ ἴνα⁹⁷ πληρωθῆ⁹⁸ τὸ ῥηθὲν⁹⁹ ὑπὸ κυρίου¹⁰⁰ διὰ¹⁰¹ τοῦ προφήτου λέγοντος.

⁹⁴ Mit G. M. SOARES PRABHU, aaO., 59 ff.; u.a.

⁹⁵ Mit W. ROTHFUCHS, aaO., passim; s.a. G. M. SOARES PRABHU, aaO., 46. Die Bezeichnung „Reflexionszitat“ ist missverständlich.

⁹⁶ Mt 1,22 und 2,15 stimmen wörtlich überein.

⁹⁷ Außer hier und 2,15 steht ἴνα in der Einführungsformel 4,14; 12,17; 21,4; 26,56; 27,35.

⁹⁸ Aor. Konj. Pass. πληρώω *sich erfüllen* (BAUER-ALAND, Wb 1350). Das Verb steht in allen Erfüllungsformeln. In dieser Verbform außer hier und 2,15 noch 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,35.

⁹⁹ Zu τὸ ῥηθὲν vgl. A. SCHLATTER, Mt. 21. Außer hier und 2,15 in 2,17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9.35.

¹⁰⁰ Nur hier und 2,15 gehört ὑπὸ κυρίου zur Einführungsformel.

¹⁰¹ Auf διὰ kann ein Prophetenname – zumeist Jesaja (s. 4,14 u.a.) – folgen. Der Name steht vor προφήτου λέγοντος. Hier fehlt der Name; vgl. dazu W. ROTHFUCHS, aaO. (s. Anm. 93), 40 f.; W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 212.

23 Das Zitat ist Jes 7,14 LXX entnommen. Es lautet bei Matthäus: ἰδοῦ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, / καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Während Lk 1,31a allenfalls auf einige Worte aus Jes 7,14 LXX Bezug genommen worden ist, hat Matthäus hier die erste Zeile des Jesaja-Zitats wörtlich aus der Septuaginta übernommen, aber in der zweiten Zeile καλέσεις (Jes 7,14 LXX) durch καλέσουσιν ersetzt, obwohl ihm καλέσεις, wie Mt 1,21b (= Lk 1,31b) belegt, sehr wohl vertraut war. Die Änderung weist auf den Gebrauch des Schriftzitats als Bekenntnis der christlichen Gemeinde hin: Jesus ist der Immanuel. So wird „man“ ihn nennen (καλέσουσιν). Im Blick auf Mt 1,23 wird in der Forschung kontrovers diskutiert, ob Matthäus bei den Schriftziten auf eine Testimoniensammlung zurückgegriffen¹⁰² oder ob er sie aufgrund mündlicher Gemeindefradition selbst aus dem Hebräischen übersetzt habe.¹⁰³ Oder war Jes 7,14 bereits Bestandteil der alten judenchristlichen Überlieferung über die Geburt Jesu? Nach einer passenden Bezeichnung für Maria musste man jedenfalls nicht suchen, sie fand sich in dem Prophetenwort: ἡ παρθένη; ἡ παρθένος (LXX); *die junge Frau*.¹⁰⁴ Nach der lexikalischen Bedeutung kann unter ἡ παρθένη auch die verheiratete junge Frau verstanden werden; nach dem Kontext von Mt 1,18-25 ist mit παρθένος aber eindeutig die Jungfrau gemeint. Mt 1,18.20.23 ist wie Lk 1,31.35 intendiert und durch das Zitat im Rahmen der Geburtsgeschichte

¹⁰² So G. STRECKER, aaO. (s. Anm. 9), 83; u.a.

¹⁰³ So W. ROTHFUCHS, aaO. (s. Anm. 93), 89; G. M. SOARES PRABHU, aaO. (s. Anm. 93), 104; u.a.

¹⁰⁴ Vgl. W. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, HALAT I, ³1995, 790 f.; H. WILDBERGER, Jesaja I, ²1980, 289 f.; J. A. FITZMYER, παρθένος, EWNT, Bd. III, ²1992, 93-95.

zum Ausdruck gebracht: Maria hat „im Zustande völliger Unberührtheit“ den Sohn empfangen, der den Namen Jesus trägt, „ausschließlich durch ein schöpferisches Tun Gottes“¹⁰⁵. Ungeachtet des Kontextes, in dem die Stelle bei dem Propheten Jesaja steht,¹⁰⁶ hat Matthäus in dem Ereignis der wunderbaren Geburt Jesu die messianisch-eschatologische Erfüllung der Jes 7,14 gegebenen Verheißung gesehen.¹⁰⁷ Er hat das Prophetenwort als „Erfüllungszitat“ in die Geburtsperikope eingeflochten.¹⁰⁸

Der Akzent liegt nicht auf der Jungfrauengeburt, so gewiss sie von Lukas und Matthäus auf der Grundlage alter Überlieferung bezeugt wird, sondern der Akzent liegt auf dem, der geboren wurde; denn dieser ist der „Immanuel“. Ἐμμανουήλ, hebräisch עִמָּנוּאֵל (Jes 7,14; 8,8.10), hat Matthäus ins Griechische übersetzt:¹⁰⁹ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός¹¹⁰ - *mit uns ist Gott*. „Immanuel“ ist kein Titel,¹¹¹ sondern eine Charakterisierung Jesu, die sich aus der Einheit seiner Person mit seinem Werk ergibt. Jesus ist der Gott-mit-uns nicht als Idee oder als Wunsch, sondern als die eine aus Gottes heiligem Geist

¹⁰⁵ G. DELLING, ThWNT V, 833, 24. 26.

¹⁰⁶ Das Wort des Propheten ist an den König Ahas gerichtet; wahrscheinlich vor 732 v.Chr. (vgl. H. W. WOLFF, Immanuel, 1959, 11 ff.; H. WILDBERGER, Jes. I, 273 ff.; H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 2, 1986, 306 ff.).

¹⁰⁷ Vgl. G. STRECKER, aaO. (s. Anm. 9), 56 f.

¹⁰⁸ Zur Plazierung vgl. R. E. BROWN, Birth 144 f.

¹⁰⁹ ὁ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον (*das heißt übersetzt*) ist eine formelhafte Wendung.

¹¹⁰ In der LXX wie im NT wird diese Zusage Gottes stets durch μετά mit Genitiv wiedergegeben (vgl. W. GRUNDMANN, σύν-μετά, ThWNT, Bd. VII, 1964, 766-798, bes. 774).

¹¹¹ Gegen W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 213.

gezeugte und von der Jungfrau Maria geborene Person in der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit seiner Geschichte. In dem Menschgewordenen ist die große Zusage Gottes, er wolle mit uns sein, erfüllt.

Jesus ist die Erfüllung der Zusage, dass Gott mit uns ist, im umfassenden Sinn der Verheißung des ersten Gebotes und nicht nur der Verheißung von Jes 7,14, die an König Ahas gerichtet war. Die Rettung seines Volkes von den Sünden (Mt 1,21) hat die stellvertretende Lebenshingabe Jesu „zur Erlösung“¹¹² für die Vielen“ (20,28) am Kreuz eingeschlossen. Darin liegt der Erweis, dass Gott sein Mit-uns-Sein in Jesus bis zur letzten Konsequenz durchgehalten und den dafür notwendigen Einsatz selbst aufgebracht hat.

Der Anfang und das Ende des Evangeliums nach Matthäus stehen in Korrespondenz zueinander. Mit der Menschwerdung ist Gott in Jesus selbst als der Gott-mit-uns auf den Plan getreten (1,23). Als der Erhöhte gibt derselbe Jesus Christus, nun aber nicht mehr gebunden an Raum und Zeit, die Zusage (28,20): „Siehe, ich bin bei euch“¹¹³ alle Tage bis an das Ende der Welt.“

24 Matthäus beschließt die Geburtsperikope mit dem Ausführungsbericht:¹¹⁴ Josef trug keine Bedenken

¹¹² Mt 20,28 (Mk 10,45): λύτρον wörtlich *Lösegeld* (BAUER-ALAND, Wb 979).

¹¹³ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23) und ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι (28,20) bilden eine „Inklusion“ (U. LUZ, Mt. I, 150; s.a. W. D. DAVIES/D. C. ALLISON, Mt. I, 213; H. FRANKEMÖLLE, aaO. (s. Anm. 85), 7 ff.; G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 38), 131).

¹¹⁴ Dabei verwendet er eine alttestamentliche Ausführungsformel; vgl. R. PESCH, Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium, BZ NF 10 (1966), 220-245; 11 (1967), 79-95.

mehr, als er vom Schlaf erwachte.¹¹⁵ Vielmehr „tat¹¹⁶ er, wie ihm der Engel des Herrn¹¹⁷ befohlen¹¹⁸ hatte“. Die unverzügliche Befolgung des von dem Engel kundgetanen Willen Gottes durch Josef bestand in der Heimholung¹¹⁹ der Maria als seiner Frau.

25 Das Thema Geburt ist in der matthäischen Geburtsgeschichte auf die Feststellung des Vollzugs der Geburt beschränkt: ἔτεκεν υἱόν.¹²⁰ Matthäus unterstreicht auch in den beiden Schlussversen die positive Rolle Josefs bei der Geburt Jesu: Josef hat in demütigem Gehorsam¹²¹ wahren Großmut bewiesen. Mit der Namengebung¹²² durch Josef wird Jesus¹²³ adoptiert und rechtlich in die Davidssippe aufgenommen.

3.

¹¹⁵ ἐγείρω ist ein Vorzugswort des Matthäus. ἐγερθεὶς ... τοῦ ὕπνου *als er vom Schlaf erwachte* ...

¹¹⁶ ἐποίησεν (Aor. ποιέω) ist Bestandteil der Ausführungsformel (vgl. Mt 21,6).

¹¹⁷ ἄγγελος κυρίου wie 1,20 (s.o. Anm. 63).

¹¹⁸ προσέταξεν gehört zur Ausführungsformel; 21,6 steht συνέταξεν.

¹¹⁹ 1,24 παραλαμβάνω wie 1,20 (s.o. Anm. 71). Vgl. 1. Mose 28,6 LXX: λαβεῖν ... γυναῖκα.

¹²⁰ 1,25 ἔτεκεν (Aor. τίκτω) ist bezogen auf 1,21 τέξεται (Fut.). Die Lesart τὸν πρωτότοκον ist eine sekundäre Nachbildung von Lk 2,7.

¹²¹ Dazu gehört der Verzicht auf ehelichen Verkehr bis zur Geburt: καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν. γινώσκω (γῆ?) steht euphemistisch für Geschlechtsverkehr.

¹²² 1,25 ἐκάλεσεν (Aor.) ist bezogen auf 1,21 καλέσεις (s.o. Anm. 78-81).

¹²³ Der Name Jesus ist „wirkungsvoll an das Ende der Perikope (gesetzt)“ (G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 38), 131).

Matthäus erzählt die Geschichte Jesu Christi und beginnt im ersten Kapitel mit der Darstellung seiner Herkunft. Jesus gehört in die Geschichte des Gottesvolkes Israel hinein, die mit der Verheißung Gottes an Abraham ihren Anfang genommen hat. Aber auch das Gottesvolk hat Jesus „nicht hervorgebracht“, sondern es hat ihn „empfangen“¹²⁴, nämlich mit der Geburt durch Maria und mit der Aufnahme in die Sippe Davids durch den Davididen Josef. Jesus ist aus Gottes heiligem Geist gezeugt, jedoch nicht als überirdisches Geistwesen, das nur zum Schein in einem Menschen Wohnung nimmt, sondern als ein von der Jungfrau Maria geborener wirklicher Mensch. Der Skopus von Mt 1 ist der einzigartige, weil doppelte Ursprung Jesu Christi.

Mt 1,(1)2-17 und 1,18-25 sind thematisch sowie durch Namen- und Stichwortverknüpfung miteinander verbunden. Gegen die verbreitete Ansicht, der Stammbaum laufe auf die natürliche Vaterschaft Josefs hin und sei später durch die Notwendigkeit der Harmonisierung mit dem Theologumenon der Jungfrauengeburt künstlich umgebogen worden,¹²⁵ spricht eindeutig die äußere Textbezeugung. In dieser Ansicht kommt vielmehr ein sich aufklärerisch gebendes Vorurteil der Forschung zum Ausdruck, nach dem nicht sein kann, was nicht sein darf. In Wahrheit ist der Bruch in 1,16 nicht künstlich herbeigeführt, sondern mit der Sache, dem doppelten Ursprung Jesu, gegeben. Der Vers ist denn auch gemäß diesem Sachverhalt verschriftet worden. Der Stammbaum 1,2-17 ist wie der Erzählstoff von 1,18-25 vortatthäisch. Die Perikope 1,18-25 beginnt mit dem von Matthäus gestalteten Titelsatz 18a. Auf ihn folgt

¹²⁴ O. HOFIUS, *Messias* 132 (Th. 5.4.7.3).

¹²⁵ Nachweise s.o. Anm. 25 f.

18b-19 die Situationsbeschreibung, die sich Matthäus nicht ausgedacht, aber sprachlich gestaltet und akzentuiert hat. Im Zentrum der Perikope steht die Botschaft des Engels 20-21, durch die Josef der Ursprung, Name und Auftrag des von seiner Verlobten zu erwartenden Kindes enthüllt wird. Der sachliche Gehalt der Enthüllung ist vormatthäisch, stimmt mit Lukas überein und ist wie bei diesem durch die Angelophanie göttlich autorisiert. Auch ein Bezug auf das Schriftwort Jes 7,14 in den Versen 22-23 kann bereits auf die Überlieferung zurückgehen. Doch erst Matthäus hat das Prophetenwort bewusst als Erfüllungszitat hervorgehoben. Die Informationen im Ausführungsbericht 24-25 sind ebenfalls vormatthäisch, aber von dem Evangelisten sprachlich geformt. Die Perikope ist „prosaisch und nüchtern“¹²⁶, aber gleichwohl kunstvoll gestaltet: Der Name „Jesus“ steht an ihrem Beginn wie an ihrem Ende und bildet eine Inklusion.¹²⁷

Der Darstellung des Matthäus liegt ein Erzählstoff zugrunde, der mit dem des Lukas Parallelen aufweist. Dafür sprechen terminologische Berührungen, die Anlehnung an dieselbe literarische Gattung und sachliche Übereinstimmungen. Zunächst die häufigsten terminologischen Berührungen:

γένεσις (Mt 1,1.18; Lk 1,14); μνηστεύομαι (Mt 1,18; Lk 1,27; 2,5); γαστήρ (Mt 1,18.23 [Jes 7,14 LXX]; Lk 1,31); πνεῦμα ἅγιον (Mt 1,18.20; Lk 1,35 u.ö.); ἰδοῦ (Mt 1,20.23 [Jes 7,14 LXX] u.ö.; Lk 1,31; 2,10 u.ö.); ἄγγελος (κυρίου) (Mt 1,20.24 u.ö.; Lk 1,11.35; 2,10 u.ö.); φοβέομαι (Mt 1,20; Lk 1,13.30; 2,10 u.ö.); γυνή (Mt 1,20.24; Lk 2,5 u.ö.); γεννάω (Mt 1,20 u.ö.; Lk 1,35

¹²⁶ U. LUZ, Mt. I, 141.

¹²⁷ Vgl. D. A. HAGNER, Mt. 15.

u.ö.); τίκτω (Mt 1,21.23 [Jes 7,14 LXX]. 25; Lk 1,31; 2,7 u.ö.); υἱός (Mt 1,20.21.23 [Jes 7,4 LXX]. 25; Lk 1,31; 2,7 u.ö.); καλέω (Mt 1,21.23 [Jes 7,4 LXX]. 25; Lk 1,13.32.35 u.ö.); ὄνομα (Mt 1,21.23 [Jes 7,14 LXX]. 25; Lk 1,31 u.ö.); λαός (Mt 1,21 u.ö.; Lk 1,77; 2,10 u.ö.); ἁμαρτία (Mt 1,21; Lk 1,77); παρθένος (Mt 1,23 [Jes 7,14 LXX]; Lk 1,27); γινώσκω (Mt 1,25; Lk 1,34 u.ö.).

Die terminologischen Parallelen beruhen auf einem Erzählstoff, der nicht nur mündlich tradiert worden ist, sondern in den Grundzügen schriftlich vorgelegen haben muss. Dafür spricht auch die Anwendung derselben literarischen Gattung von der Verheißung der Geburt eines Sohnes, die zu wörtlicher Übereinstimmung in Mt 1,21a und Lk 1,31b geführt hat: καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. Inhaltlich weist der Erzählstoff außerdem unveränderliche Fixpunkte auf, die auf schriftlichen Vorlagen beruhen müssen und die sich nach und nach durch liturgischen Gebrauch dem kollektiven christlichen Gedächtnis unauslöschlich eingepägt haben dürften. Dazu gehört vor allem die Geistgezeugtheit und Jungfrauengeburt Jesu als unableitbares Handeln Gottes, das etwas schlechthin Neues setzt. An zweiter Stelle ist zu nennen die exklusive und verbindliche Deutung dieses Geschehens durch ein von dem Engel des Herrn vermitteltes Offenbarungswort. Hervorzuheben ist außerdem die Retterfunktion des Neugeborenen, die schon in dem von Gott festgelegten Namen „Jesus“ zum Ausdruck kommt, aber jeweils noch besonders unterstrichen wird (Mt 1,21b; Lk 2,11 u.ö.). Schließlich ist die Davidssohnschaft zu nennen und die Einbindung des Neugeborenen in die alttestamentliche Verheißungsgeschichte, zu der er unabdingbar gehört, aber nicht als ein

Teil, sondern als deren Erfüllung und Ziel, das Gott selbst gesetzt hat.

Matthäus schöpft aus dem Erinnerungsgut des palästinischen Judenchristentums, das letztlich auf die Familie Jesu und Maria selbst zurückverweist, wie es vor ihm Lukas getan hat. Er kennt wohl auch die Darstellung des Lukas, aber er ist literarisch nicht von ihr abhängig. Bei sachlicher Übereinstimmung über den doppelten Ursprung Jesu mit Lukas hat Matthäus Jesu Ursprung und Geburt im Unterschied zu jenem aus der Perspektive des Josef dargestellt. Doch wenn er Josef als jüdischen Gerechten schildert, dann geht es auch bei ihm zuerst und zuletzt um den, dessen doppelter Ursprung den Konflikt, den seine Verlobte und er auszutragen haben, erst hervorgerufen hat. Der doppelte Ursprung Jesu ist freilich bereits bekannt, wie auch Maria und Josef von Matthäus als bekannt vorausgesetzt werden. In der Darstellung des Matthäus ist daher der Akzent von dem Geburtsgeschehen selbst, das auch bei ihm bestimmend im Hintergrund steht, verschoben worden. Er liegt darauf darzustellen, wie Josef es geschafft hat, den aus Gottes Geist gezeugten Jesus in die Davidssippe zu integrieren. Mt 1,18-25 ist eine Erzählung,¹²⁸ die dem aus Gottes heiligem Geist gezeugten Jesus den Platz in der Sippe Davids zuweist, der ihm gebührt. Das gewährleistet der Davidide Josef, ein einfacher, aber gesetzestreuer Mann, indem er die schwan-

¹²⁸ Die Formbestimmung von Mt 1,18-25 als „Legende“ durch R. BULTMANN, Tradition 316 ist unsachgerecht. Dagegen mit Recht U. LUZ, Mt. I, 142; G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 38), 128-131. Mt 1,18-25 ist auch kein „Midrasch“ (mit LUZ 142, Anm. 7), sondern eine Verkündigungserzählung mit stark lehrhafter Tendenz.

gere Maria zur Frau nimmt und das zu erwartende geistgezeugte Kind adoptiert.

Am Ende der synoptischen Entwicklung repräsentiert Matthäus eine etwas spätere Stufe der Darstellung über Jesu Ursprung und Geburt als Lukas.¹²⁹ Mehr noch als Lukas war Matthäus gefordert, jüdischen Verleumdungen, die im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts über die Familie Jesu im Umlauf waren,¹³⁰ in der Öffentlichkeit entgegenzutreten. Vor diesem Hintergrund ist Mt 1,18-25 entstanden. Der Sitz im Leben dieser Perikope ist die Lehre und Unterweisung unter Einschluss der Apologetik.

Der traditions- und religionsgeschichtliche Hintergrund von Mt 1 ist alttestamentlich-jüdisch. Adolf Schlatter ist sachlich im Recht, wenn er zu Mt 1,18-25 feststellt, „dass die griechische Literatur auf Mat. keinen Einfluss gehabt hat“¹³¹. Wenn neuere Exegeten „die Jungfrauengeburt ... historisch angesichts des reichen hellenistischen Parallelenmaterials und angesichts ihrer schwachen neutestamentlichen Bezeugung für recht unwahrscheinlich (halten)“¹³²; dann bedienen sie sich dabei vorgeschobener Argumente, mit denen sie den in Mt 1,18-25 unzweideutig bezeugten theologischen Sachgehalt auf Distanz zu halten suchen. Zunächst ein Blick auf die neutestamentliche Bezeugung: Ursprung und Geburt Jesu – kann man die Jungfrauengeburt doch

¹²⁹ Mit H. v. CAMPENHAUSEN; zitiert o. Anm. 5.

¹³⁰ Vgl. Bill I, 35 ff.; P. SCHÄFER, Jesus im Talmud, 2007, 29-49, bes. 31 f.; M. HENGEL/A. M. SCHWEMER, aaO. (s. Anm. 11), 282. 284 f.

¹³¹ A. SCHLATTER, Mt. 8.

¹³² U. LUZ, Mt. I, 155. Luz wird stellvertretend für andere Exegeten zitiert. Er repräsentiert die Mehrheitsmeinung der protestantischen Exegese.

nicht isoliert betrachten – umfassen vier umfangreiche Kapitel in den synoptischen Evangelien,¹³³ die Auferstehung Jesu dagegen nur insgesamt drei Kapitel; Taufe, Abendmahl oder andere Schwerpunktthemen noch sehr viel weniger. Selbst wenn man nur einen quantitativen Maßstab anlegt – was freilich banausisch wäre –, ist das Urteil von der schwachen Bezeugung unzutreffend. Bewertet man das Gewicht einer Bibelstelle nach qualitativen Kriterien, kommt Stellen wie Mt 1,18.20 und Lk 1,35 eine grundlegende Bedeutung für die Christologie und Pneumatologie zu. Außerdem: Mt 1,21 ist der wohl wichtigste soteriologische Beleg des ganzen Matthäusevangeliums;¹³⁴ bedeutender noch als Lk 2,11 für das Lukasevangelium. Was Matthäus und Lukas in den folgenden Kapiteln erzählen, hat die Geistzeugtheit – deren Komplement die Jungfrauengeburt ist – des Retters Jesus zur Voraussetzung. Die soteriologische Relevanz des Ursprungs und der Geburt Jesu ist nicht von den Evangelisten erdacht worden, sondern sie ist Bestandteil der alten judenchristlichen Überlieferung und ihren Darstellungen vorgegeben. Sie findet sich auch bereits im Christushymnus Phil 2,6-11. Für vorpaulinische Zeugnisse und für Paulus selbst, für den nachpaulinischen Kolosserhymnus, für Joh 1 und Hebr 1 gilt: Jesu Ursprung liegt in Gott selbst, darin gründet seine Vollmacht, darauf beruht sein rettendes Handeln, und zugleich ist er für alle Zeugen des Neuen Testaments

¹³³ Lk 1 ist das umfangreichste Kapitel des Neuen Testaments; umfangreicher noch als Mk 14, Lk 22, Mt 26 oder 1. Kor 15.

¹³⁴ Mit Recht hat P. Melanchthon über Mt 1,21b geurteilt: „... paucis item verbis proponens totius evangelii summam“ (Annotationes in Evangelium Matthaeci, 1523, in: Melanchthons Werke in Auswahl, Bd. IV, 1963, 141, 9 f.).

wahrer, wirklicher Mensch gewesen. Im ganzen Neuen Testament gibt es keinen einzigen Beleg, der den doppelten Ursprung Jesu bestritte. In diesem Zusammenhang steht das Zeugnis von der Jungfrauengeburt, aus diesem Zusammenhang muss sie auch interpretiert werden.

Dass die christologische Spitzenaussage, Jesus sei aus Gottes heiligem Geist gezeugt (Mt 1,18.20), und die soteriologische Spitzenaussage, er werde sein Volk von seinen Sünden retten (1,21), sachlich zusammengehören und sich gegenseitig interpretieren, das ist etwa in dem Kommentar von Ulrich Luz theologisch unausgewertet geblieben. Aber nicht nur das, auch die Einzelexegese ist unergiebig. Der Exeget führt nichts darüber aus, was es mit dem doppelten Ursprung Jesu, seinem Gezeugtsein durch Gottes Geist einerseits und seinem Geborenwerden von Maria andererseits, auf sich hat. Was die Sünde und die Rettung von den Sünden betrifft, so profiliert er weder den Begriff der Sünde noch den der Rettung des Volkes von seinen Sünden. Bei der Erklärung von Mt 1,21 kommt Luz über bibelkundliche Allgemeinheiten nicht hinaus und beschränkt sich darauf festzustellen: „Matthäus hat besonderes Interesse an der Sündenvergebung, die durch Jesus geschieht und in der Gemeinde weiter wirksam ist.“¹³⁵ Aber die Frage ist doch: Warum geschieht sie durch Jesus und weswegen ist sie wirksam? Darüber verlautet nichts. Hat der Kontext, in dem Mt 1,21 mit 1,20 und 1,18 steht, dazu nichts zu sagen?

Aus dem Kontext geht klar hervor: Der aus Gottes Geist gezeugte und von der Jungfrau geborene Jesus, also der Messias aus doppeltem Ursprung und nicht ein

¹³⁵ U. LUZ, Mt. I, 148 f.

erdachter Messias, ist der „Immanuel“ (Mt 1,23). Die Bezeichnung Immanuel umfasst die Person und das Werk Jesu Christi. Sie steht für die Zusammengehörigkeit und Einheit von christologischem und soteriologischem Zeugnis in der matthäischen Geburtsperikope. Mehr noch: sie „umspannt ... das ganze Evangelium“¹³⁶, ja, sie umgreift den neuen Bund. Weil in Jesus Gott selbst auf den Plan getreten und in ihm Gott mit uns ist: darum kann Jesus – und er allein – in die heilige Vollmacht Gottes eingreifen und auf Erden Sünden vergeben (Mt 9,6 Par.).¹³⁷ Jesu von den Sünden rettendes Handeln (1,21b) beruht also auf seiner seinsmäßigen Verbindung mit Gott, auf seinem Gezeugtsein aus Gottes heiligem Geist (1,18.20). Jesus handelt von Anfang an bis zu seinem Tod am Kreuz aus der Einheit seines Willens mit dem Willen Gottes, weil er aufgrund seiner bereits bei seiner Empfängnis gegebenen seinsmäßigen Verbindung mit Gott im Unterschied zu allen anderen Menschen der Macht der Sünde nicht erlegen ist. Gezeugt aus Gottes heiligem Geist kann der von der Jungfrau geborene Mensch Jesus der Verderbensmacht Sünde, die in Ewigkeit von Gott trennt, und dem Satan, der ihn versucht (4,1-11 Par.), widerstehen. Frei von der Sünde kann Jesus die Sünde der „Vielen“ in stellvertretender Sühne auf sich nehmen (20,28 Par.), um sein Volk von den Sünden zu retten (1,21). Die Selbsthingabe Jesu, des Messias aus göttlichem *und* menschlichem Ursprung, für die Sünden des Volkes ist mithin der Grund, warum die Sündenvergebung „in der Gemeinde

¹³⁶ G. BORNKAMM, aaO. (s. Anm. 38), 131.

¹³⁷ U. LUZ stützt das o. Anm. 135 angeführte Zitat auf Mt 9,8 (Mt. I, 149, Anm. 54), aber gemeint ist doch wohl Mt 9,6.

weiter wirksam ist“¹³⁸. Sie wird empfangen im Abendmahl, weil Jesus sein Blut des Bundes für viele zur Vergebung der Sünden vergossen hat (26,28).¹³⁹

Festzuhalten ist: Ulrich Luz ist der Zusammengehörigkeit von christologischem und soteriologischem Zeugnis in Mt 1,18-25, die durch den Namen „Immanuel“ zum Ausdruck gebracht wird, theologisch in keiner Weise gerecht geworden. Wie steht es aber mit dem „reichen hellenistischen Parallelenmaterial“, auf das er sich beruft?¹⁴⁰ Alle, die gehofft hatten, endlich etwas Näheres über das Verhältnis von Zeus und Alkmene zu erfahren, dem Herakles entstammen soll, oder über irgendeine andere Verbindung von Göttern mit irdischen Frauen, aus denen die Heroen der Welt- und Geistesgeschichte wie etwa Platon hervorgegangen sein sollen: auf sie alle wartet eine herbe Enttäuschung. Denn der Exeget beruft sich zwar auf das „Parallelenmaterial“, aber er stellt es nicht vor. Von Textvergleichen und Analysen findet sich in dem Kommentar zu Mt 1,18-25 nichts. Das ist einerseits erschreckend, nämlich im Blick auf den Interpreten, der sich auf eine bloße Behauptung stützt, und andererseits kein Wunder; denn wirkliche Parallelen für Mt 1,18.20 gibt es überhaupt nicht. Eine Verbindung von Göttern mit Frauen, wie sie hellenistische und ägyptische Mythen und Sagen unter Einbeziehung sexueller Konnotationen kennen, ist auf dem Bo-

¹³⁸ Schlusswendung des o. Anm. 135 angeführten Zitates von U. LUZ.

¹³⁹ Auch Mt 26,28 wird von U. LUZ, Mt. I, 149, Anm. 54 genannt. Diese Stelle bleibt bei der Erklärung von Mt 1,21 aber ebenso unausgewertet wie Mt 9,6. Anders dagegen bei P. STUHL-MACHER, Geburt 68, der den sachlichen Zusammenhang von Mt 1,21 mit 20,28 und 26,28 klar herausgestellt hat.

¹⁴⁰ Nachweis s.o. Anm. 132.

den des Glaubens Israels an den Einen Gott schlechterdings unvorstellbar. Die Übertragung einer solchen Vorstellung auf den Gott Israels wäre im ersten Jahrhundert nach der Zeitenwende eine ungeheure Blasphemie gewesen. Durch sie hätte sich die christliche Gemeinde in beispielloser Weise selbst kompromittiert und ins Abseits manövriert.

Doch mit der Wendung ἐκ πνεύματος ἁγίου (Mt 1,18.20) wird keineswegs gesagt, Gott sei an die Stelle des zeugenden menschlichen Vaters oder in Konkurrenz zu ihm getreten wie in den Mythen. Vielmehr wird mit ἐκ πνεύματος ἁγίου herausgestellt: Gott selbst hat mit der Schöpferkraft seines heiligen Geistes die Empfängnis Jesu in Maria bewirkt. Er ist in dem ohne männliche Mitwirkung durch einen unvermittelten Schöpfungsakt hervorgebrachten und von der Jungfrau Maria geborenen Jesus die analogielose Verbindung von Gott und Mensch eingegangen und in ihm selbst auf den Plan getreten. Gottes heiliger Geist, ohne den nicht wäre, was ist, hat in seiner Allmacht inmitten der geschöpflichen Welt etwas schlechthin Neues gesetzt, das nicht von ihr selbst hätte hervorgebracht werden können. Außer der Einmaligkeit der unableitbaren Setzung durch Gottes heiligen Geist wird mit ἐκ πνεύματος ἁγίου zugleich das bleibende Woher und Wohin des Seins und Wesens, Wirkens und Handelns Jesu zum Ausdruck gebracht: Jesus hat seinen Ursprung in Gott selbst; er existiert im Unterschied zu allen Menschen unmittelbar aus Gott selbst, weil Gott exklusiv in ihm Mensch geworden ist. In Jesus ist Gott als der Schöpfer mit seinem Geist gegenwärtig, jedoch verborgen unter der Menschheit. Jesus ist eins mit Gott, aber aufgrund der Menschwerdung als Sohn zugleich von ihm als dem Vater zu unterscheiden.

Ein weiteres Indiz für die Analogielosigkeit des Ursprungs Jesu ist, dass er mit der Menschwerdung nicht zum Übermenschen oder zum Halbgott, sondern zum wirklichen, wahren Menschen wird. Jesus führt kein goldenes Zeitalter herauf, weder in religiöser noch in kultureller noch in politischer Hinsicht. Er ist kein Heros, der schafft, was Normalgeborene nicht vermögen. Das alles liegt von vornherein nicht in seinem Blickfeld. Für Jesus zählt allein, ob und wie der Mensch vor Gott im Gericht bestehen kann. Das aber kann kein Mensch, weil er ein Sünder ist. Deshalb kommt Jesus, um sein Volk von Sünden zu retten. Was das einschließt, haben die Leser der Geburtsgeschichte gewusst, bevor sie in die Lektüre der Passionsgeschichte eintraten. Alles in allem: Eine Jesus vergleichbare Figur gibt es in der Welt-, Geistes- und Religionsgeschichte nicht. Das gründet bereits in der Analogielosigkeit seines Ursprungs und seiner Geburt.

Wie hat man sich die Entstehung des Zeugnisses von der Geistzeugtheit Jesu, das das Zeugnis von der Jungfrauengeburt einschließt, auf der Grundlage von Mt 1,18.20 und Lk 1,35 vorzustellen? Drei Faktoren dürften bei der Entstehung des Zeugnisses von der Geistzeugtheit und Jungfrauengeburt bestimmend gewesen sein. Erstens Gottes schöpferisches Handeln, durch das etwas Unvergleichliches und Einzigartiges gesetzt worden ist. Zweitens die Erschließung dieses Handelns Gottes durch Gott selbst, nämlich das Offenbarungswort seines Engels, waren doch auch und gerade die Erstbetroffenen, Maria und Josef, von Gottes Handeln überrascht und standen ihm mit völligem Unverständnis gegenüber. Zu Gottes Handeln und Gottes Wort ist drittens das prophetische Schriftzeugnis aus Jes

7,14 hinzugekommen.¹⁴¹ Aus der Übereinstimmung von Tat, Wort und Schrift Gottes, und zwar in dieser Reihenfolge,¹⁴² ist in der frühen Christenheit die Notwendigkeit und mit ihr die Kühnheit erwachsen, die Lehre – und nicht nur die subjektive Überzeugung – von der Geistzeugtheit Jesu und seiner Geburt durch die Jungfrau Maria zu bilden.

Das Zeugnis von der Geistzeugtheit und Jungfrauengeburt Jesu gehörte zum Insiderwissen des palästinischen Judenchristentums, mit dem man in der Öffentlichkeit nicht hausieren ging. Denn mit ihm griff man in den persönlichen Bereich einer Familie ein, deren Mitglieder in der Urgemeinde bekannt waren. Dieses Zeugnis wird daher mit größter Zurückhaltung und äußerster Sensibilität behandelt worden sein. Gleichwohl ist es früh ausgebildet worden. Es stellt „eine kühne judenchristliche Neubildung“¹⁴³ dar. Es war neu gegenüber der überkommenen jüdischen Messianologie, die einen vaterlosen Messias, der sich selbst für die Sünde seines Volkes dahingibt, nicht gekannt hat.¹⁴⁴

¹⁴¹ Die jesajanische „Heilsweissagung hatte zwar einen durchaus realistischen politisch-historischen Charakter, aber gleichzeitig transzendierte sie diese Dimension in dem Entwurf einer alle Empirie weit übersteigenden Heilszukunft“ (H. GESE 143). Diese war mit Christus angebrochen.

¹⁴² Bei vielen Interpreten ist diese von den Evangelisten bezeugte Reihenfolge auf den Kopf gestellt, wenn sie von einer „Übertragung der Vorstellung von der Jungfrauengeburt auf Jesus“ reden (so z.B. M. RÖSEL 151). Das ist unsachgerecht. Geistzeugtheit Jesu und Jungfrauengeburt beruhen nicht auf einer „Übertragung“. Sie sind zuerst und vor allem Tat und Heilshandeln Gottes.

¹⁴³ P. STUHLMACHER, Geburt 33 u. 71. S.a. bereits G. DELLING, ThWNT V, 834, Anm. 66.

¹⁴⁴ Vgl. Bill I, 49 u. 71. S.a. O. HOFIUS, Messias 131 f.

Daraus erklärt es sich, dass es zuerst jüdischen Widerspruch hervorgerufen hat.

Matthäus hat an der Lehrbildung über die Geistgezeugtheit und Jungfrauengeburt Jesu keinen Anteil, abgesehen von der ausdrücklichen Bezugnahme auf Jes 7,14. Dieses Zeugnis war längst vor ihm ausgebildet. Sein Verdienst besteht darin, dass er es unverfälscht und unverkürzt weitergegeben hat. Es kann keine Rede davon sein, dass er sich mit „Parallelenmaterial“ abgearbeitet hätte. Im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts hat sich Matthäus gegenüber öffentlichen jüdischen Verleumdungen gegen die Familie Jesu¹⁴⁵ in der Öffentlichkeit zu dem doppelten Ursprung Jesu Christi bekannt, indem er aus der Perspektive des davidischen Adoptivvaters Josef erzählte, was ihm über die Geistgezeugtheit und Jungfrauengeburt Jesu überkommen war.

Literatur

K. Bornhäuser, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, 1930. – I. Broer, Die Bedeutung der „Jungfrauengeburt“ im Matthäusevangelium, BiLe 12 (1971), 248-260. – R. E. Brown, Birth 45 ff. – G. Erdmann, Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäusevangeliums und Vergils 4. Ekloge, 1932. – M. Dibelius, Jungfrauensohn und Krippenkind, 1932, in: ders., Botschaft und Geschichte I, 1953, 1-78. – H. Gese, Natus ex Virgine, 1971, in: ders., Vom Sinai zum Zion, ²1984, 130-146. – M. Krämer, Die Menschwerdung Jesu Christi nach Matthäus (Mt 1), Bib 45 (1964), 1-50. – R. Pesch, Der Gottessohn im matthäischen Evangelienprolog, Bib 48 (1967), 395-420. – Ders. (Hg.), Zur Theologie der Kindheitsgeschichten, 1981. – H. Räisänen, Die Mutter Jesu im Neuen Testa-

¹⁴⁵ Nachweis s.o. Anm. 130.

ment, 1969, 52-76. – J. R. Raatschen, Empfangen durch den Heiligen Geist, ThBeitr 11 (1980), 262-277. – M. Rösel, Die Jungfrauengeburt des endzeitlichen Immanuel, JBTh 6 (1991), 135-151. – K. Stendahl, Quis et unde?, in: Judentum – Urchristentum – Kirche. FS für Joachim Jeremias, 1960, 94-105. – P. Stuhlmacher, Geburt 65 ff. – W. B. Tatum, The Origins of Jesus Messiah (Mt 1,1.18a), JBL 96 (1977), 523-535. – W. Trilling, Jesus, der Messias und Davidssohn (Mt 1,18-25), in: ders., Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien, 1969, 13-39. – A. Vögtle, Die Genealogie Mt. 1,2-16 und die matthäische Kindheitsgeschichte, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, 1971, 57-102. – Ders., Messias und Gottessohn, 1971.

Zuletzt hat Gott geredet durch den Sohn – Hebräer 1,1-4

1.

Der Brief an die Hebräer¹ ist gemäß seiner Selbstcharakterisierung ein *λόγος τῆς παρακλήσεως*, *ein Wort der Ermahnung* (Hebr 13,22).² „Paraklese“ darf jedoch nicht einseitig als „Ermahnung“ – etwa im pädagogischen Sinn – aufgefasst werden; „Paraklese“ ist vielmehr zugleich „Ermutigung“ und „Zuspruch“. Diese doppelte Perspektive ist im Hebr vorausgesetzt: Die Paraklese gründet im Vertrauen auf die Lebendigkeit,

¹ Zur bibliographischen und forschungsgeschichtlichen Erschließung vgl. E. GRÄSSER, *Der Hebräerbrief*, ThR 30 (1964), 138-236 und ThR 56 (1991), 113-139; A. VANHOYE, *Hebräerbrief*, TRE, Bd. 14, 1985, 494-505; H. FELD, *Der Hebräerbrief*, 1985, bes. 103-141; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 1991, 11 ff.; H. W. ATTRIDGE, *Hebräerbrief*, RGG⁴, Bd. 3, 2000, 1494-1497; M. KARRER, *Der Brief an die Hebräer*, Bd. I, 2002, 13 ff.; R. BAUCKHAM u.a. (Hg.), *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*, 2009; U. SCHNELLE, *Einleitung* 443 ff.

² Der Hebr hat kein Briefpräskript und weist lediglich am Schluss (13,18-25) briefliche Elemente auf. Strenggenommen ist er kein „Brief“, aber er ist auch kein „Traktat“ (H. WINDISCH, *Der Hebräerbrief*, ²1931, 122; u.a.), keine „theologische Abhandlung“ (J. SCHNEIDER, *Hebräerbrief*, RGG³, Bd. 3, 1959, 106) oder ähnliches. Man kann ihn als „Predigt“ bezeichnen (so O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, ⁸1984, 25), aber nur unter der Voraussetzung, dass man die landläufige Vorstellung von einer Predigt aufgibt und sich von dem Begriff der Paraklese leiten lässt. Der Hebr ist nach dem Vorbild des hellenistischen Synagogenvortrages gestaltet (mit MICHEL 23 f. 35); lehrhafte und paränetische Passagen sind miteinander verbunden.

Kraft und Schärfe des Wortes Gottes (4,12), ist täglich zu üben (3,13) und umfasst die christliche Seelsorge (10,23-25).

Der Verfasser des Hebr ist unbekannt;³ der Hebr ging „von vornherein in anonymer Gestalt aus“⁴. Darüber zu spekulieren, wer der Verfasser gewesen sein könnte,⁵ fördert nicht das Verständnis des Hebr. Die Autorität, die der Hebr beanspruchen kann, liegt in seinem einzigartigen Inhalt begründet.

Über den Ort und die Zeit der Entstehung sowie über die Adressaten gibt der Hebr so wenig Auskunft wie über den Verfasser.⁶ Aus dem Inhalt geht hervor, dass die Gemeinde vor dem Abfall von dem lebendigen Gott gewarnt werden muss (3,12); denn sie ist „harthörig“ geworden (5,11; s.a. 6,11 f.). Mit der Unterweisung im Glauben kann sie im Grunde von vorn beginnen (5,12-6,2); ihr Gottesdienstbesuch hat nachgelassen (10,25). Das deutet auf eine festgefahrene Situation hin, und zwar auf eine in bereits fortgeschrittenerem Stadium. Die Gemeinde scheint aus Juden- und Heidenchris-

³ Mit der Mehrheit der Exegeten, z.B. H. BRAUN, *An die Hebräer*, 1984, 3; F. LAUB, *Hebräerbrief*, 1988, 17; E. GRÄSSER, *An die Hebräer*, Bd. I, 1990, 19 ff.; H.-F. WEISS, *Hebr.* 61 f.

⁴ E. GRÄSSER, *Hebr.* I, 22. Grässer meint zwar, das sei „aus theologischen Gründen“ (ebd.) geschehen, aber diese theologischen Gründe lassen sich dem Hebr selbst nicht entnehmen (vgl. U. WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I, 3, 2005, 304, Anm. 4).

⁵ A. STROBEL, *Der Brief an die Hebräer*, ⁴1991, 12 denkt z.B. an Apollos; so schon M. Luther, *Kirchenpostille 1522*, WA 10 I, 1, 143. P. STUHLMACHER, *Theologie II*, 87 f. hat unter Verweis auf Tertullian (*De pud* 20) die Autorschaft des Leviten Barnabas erwogen. Alle diese Erwägungen bleiben hypothetisch.

⁶ Vgl. die ausführliche Diskussion dieser Fragen bei H.-F. WEISS, *Hebr.* 60-78; M. KARRER, *Hebr.* I, 91-101. S.u. Anm. 156.

ten bestanden zu haben, „ohne dass auf ihre jüdische oder nichtjüdische Herkunft reflektiert“⁷ worden wäre.

Bemerkenswert ist, dass der Auctor ad Hebraeos diesem Schwund an Glaubenszuversicht nicht mit Appellen und Durchhalteparolen begegnet, sondern vielmehr durch die „theologische Vertiefung ihres Glaubenswissens“⁸. In der „Identitätskrise seiner Adressaten“ erblickt er das „Symptom einer christologischen Grundlagenkrise“⁹. Deshalb setzt er der Erschlaffung im Glauben glaubensvertiefende und heilsvergewissernde Schriftauslegung entgegen. Dadurch sollen sie ihres eigenen Standortes innwerden und zu verstehen lernen, dass die Leiden, durch die sie gehen, kein Glaubenshindernis darstellen, sondern im Gegenteil als Heilsvergewisserung gewertet werden dürfen. Das leistet der jüdenchristliche Autor mit einer rhetorischen Brillanz, subtilen Schriftauslegung und theologischen Stringenz, die ganz außerordentlich sind und die den Hebr an den Röm heranrücken.¹⁰

Die Christologie des Hebr weist Parallelen zur Christologie im Kol und Eph auf. Das könnte wie beim Kol für eine Entstehung des Hebr noch vor der Kata-

⁷ L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, hg. v. J. ROLOFF, Teil II, 1976, 571. Die Überschrift „An die Hebräer“ ist sekundär aus dem Inhalt erschlossen; vgl. E. GRÄSSER, *Hebr. I*, 41-45.

⁸ U. WILCKENS, aaO. (s. Anm. 4), 305.

⁹ K. BACKHAUS 80.

¹⁰ Tatsächlich findet sich der Text des Hebr im Chester Beatty-Papyrus p 46 (um 200) unmittelbar hinter dem Text des Röm (vgl. A. VANHOYE, *TRE* 14, 494 f.; B. S. CHILDS, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd. 1, 2003, 361 f.). In den heutigen Textausgaben steht der Hebr hinter den Paulusbriefen. In der Lutherbibel ist er nach hinten versetzt (vgl. WA.DB 7, 345).

strophe des Jahres 70 n.Chr., der Eroberung Jerusalems durch Titus, sprechen.¹¹ Wahrscheinlicher ist aber eine Entstehung um das Jahr 80 n.Chr. wie beim Eph.¹² Der terminus ad quem für die Entstehungszeit ist der um 96 n.Chr. verfasste 1. Clemensbrief, der auf den Hebr Bezug nimmt.¹³ Vermutlich war der Hebr von vornherein zur Verlesung in der Gemeinde zur Stärkung der Glaubenszuversicht bestimmt.¹⁴

2.

Unvermittelt setzt der Hebr mit der Sache selbst ein. Hebr 1,1-4 lautet:

- 1 Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις
 2a ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν νιώ,
 b ὃν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,
 c δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας·
 3a ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,

¹¹ Für eine Datierung vor oder um 70 n.Chr. plädieren z.B. A. VANHOYE, TRE 14, 497; A. STROBEL, Hebr. 11; P. STUHLMACHER, Theologie II, 87.

¹² Mit H. HEGERMANN, Der Brief an die Hebräer, 1988, 11. Für eine Abfassung zwischen 80 und 90 n.Chr. treten z.B. ein: P. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975, 251; E. GRÄSSER, Hebr. I, 25; H.-F. WEISS, Hebr. 77; M. KARRER, Hebr. I, 96-98; U. SCHNELLE, Einleitung 445 f.

¹³ Vgl. 1. Clem 17, 1 mit Hebr 11,37 und 1. Clem 36, 2-5 mit Hebr 1,3 ff.

¹⁴ Vgl. O. MICHEL, Hebr. 35.

- b φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς
δυνάμεως αὐτοῦ,
- c καθαρισμόν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος
- d ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν
ὕψηλοῖς,
- 4a τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν
ἀγγέλων
- b ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς
κεκληρονόμηκεν ὄνομα.
- 1 *Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf
vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat
durch die Propheten,*
- 2a *hat er in dieser Endzeit zu uns geredet
durch den Sohn,*
- b *den er zum Erben von allem eingesetzt
hat,*
- c *durch den er auch die Weltzeiten ge-
macht hat.*
- 3a *Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit
und die Ausprägung seines Wesens,*
- b *er trägt das All durch sein machtvolles
Wort;*
- c *er hat die Reinigung von den Sünden
vollbracht*
- d *und sich gesetzt zur Rechten der Majestät
in der Höhe,*
- 4a *um so viel erhabener geworden als die
Engel,*
- b *als er im Unterschied zu ihnen einen vor-
züglicheren Namen ererbt hat.*

Das kunstvoll geformte Exordium¹⁵ 1,1-4 enthält die Exposition zum Hebr und bestimmt inhaltlich vor allem den ersten Teil 1,5-4,13. Formal besteht es aus einer einzigen Satzperiode, die sich über alle vier Verse erstreckt. Es ragt stilistisch und kompositorisch im Neuen Testament so heraus, wie es durch den Reichtum seines Inhalts und die Komprimiertheit sowie die Programmik seiner Aussagen besticht, vergleichbar lediglich dem Prolog zum Johannesevangelium.

Die Satzperiode beginnt 1,1.2a mit einem antithetischen Parallelismus:¹⁶ In Analogie zu dem Sprechen Gottes im alten Bund, aber zugleich im Kontrast zu ihm hat Gott abschließend und unüberbietbar durch den Sohn geredet. Mit diesem „theologischen Fundamentalsatz“¹⁷ wird die Grundlage für das „Mahnwort“ gelegt und das Thema des Hebr angegeben. Im Exordium wird es zunächst durch einen Zweizeiler entfaltet (1,2b.c), sodann durch eine viergliedrige Periode (1,3a.b.c.d), an die in 1,4a.b „wiederum eine zweigliedrige angehängt (ist)“¹⁸. Das Exordium endet mit 1,4; das Stichwort „Engel“ leitet zu dem folgenden Abschnitt 1,5-14 über. Das Exordium enthält insgesamt sieben Prädikationen des Sohnes, durch den Gott zu uns geredet hat:

¹⁵ Vgl. schon J. Calvin, *Comm. in epistola ad Hebraeos*, CR 83, 9. In der antiken Rhetorik dient das Exordium dazu, die Aufmerksamkeit der Adressaten und Hörer auf das zu lenken, worauf es dem Redner ankommt (vgl. E. NORDEN, *Agnostos Theos*, (1913) 1956, 380-387; H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. I, ²1973, 147 ff.; W. G. ÜBELACKER, *Der Hebräerbrief als Appell*, Bd. I, 1989, 106 ff.).

¹⁶ Zur Struktur s. BDR, Gr § 464, 2.

¹⁷ E. GRÄSSER, *Hebr. I*, 48.

¹⁸ GRÄSSER ebd.

1. Er ist Erbe (Besitzer) von allem (1,2b);
2. er ist Schöpfungsmittler (1,2c);
3. er ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes (1,3a);
4. er trägt das All durch sein Wort (1,3b);
5. er hat die Reinigung von den Sünden vollbracht (1,3c);
6. er hat sich zur Rechten Gottes gesetzt (1,3d);
7. er ist erhabener als die Engel und besitzt einen vorzüglicheren Namen (1,4a.b).

1-2a Mit dem Wortpaar πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, das Teil einer Alliteration mit fünfmaligem π–Anlaut ist,¹⁹ leitet der Autor die theologisch grundlegende Aussage ein: Gott hat geredet. Durch Gegenüberstellungen, in denen zunächst Analogie und Kontinuität, sodann aber auch und vor allem Kontrast, Diskontinuität und Antithetik zum Ausdruck kommen,²⁰ unterscheidet er

¹⁹ 1,1: Πολυμερῶς – πολυτρόπως – πάλαι – πατράσιν – προφήταις. Zur Alliteration bzw. Paronomasie vgl. E. NORDEN, Die antike Kunstprosa I, ⁵1958, 23 f. 59 f.; BDR, Gr § 488, 7.

²⁰ 1-2a ist in einem antithetischen Parallelismus formuliert (so bereits Calvin, CR 83, 9 f.; neuerdings bes. H. HEGERMANN, Hebr. 27), nicht in einem synthetischen Parallelismus (so M. KARRER, Hebr. I, 112). Die „sprachlichen Indizien“ die Karrer anführt, überzeugen nicht. Der Hebr beruht auf der Gegenüberstellung von altem und neuem Bund. Die Analogie und die Gemeinsamkeiten werden unterstrichen, aber es überwiegen Kontrast und Antithetik. Wie Christus für Paulus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10,4), so ist Christus für den Hebr das Ende des Kultus. Das ist der den Hebr bestimmende Duktus der Argumentation: Die „Abbilder der himmlischen Dinge“ genügen nicht; wir „müssen bessere Opfer haben als jene“ (Hebr 9,23). Das „Gesetz hat nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst“ (10,1) usw.

innerhalb des Redens Gottes. Jedem Satzteil von 1 entspricht dabei ein Satzteil von 2a:

Gott hat geredet

<i>1</i> vorzeiten; vielfach und vielgestaltig zu den Vätern durch die Propheten	<i>2a</i> am Ende dieser Tage zu uns durch den Sohn
---	---

Das Subjekt der Satzkonstruktion ist ὁ θεός; durch es werden der Partizipialsatz (1) und der Hauptsatz (2a) miteinander verbunden. Der Artikel vor θεός²¹ wird wie in der Septuaginta gebraucht. Das ist kein unwesentlicher Aspekt. Das folgende Beispiel belegt es (1. Mose 1,1): Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός²² τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Der sich an die Septuaginta anlehrende Gebrauch des Artikels schließt von vornherein die Möglichkeit aus, der Verfasser des Hebr denke an einen beliebigen Gott. Gemeint ist vielmehr der *eine*²³ Gott: JHWH, der Schöpfer des Himmels und der Erde, der sich ausschließlich in Israel offenbart hat, und zwar unmissverständlich, nämlich werthaft, und auf den allein Israel zu hören hat. Er ist nicht das erste Prinzip alles Seins, sondern der Urheber alles Seienden als der eine Schöpfer im qualitativen Unterschied zu allem Geschaffenen. Er „verströmt sich auch nicht pantheistisch in die Weite des Alls“²⁴, sondern er steht dem All als der Schöpfer und Erhalter gegenüber. Er ist einzig, wahr, gerecht, gut und absolut. Doch seine Einzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte und Absolutheit schließt seine

²¹ Im Hebr kommt θεός 68 x vor; im Exordium nur hier.

²² Hebr. אֱלֹהִים ohne Artikel.

²³ 5. Mose 6,4 LXX: εἷς.

²⁴ So mit Recht A. STROBEL, Hebr. 18.

Lebendigkeit und Personhaftigkeit nicht aus, sondern vielmehr ein.²⁵

Hier wird Gott nur durch eines prädiert: dass er redet.²⁶ Darin unterscheidet er sich von den Götzen: die „haben Mäuler und reden nicht“ (Ps 115,5; 135,16). Aber ist es wirklich Gott, der redet, dann versteht sich dieses Reden keineswegs von selbst. Dann ist es ein Wunder, dass er das Schweigen bricht und aus sich herausgeht. Denn überblickt man die Geschichte, überwiegt bei weitem sein Schweigen. Lediglich zu Israel, einem kleinen Volk, hat er geredet.

„Vorzeiten“²⁷ hat Gott geredet. Die Zeitangabe soll nicht genau sein, sondern allgemein an die Geschichte des Redens Gottes in Israel erinnern²⁸ und für diese Geschichte einnehmen. Auch die Wortverbindung

²⁵ Es ist nicht einzusehen, warum durch den „bestimmten Artikel ... nicht das Personsein, wohl aber die Absolutheit Gottes im Sinne von Dtn 6,4 hervorgehoben werden (soll)“ (so E. GRÄSSER, Hebr. I, 49 f.). Mit dieser Interpretation verfehlt Grässer sowohl den Sinn von 5. Mose 6,4 als auch den von Hebr 1,1.

²⁶ 1,1 λαλήσας Aor. Part.; 1,2a ἐλάλησεν Aor. λαλέω *reden* (BAUER-ALAND, Wb 940-942; H. HÜBNER, λαλέω, EWNT, Bd. II, ²1992, 827-829. Im Exordium an diesen beiden Stellen (1,2a ἐλάλησεν ist das Verbum finitum; Vulgata: *locutus est*). Ansonsten noch 14 x im Hebr. Zum Reden Gottes vgl. M. RISSI, Die Theologie des Hebräerbriefs, 1987, 29 f.

²⁷ 1,1: *πάλαι* (Vulgata: *olim*), gebraucht seit Homer (s. BAUER-ALAND, Wb 1225); 8 Belege im NT; im Hebr nur hier.

²⁸ Es ist nicht nur an „eine nähere Vergangenheit“ (H. HEGERMANN, Hebr. 28) gedacht, sondern auch an die fernere, etwa an die der Erzväter.

„vielfach und auf vielerlei Weise“²⁹ zielt nicht auf eine präzise Angabe; vielmehr soll durch beide Adverbien die Vielzahl der Wortoffenbarungen Gottes in Israel sowie ihre Vielfalt – Gebote, Weisungen, Gerichtsankündigungen, Verheißungen – umfasst und positiv hervorgehoben werden.³⁰ Mit den „Vätern“³¹, zu denen Gott geredet hat, sind nicht speziell die Patriarchen gemeint, so gewiss sie einbezogen sind, sondern das Gottesvolk Israel in seiner Gesamtheit. Worin sich die Geschichte Israels von der anderer Völker unterscheidet, ist Gottes Wort in Gebot und Zusage und der Glaube daran (Hebr 11) – oder die Verweigerung des Glaubensgehorsams durch die „Väter“ (3,9). Auch mit der Wendung „durch die Propheten“³² sind nicht nur die Propheten wie Elia, Jesaja, Jeremia und andere gemeint, die Gottes Wort als die von ihm beauftragten Boten

²⁹ Πολυμερῶς und πολυτρόπως sind Hapaxlegomena im NT. Zum Gebrauch in der antiken Literatur s. O. MICHEL, Hebr. 92, Anm. 2. Die Vielzahl und Vielfalt steht einerseits für Reichtum, andererseits aber auch für Unabgeschlossenheit.

³⁰ Die Adverbien bilden ein Hendiadyoin. Wegen ihrer Bedeutungseinheit ist es müßig, dem einen Adverb zuzuschreiben, was das andere angeblich nicht hat, und umgekehrt (so verfahren z.B. E. RIGGENBACH, Der Brief an die Hebräer, ³1922, 4 f.; H. WINDISCH, Hebr. 9; H. BRAUN, Hebr. 20).

³¹ Im Hebr kommt πατήρ außer 1,1 noch 8 x vor. Der Ausdruck entspricht jüdisch-rabbinischem wie auch urchristlichem Sprachgebrauch (vgl. G. SCHRENK, πατήρ, ThWNT, Bd. V, 1954, 974-1024, bes. 975 f.; O. MICHEL, πατήρ, EWNT, Bd. III, ² 1992, 125-135, bes. 129; H. W. ATTRIDGE, The Epistle to the Hebrews, 1989, 33).

³² Προφήτης außer 1,1 noch 11,32. Das ἐν ist in 1,1 wie in 1,2a und 4,7 (ἐν Δαβίδ) instrumental zu verstehen (mit F. SCHNIDER, προφήτης, EWNT, Bd. III, ²1992, 442-448, 444; gegen H. HEGERMANN, Hebr. 29; H.-F. WEISS, Hebr. 138).

auszurichten hatten, sondern überdies die Leitfiguren des Volkes Israel wie Mose (3,1-5)³³ und David (4,7).

In antithetischem Parallelismus³⁴ zu „vorzeiten“ (1) steht „am Ende dieser Tage“ (2a). Die Wendung ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν ist in der Septuaginta die Übersetzung von מֵעַתָּה הַיּוֹם.³⁵ Im Alten Testament wird die Wendung überwiegend geschichtsimmanent aufgefasst;³⁶ erst in späterer Zeit – z. B. Dan 10,14 – ist sie zu einem formelhaften Ausdruck für die Endzeit geworden.³⁷ „Sachlich ist damit die Zeit des Messias gemeint.“³⁸ Der Auctor ad Hebraeos hat die formelhafte Wendung aufgenommen und mit ihr die durch Christus heraufgeführte Zeit als „Endzeit“ charakterisiert. Durch ἡμῶν³⁹ ist sichergestellt, dass der Autor die Zeit, in der er steht und den λόγος τῆς παρακλήσεως an die Gemeinde

³³ Vgl. ferner 7,14; 9,19; 10,28 u.a. Aus alttestamentlicher Perspektive vgl. z.B. L. PERLITT, Mose als Prophet, EvTh 31 (1971), 588-608. Doch nicht erst Mose, schon Abraham galt als Prophet (1. Mose 20,7). Vgl. H. MONTEFIORE, A Commentary on the Epistle to the Hebrews, 1964, 33 f.

³⁴ Mit E. GRÄSSER, Hebr. I, 55; gegen M. KARRER, Hebr. I, 113.

³⁵ 4. Mose 24,14; Jer 49,39; Dan 10,14; s.a. 1. Mose 49,1; Hes 38,16; Hos 3,5 u.a. Die Lutherbibel übersetzt 4. Mose 24,14 mit „zur letzten Zeit“; H. SEEBASS, Numeri, BK IV, 3, 2004, 13: „in späterer Zeit“.

³⁶ Vgl. E. JENNI, רָחֵם, THAT, Bd. I, ³1978, 110-118, bes. 116.

³⁷ Vgl. G. KITTEL, ἔσχατος, ThWNT, Bd. II, 1935, 694 f.; J. BAUMGARTEN, ἔσχατος, EWNT, Bd. II, ²1992, 153-160, bs. 158; H.-F. WEISS, Hebr. 139.

³⁸ Bill III, 671 (zu Hebr 1,2).

³⁹ 2a: ἡμῶν ist ein Pluralis sociativus (s. BDR, Gr § 280), „mit dem der Autor sich mit seinen Adressaten zusammenschließt“ (H.-F. WEISS, Hebr. 140, Anm. 23).

richtet,⁴⁰ als zur Endzeit gehörig und durch die Endzeit bestimmt ansieht. Als Endzeit wird sie dadurch qualifiziert, dass Gott ἐν υἱῷ geredet hat.

Mit ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ endet die zweigliedrige Satzperiode 1-2a. Das Subjekt des Redens ist Gott,⁴¹ der sich nicht nur vornimmt zu reden, sondern der vielmehr geredet hat.⁴² Es ist derselbe *eine* Gott, der einst zu den Vätern in Israel und nun zu „uns“⁴³, dem Volk Gottes aus Juden und Heiden, geredet hat. Das abschließende Reden Gottes durch seinen Sohn ist in Anknüpfung an sein Reden im alten Bund geschehen, aber es ist zugleich qualitativ von ihm unterschieden. Denn während Gott zu den Vätern durch Propheten geredet hat, die er zu seinen Boten aus dem Volk Israel berufen und mit einem Botenauftrag autorisiert hatte, ist er in seinem Sohn selbst zu seinem Volk gekommen. Der Sohn *ist* Gottes abschließendes, das endzeitliche Heil setzende Wort in Person.⁴⁴

„Sohn“, υἱός, ist absolut gebraucht – wie hier so auch in 1,5; 3,6; 5,8 und 7,28. „Sohn“ ist Abbreviatur

⁴⁰ Vgl. P. STUHLMACHER, Theologie II, 104: „Eschatologie und Paraklese sind im Hebr. ineinander verwoben.“ Zur Eschatologie vgl. B. KLAPPERT, Die Eschatologie des Hebräerbriefes, 1969; M. RISSI, aaO. (s. Anm. 26), 125 ff.; H. HEGERMANN, Hebr. 107-111.

⁴¹ Das Prädikat zu ὁ θεός (1) ist ἐλάλησεν (2a).

⁴² Mit dem Aorist wird etwas Vollzogenes, Abgeschlossenes zum Ausdruck gebracht; s. BDR, Gr § 339, 1.

⁴³ 1,2a: ἡμῖν schließt alle ein, die dem Reden Gottes glauben.

⁴⁴ Vgl. O. HOFIUS, Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes, 1994, in: DERS., Neutestamentliche Studien, 2000, 361-377, bes. 364, Anm. 22. Zum Sohnestitel im Hebr. vgl. W. R. G. LOADER, Sohn und Hoherpriester, 1981, 7 ff.; A. RASCHER, Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief, 2007, 45 ff.

des Titels „Sohn Gottes“, der in 4,14; 6,6; 7,3 und 10,29 in derselben Bedeutung wie „Sohn“ verwendet wird. Die Weglassung des Artikels (s.a. 5,8; 7,28) unterstreicht die gottgleiche Stellung des Sohnes auch grammatisch. Sie „kennzeichnet den Sohn in seiner Einzigartigkeit“⁴⁵. Mit dem Eintritt des Sohnes in die Welt hat etwas schlechthin Neues begonnen. Der Gemeinde muss diese Redeform, in der das christologische Bekenntnis auf ein einziges Wort reduziert ist, vertraut gewesen sein. Sie wusste, dass der Sohn nicht in die Reihe der Propheten gehört, sondern ihnen gegenübersteht, weil er nicht nur in einem Auftragsverhältnis zu Gott steht wie die Propheten, sondern in einem Wesensverhältnis zu dem einen Gott, für das es keine Analogie gibt.⁴⁶ Der Hebr setzt wie die Gemeinde, an die er gerichtet ist, das christologische Bekenntnis voraus, das im Christushymnus Phil 2,6 ff., im Bekenntnis 1. Kor 8,6, in Röm 1,3 f. und in Kol 1,15 ff. entfaltet worden ist.

In sachlicher und zeitlicher Nähe zum Johannes-evangelium ist das christologische Bekenntnis im Hebr auf das Wort zugespitzt:⁴⁷ Der Sohn ist Gottes Rede, durch die Gott selbst zu uns redet. Die Person und das Werk des Sohnes sind zugleich der Inhalt der Rede Got-

⁴⁵ H. WINDISCH, Hebr. 10. S.a. O. MICHEL, Hebr. 94; H. HEGERMANN, Hebr. 30; P. T. O'BRIEN, *The Letter to the Hebrews*, 2010, 44 ff.; G. L. COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews*, 2012, 85 ff.

⁴⁶ Gegen M. KARRER, Hebr. I, 114 f., der die Einzigartigkeit und Inkommensurabilität des Redens Gottes durch den Sohn unsachgerecht eingeebnet hat. Ferner gegen K. HAACKER, *Wort Gottes II*, TRE, Bd. 36, 2004, 298-311, 301, der sich in seiner Argumentation auf Karrers Exegese von Hebr 1,1 f. gestützt hat.

⁴⁷ Vgl. H. HEGERMANN, Hebr. 22. 31 u. 41 ff.; P. STUHL-MACHER, *Theologie II*, 91 f.

tes an uns: Gott redet zu uns durch das Menschsein des Sohnes, „der versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde“ (4,15); der „an dem, was er litt, Gehorsam gelernt (hat)“ (5,8); dessen Blut „redet“ (12,24), weil er sich als der Hohepriester selbst zur Sühne für die Sünden des Volkes dargebracht hat. Daraus ergibt sich, dass der Sohn das endgültige und abschließende Wort Gottes ist: das Wort, in dem Gott das endzeitliche Heil heraufgeführt hat, das er durch die Propheten verheißen hatte. Die Prophetie spiegelt den hellen Schein wider, der von Gottes abschließendem Wort ausgeht und von ihr wieder auf dieses zurückgeworfen wird.

2b-4 Die unvergleichliche Würde und Hoheit des Sohnes, durch den Gott letztgültig geredet hat, wird in dem mit dem Hauptsatz 2a grammatisch⁴⁸ und sachlich verbundenen Zweizeiler 2b.c sowie in den folgenden Perioden durch eine Reihe von Prädikationen herausgestellt. Der Zweizeiler besteht aus einer eschatologischen (2b) und protologischen Aussage (2c). Die viergliedrige Satzperiode in Vers 3, der ein hymnisches Fragment zugrunde liegt, enthält eine Wesensaussage (3a), eine Funktionsaussage (3b), eine soteriologische Aussage (3c) und eine Erhöhungsaussage (3d). Die sich anschließende zweigliedrige Periode 4a.b gehört satzlogisch noch zum Exordium, weist aber gedanklich bereits in eine andere Richtung.

2b Die erste Prädikation, welche die Hoheit des Sohnes hervorhebt, lautet: „den er zum Erben von allem

⁴⁸ Vgl. BDR, Gr § 464, 2.

eingesetzt hat“. Der Einsetzende ist Gott.⁴⁹ „Einsetzen“ (τίθημι)⁵⁰ ist „effektiv“⁵¹ zu verstehen und bedeutet: „zu etwas machen“⁵², nämlich zum „Erben“⁵³ von allem, also zum rechtmäßigen Eigentümer aller Dinge.⁵⁴ Gottes endzeitliches Handeln besteht in seinem Setzen. Durch die Einsetzung des Sohnes zum endzeitlichen Universalerben wird die an Abraham gegebene Verheißung erfüllt.⁵⁵

In 2b ist die Einsetzung des Sohnes in die endzeitliche Weltherrschaft ausgesagt. Die Aoristform ἔθηκεν lässt nicht die Deutung zu, er sei durch die Erhöhung lediglich zum Weltherrscher „bestellt“⁵⁶. Vielmehr steht 2b geschrieben: Gott *hat* eingesetzt; der Sohn *ist* also inthronisiert. Die eschatologische Aussage 2b entspricht der von Hebr 2,8a (= Ps 8,7b LXX): πάντα

⁴⁹ Das Subjekt von 2b.c ist wie in 1.2a ὁ θεός. Ein Subjektwechsel erfolgt 3a.

⁵⁰ Vgl. C. MAURER, τίθημι, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 152-170, bes. 156 f. (Bd. X, 1280 f.); T. SCHRAMM, τίθημι, EWNT, Bd. III, 21992, 852-854.

⁵¹ O. HOFIUS 76, Anm. 4 (z.St.). Vgl. Apg 20,28; 1. Kor 12,28; 1. Tim 2,7; 2. Tim 1,11.

⁵² O. MICHEL, Hebr. 94, Anm. 1.

⁵³ Vgl. W. FOERSTER, κληρονόμος, ThWNT, Bd. III, 1938, 776-787, bes. 782, 14: “κληρονόμος (ist) ein eschatologischer Begriff.“ S.a. A. VANHOYE 4 ff.; H. LANGKAMMER 273 ff.

⁵⁴ Vgl. H. MONTEFIORE, Hebr. 34: „The Son, who has been appointed the rightful owner of all things.“

⁵⁵ Vgl. Bill III, 209; W. FOERSTER, ThWNT III, 779 ff.; O. MICHEL, Hebr. 94, Anm. 2.

⁵⁶ So z.B. E. RIGGENBACH, Hebr. 7; ähnlich B. KLAPPERT, aaO. (s. Anm. 40), 22 f. Unpräzise bleiben H. HEGERMANN, Hebr. 31 f.; E. GRÄSSER, Hebr. I, 57 f. Sachgerecht ausgelegt ist 1,2b bei O. HOFIUS 76-78 und H.-F. WEISS, Hebr. 141 f.

ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.⁵⁷ Nichts ist der endzeitlichen Herrschaft des Sohnes entzogen; ihr ist keine Grenze gesetzt, sie ist allumfassend:⁵⁸ „Wenn er ihm alles unter die Füße getan hat, so hat er nichts ausgenommen, was ihm nicht untertan wäre. Jetzt aber sehen wir noch nicht, dass ihm alles untertan ist.“ (Hebr 2,8)

Man hat sich zu vergegenwärtigen: Der Sohn, der auf Erden nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte (Mt 8,20; Lk 9,58), und den die Weingärtner getötet haben, um das Erbe an sich zu bringen (Mt 21,33-44 Par.)⁵⁹ – *der* ist zum Erben über alles eingesetzt! Er hat „die Völker zum Erbe“ und „der Welt Enden zum Eigentum“ erhalten; in seiner Erhöhung ist also Ps 2,8 erfüllt. Er herrscht über die durch seinen Tod zu Ende gekommene alte Welt sowie über die durch seine Auferstehung heraufgeführte neue Welt.⁶⁰ Bis zu seiner Parusie übt er seine Herrschaft im Verborgenen aus.

Auffällig ist, dass in dem Zweizeiler die eschatologische Aussage vor der protologischen steht. Dafür muss man nicht nach einem Begründungszusammenhang suchen; denn ein solcher besteht nicht.⁶¹ Das ergibt sich vielmehr daraus, dass der Vers zu einer Paraklese hinführt, die sich zum Ziel gesetzt hat, dass

⁵⁷ Hebr. כָּל־שֵׁתָּה תַּחַת־רַגְלָיו. Luther hat übersetzt: „alles hast du unter seine Füße getan.“ Ps 8,7b ist auch 1. Kor 15,27 und Eph 1,22 zitiert. Beide haben τοὺς πόδας statt τῶν ποδῶν (Hebr 2,8a; Ps 8,7b LXX). Zu Ps 8 in Hebr 2,5 ff. vgl. A. RASCHER, aaO. (s. Anm. 44), 53 ff.

⁵⁸ 1,2b: πάντων; 2,8: πάντα (3 x).

⁵⁹ Vgl. W. FOERSTER, ThWNT III, 781 f.

⁶⁰ Vgl. O. HOFIUS 78.

⁶¹ Gegen H. HEGERMANN, Hebr. 31 f.; E. GRÄSSER, Hebr.

die Hörer und Leser des Mahn- und Ermutigungswortes an der in Christus begründeten Hoffnung festhalten. Ist der Sohn, der besitzlos war und der „draußen vor dem Tor“ (Hebr 13,12) hingerichtet worden ist, der, an dem Gott festgehalten, den er auferweckt, zum Herrscher des Alls inthronisiert und zum Universalerben gemacht hat: dann ist damit der plausible Grund genannt, warum unter allen Umständen, so groß die Bedrängnisse sein mögen, an ihm festzuhalten ist. Denn wer den preisgibt, dem das All gehört, der gibt damit seine eigene Zukunft preis. Eine solche Hinführung zur Paraklese gewährleistet die eschatologische Aussage eher als die protologische.⁶²

2c Gott hat durch den Sohn „auch“⁶³ die Weltzeiten gemacht“, lautet die zweite Prädikation. „Äonen“ sind die „Welten“ oder „Weltzeiten“⁶⁴, und zwar diese in ihrer räumlichen und zeitlichen Erstreckung. Der Plural αἰῶνες (עוֹלָמִים) ist in einem alles umfassenden Sinn zu verstehen.⁶⁵ Er umschließt an dieser Stelle sowohl die

⁶² Das gilt aber nicht für den „eschatologische(n) Vorbehalt“, den E. GRÄSSER 216; DERS., Hebr. I, 58 in 1,2 ausgedrückt wissen will. Dagegen mit Recht H.-F. WEISS, Hebr. 142, Anm. 33.

⁶³ Das in p 46 u.a. ausgelassene καί gehört vor das Verb ἐποίησεν und darf nicht gestrichen werden.

⁶⁴ Im NT finden sich 122 αἰών-Belege; davon 15 im Hebr. Vgl. BAUER-ALAND, Wb 53; H. SASSE, αἰών, ThWNT, Bd. I, 1933, 197-209, bes. 204; T. HOLTZ, αἰών, EWNT, Bd. I, ²1992, 105-111.

⁶⁵ Zum weiten Bedeutungsspektrum vgl. A. VANHOYE 8 ff.; O. MICHEL, Hebr. 96, Anm. 2; H. HEGGER-MANN, Hebr. 32 mit Anm. 43; H.-F. WEISS, Hebr. 143 f. mit Anm. 38 f.; L. T. JOHNSON, Hebrews, 2012, 67.

gegenwärtige als auch die zukünftige Welt.⁶⁶ In dem von dem Grundanliegen der Paraklese bestimmten Hebr wird gleich zu Beginn herausgestellt, dass der Sohn auch die Weltzeiten umgreift, so dass nichts, was in dieser Weltzeit geschieht, das endgültige Heraufkommen der neuen „Weltzeit“ hindern kann.

Der Sohn vermag die Weltzeiten zu umgreifen, weil er nicht in der Zeit geworden ist, sondern schon war, als sie noch nicht war. Er ist in der vorzeitlichen Einheit mit Gott der Schöpfer der Welt und damit auch der Zeit, ist die Welt doch nicht in der Zeit, sondern vielmehr die Zeit – augustinisch verstanden – mit der Welt erschaffen. Ist aber durch den Sohn alles gemacht,⁶⁷ dann ist „er selbst nicht gemacht“⁶⁸; dann ist er nicht Teil der Welt, sondern steht der geschaffenen Welt als ihr Woher und Wohin gegenüber.⁶⁹

Die protologische Aussage 2c beruht auf der Rezeption der urchristlichen Präexistenzvorstellung in ihrer spezifischen Verbindung mit dem Gedanken der Schöpfungsmittlung.⁷⁰ Diese Verbindung liegt im Be-

⁶⁶ Mit O. HOFIUS, 79, Anm. 14; T. HOLTZ, EWNT I, 109 u. 111. Sachlich spricht nichts dafür, dass in Hebr 1,2c an die „Schichten des Weltgefüges“ (E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk, ³1959, 61), an die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Welt (so E. GRÄSSER, Hebr. I, 59) oder an „die Geschichte als Zeitenlauf“ (M. KARRER, Hebr. I, 117) gedacht wäre.

⁶⁷ 1,2c: ἐποίησεν (Aor. ποιέω) wie in 1. Mose 1,1 LXX = hebr. בָּרָא.

⁶⁸ M. Luther, Kirchenpostille 1522, WA 10 I, 1, 151, 14 (zu Hebr 1,2c).

⁶⁹ Formuliert in Anlehnung an H. J. IWAND, Predigt-Meditationen, ³1966, 115-120, 118; DERS., Predigt-Meditationen II, o. J. (1973), 219-225, 221 (beide Male zu Hebr 1,2c).

⁷⁰ Vgl. K. BACKHAUS 85 ff.; DERS., Der Hebräerbrief, 2009, 85 ff.

kenntnis 1. Kor 8,6 vor, ist im Exordium des Hebr aufgenommen und wird in ihm wie im Christushymnus Kol 1,15-20 als konstitutiv für die christliche Lehre weitergegeben. In Hebr. 1,2c ist mit δι' οὗ derselbe Zeileneingang wie in 1. Kor 8,6d verwendet.⁷¹ Der Gedanke der Schöpfungsmittlung ist durch das Verb ἐποίησεν unterstrichen. Wie der κύριος Ἰησοῦς Χριστός 1. Kor 8,6c aus der Seinseinheit mit Gott, dem Vater, alles geschaffen hat, so hat derselbe unter der Titelabbeviatur υἱός nach Hebr 1,2c und 3b nicht lediglich als Instrument der Welterschöpfung gewirkt, sondern – in der Einheit mit Gott, der durch ihn gesprochen hat – als der Schöpfer.⁷² Die protologische Aussage 2c ist wie die im Bekenntnis 1. Kor 8,6 christologisch akzentuiert: Der Sohn ist nicht Teil der Schöpfung, sondern er existiert und handelt aus der innergöttlichen Einheit mit Gott, dem Schöpfer, und steht der Schöpfung als ihr Schöpfungsmittler gegenüber. Der Vorstellungshintergrund, die alttestamentlich-frühjüdische Weisheit, ist 2c derselbe wie 1. Kor 8,6, aber bereits christlich vermittelt. Im Exordium des Hebr wird wie im Christushymnus Kol 1,15-20 im Sinne des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 vorausgesetzt, dass der Gedanke der Präexistenz und Schöpfungsmittlung die Partizipation Jesu an der absoluten Präexistenz Gottes und an dessen Schöpfertum einschließt.

Der Zweizeiler 2b.c steht im Einklang mit der Christologie des Urchristentums. Seine Sachaussagen sind der Empfängergemeinde sicherlich vertraut gewesen. Er stellt aber wohl kaum ein Zitat dar, das der Ver-

⁷¹ Im Randapparat des NTG^{27/28} fehlen bei 1. Kor 8,6 und Hebr 1,2 die entsprechenden Stellenverweise.

⁷² Vgl. O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 44), 363.

fasser ins Exordium eingeflochten hätte. Vielmehr wird dieser die beiden Prädikationen ad hoc formuliert haben.

3 Schwerer zu entscheiden ist die Frage der Herkunft bei der viergliedrigen Periode 3a-d. Es könnte ein Hymnus oder zumindest ein hymnisches Fragment vorliegen, das der Verfasser aufgenommen hat.⁷³ Denkbar ist aber auch, dass der Verfasser die vier Zeilen in der Bindung an die überkommene christologische Überlieferung selbst in gehobener hymnischer Sprache geschrieben und in das Exordium eingepasst hat. An dieser Stelle sei lediglich auf diese beiden Möglichkeiten hingewiesen; nach der Einzelexegese wird darauf zurückzukommen sein.

Behandelt 2b.c das Verhältnis des Sohnes zur Welt, so steht in 3a-d der Sohn in seinem Verhältnis zu Gott im Vordergrund. Wenn das Verhältnis des Sohnes zur Welt dadurch bestimmt ist, dass Gott durch ihn geredet und geschaffen hat, der Sohn seinem Ursprung nach also nicht auf die Seite der Geschöpfe, sondern des Schöpfers gehört, dann ist es folgerichtig, dass in 3a-d das Verhältnis des Sohnes zu Gott als innergöttliche Relation entfaltet wird. Das geschieht in Umkehrung der Reihenfolge: zuerst wird die Präexistenz, danach werden Sühnetod und Erhöhung dargestellt. Daraus ergibt sich eine – von dem Verfasser auch sonst mit Vorliebe

⁷³ Zum Stand der Diskussion vgl. E. NORDEN, aaO. (s. Anm. 15), 380 ff.; G. BORNKAMM 197 ff.; R. DEICHGRÄBER, *Goteshymnus* 137-140; K. WENGST, *Formeln* 166-170; H. ZIMMERMANN, *Das Bekenntnis der Hoffnung*, 1977, 55 ff.; J. FRANKOWSKI 183 ff.; J. P. MEIER 168 ff.; J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen* 267 ff.; O. HOFIUS 80 ff. Weitere Lit. in E. GRÄSSER, *Hebr. I*, 49. 60 ff.; H.-F. WEISS, *Hebr.* 135 f. 144 f.; M. KARRER, *Hebr. I*, 110 f.

gehandhabte – chiasmische Struktur: 3a.b ist auf 2c und 3c.d auf 2b bezogen.

Die Satzperiode 3a-d besteht aus drei Partizipialsätzen und dem Aussagesatz mit dem Verbum finitum in der letzten Zeile. Das Subjekt der durch das Relativpronomen ὅς eingeleiteten⁷⁴ Periode ist der Sohn. Die Partizipien in 3a und b stehen im Präsens; sie sagen also nicht aus, was der Sohn war und was er tat, sondern was er ist und was er tut. Das Partizip in 3c steht dagegen im Aorist und bringt zum Ausdruck, was der Sohn als der Menschgewordene vollbracht hat. Auch das Prädikat der Periode, ἐκάθισεν (3d), steht im Aorist (= *er hat sich gesetzt / er thront*): In dem zur Rechten der Majestät erhöhten Sohn hat für immer Bestand und steht unverbrüchlich in Geltung, was er vollbracht hat.

3a Die dritte Prädikation ist im Parallelismus membrorum formuliert. Synonyma sind auf der einen Seite ἀπαύγασμα und χαρακτήρ und auf der anderen Seite δόξα und ὑπόστασις. Durch diese synonyme Prädikation wird die Person des Sohnes, ihr Ursprung in Gott sowie ihr gottheitliches Sein und Wesen charakterisiert.

Ἀπαύγασμα kommt nur an dieser Stelle im Neuen Testament vor. Das Substantiv kann „Ausstrahlung“

⁷⁴ Mit ὅς werden auch die Hymnen Phil 2,6, Kol 1,15 und 1. Tim 3,16 eingeleitet. Das kann auf die Übernahme eines Hymnus hinweisen; es kann aber auch von dem Auctor ad Hebraeos Hymnen nachgebildet sein.

oder – passivisch – „Abglanz“ bedeuten.⁷⁵ Weish 7,26 ist ἀπαύγασμα auf die σοφία bezogen, die als „Abglanz“ oder „Widerschein“ des „ewigen Lichts“ besungen wird.⁷⁶ Bei Philo steht das Wort im Bezugsrahmen seiner Urbild-Abbild-Vorstellung;⁷⁷ kosmologisch ist die Welt⁷⁸ und anthropologisch der Mensch das ἀπαύγασμα Gottes.⁷⁹ In Hebr 1,3a liegt eine Anknüpfung an die Terminologie der jüdisch-hellenistischen Sophia- und Logoslehre vor. Der Terminus ist aber aus dem überkommenen Bezugsrahmen herausgelöst und in den Vorstellungshorizont der Christologie gestellt. Mit ihm wird im Kontext von 1,1-4 exklusiv der Sohn als der bezeichnet, der den Glanz ausstrahlt, der von Gott ausgeht. Er strahlt diesen Glanz jedoch nicht aus, weil er ein hervorgehobenes geschöpfliches Werkzeug Gottes wäre, sondern vielmehr deshalb, weil er in der Einheit mit Gott, die nicht irgendwann hergestellt wurde, sondern immer bestand und aller Zeit vorgegeben ist, das Universum geschaffen hat. Somit strahlt der Sohn aus, was er aufgrund seiner unlöslichen Einheit mit Gott gemäß seinem Ursprung in Gott in seinem Sein und Wesen ist.

Im Unterschied zu den anderen in 3a verwendeten Begriffen wird δόξα gemäß der biblischen Sprachtradition gebraucht. Das Wort meint die Herrlichkeit

⁷⁵ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 164; G. KITTEL, ἀγάζω / ἀπαύγασμα, ThWNT, Bd. I, 1933, 505; O. HOFIUS, ἀπαύγασμα, EWNT, Bd. I, ²1992, 281-283; H. W. ATTRIDGE, Hebr. 42 f.; K. BACKHAUS, Hebr. 85 f.

⁷⁶ Weish 7,26a: ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου.

⁷⁷ Vgl. R. WILLIAMSON, Philo and the Epistle to the Hebrews, 1970, 36 ff.

⁷⁸ Philo, Plant 50

⁷⁹ Philo, SpecLeg IV, 123; Op 146.

Gottes,⁸⁰ wenn er in einer Theophanie in Erscheinung tritt.⁸¹ Der Sohn ist also die Manifestation Gottes: seiner Gottheit und Herrlichkeit. Er strahlt den Glanz wider, der von Gott ausgeht, weil Gott in ihm offenbar ist. Offenbar wird, was er *ist* (ὄν), und nicht das, was er einmal geworden wäre, aber vorher nicht war. Was er ist, war er vielmehr immer und wird er immer sein. In 3a liegt keine zeitliche Bestimmung, sondern eine Seins- und Wesensaussage vor.

Das andere Wortpaar sagt dasselbe, aber mit anderen Begriffen: *χαρακτήρ* entspricht *ἀπαύγασμα* in Bezug auf den Sohn; *ὑπόστασις* entspricht *δόξα* im Blick auf Gott. *Χαρακτήρ*, Hapaxlegomenon wie sein Synonym *ἀπαύγασμα*, ist der Abdruck eines Siegels, das Prägebild einer Münze.⁸² Das Substantiv *ὑπόστασις* bedeutet an dieser Stelle das „Wesen“, die „Wirklichkeit“.⁸³ In dem Sohn, und zwar in ihm allein,⁸⁴ hat die

⁸⁰ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 409 f.; G. v. RAD/G. KITTEL, *δοκέω/δόξα*, ThWNT, Bd. II, 1935, 235-258, bes. 250 f.; H. HEGERMANN, *δόξα*, EWNT, Bd. I, ²1992, 832-841, bes. 834 u. 1146 (Lit.); H.-F. WEISS, Hebr. 145 mit Anm. 43.

⁸¹ Vgl. z.B. 2. Mose 24,16; 33,18 ff.: *δόξα* (LXX) = hebr. *תִּבְרָ* = Gott (JHWH) in seiner Erscheinung. Vgl. C. WESTERMANN, *kbd*, THAT, Bd. I, ³1978, 794-812.

⁸² Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1748; U. WILCKENS, *χαρακτήρ*, ThWNT, Bd. IX, 1973, 407-412, bes. 410 f.; H. BALZ, *χαρακτήρ*, EWNT, Bd. III, ²1992, 1092.

⁸³ BAUER-ALAND, Wb 1688. Vgl. H. KÖSTER, *ὑπόστασις*, ThWNT, Bd. VIII, 1969, 571-588, bes. 584; H. W. HOLLANDER, *ὑπόστασις*, EWNT, Bd. III, ²1992, 972 f. 2. Kor 9,4; 11,17 und Hebr 3,14; 11,1 steht *ὑπόστασις* in anderem Kontext; vgl. H. HEGERMANN, Hebr. 35 f. mit Anm. 52; s.a. A. SCHLATTER, *Der Glaube im Neuen Testament*, ⁶1982, 614-617.

jenseitige Wirklichkeit Gottes Gestalt angenommen; er ist Abdruck des verborgenen Wesens Gottes.⁸⁵ Hier ist der Sachzusammenhang zu beachten: Ebenbild Gottes ist der Sohn nicht wie ein Bild, das als Ersatz für den Abgebildeten dient, der abwesend ist. Aus dem Kontext ergibt sich klar: Gott redet durch den Sohn (1,2a); er handelt durch und mit ihm als Schöpfer (1,2c) und Erhalter (1,3b). Folglich ist das Wesen und die Wirklichkeit Gottes in dem Sohn als seinem vollkommenen Ebenbild selbst anwesend.

Sachlich sind die Begriffe ἀπαύγασμα und χαρακτήρ Synonyma von εἰκὼν (2. Kor 4,4; Kol 1,15).⁸⁶ Der Sohn stellt die εἰκὼν des unsichtbaren, ewigen Gottes dar: ἀπαύγασμα und χαρακτήρ implizieren die volle Wesensteilhabe des Bildes an dem Abgebildeten. Der Abgebildete gibt sich in dem „Ebenbild seines Wesens“ nicht schattenhaft, sondern wesenhaft zu erkennen.⁸⁷ Das Ebenbild seines Wesens ist keine Idee und keine Hypostase, sondern der lebendige Gott in der Person des erhöhten Christus, die spricht und handelt.

⁸⁴ Philo hat den Begriff χαρακτήρ im Zusammenhang seiner Anthropologie auf der Grundlage von 1. Mose 1,26 f. auf den Menschen als solchen angewandt (z.B. Det 83; Plant 18; vgl. R. WILLIAMSON, aaO. (s. Anm.77), 74-80). Hebr 1,3a ist der Begriff dagegen exklusiv auf Christus bezogen.

⁸⁵ Mit den Begriffen ist nicht nur „dieselbe Funktion des Sohnes zum Ausdruck gebracht“ (U. WILCKENS, ThWNT IX, 410, 41), vielmehr liegt Hebr 1,3a eine Seins- und Wesensaussage vor!

⁸⁶ Vgl. F.-W. ELTESTER, Eikon im Neuen Testament, 1958, 149 ff.; J. JERVELL, Bild Gottes I, TRE, Bd. 6, 1980, 491-498, bes. 495 f.

⁸⁷ Vgl. Hebr 10,1 und dazu H. HEGERMANN, Hebr. 34 u. 192 f.; O. HOFIUS, σκιά, EWNT, Bd. III, ²1992, 605 f.

3a stellt eine Variation der urchristlichen Christologie dar, wie sie in den Christushymnen Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20 ihren exemplarischen Niederschlag gefunden hat. Wie an diesen Stellen ist auch hier das präexistente Gottsein des Sohnes bezeugt – nicht im Sinne der relativen Präexistenz der Weisheit, sondern im Sinne der absoluten Präexistenz Gottes selbst. Die sachliche Notwendigkeit dieser begrifflichen Unterscheidung wird für die Lehre wie für die Praxis deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass der Sohn im Gottesdienst als Kyrios wie Gott selbst – und doch von diesem als dem Vater unterschieden – angerufen und angebetet wird. Das wurde die Weisheit zu keinem Zeitpunkt, so hoch sie im hellenistischen Judentum und Judentum auch geschätzt worden ist.

Der Sohn ist $\phi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \phi\omega\tau\acute{o}\varsigma$, wie Johannes Chrysostomus zu 3a niedergeschrieben hat⁸⁸ und wie es im Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel bekannt wird.⁸⁹ Am Ende seiner Auslegung von 3a hat Luther lakonisch festgestellt: „Wilchem diße wortt nit sagen die gottheyt Christi, dem wirts niemant sagen.“⁹⁰

3b Das dem präexistenten Gottsein des Sohnes entsprechende gottheitliche Tun wird gleich im Anschluss herausgestellt: „er trägt das All durch sein machtvolles Wort“. Die Wendung $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist eine Gottes-

⁸⁸ J. Chrysostomus, Enarratio in epistolam ad Hebraeos, PG 63, 22. Vgl. K. BACKHAUS 77 ff., der die Präexistenz Christi im Hebr unter dem Titel „Licht vom Licht“ dargestellt hat.

⁸⁹ Text (dreisprachig) in: BSLK 26 f. Hebr 1,3 gehört zu den biblischen Grundlagen des Bekenntnisses (vgl. R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel, 1996, 227).

⁹⁰ M. Luther, WA 10 I, 1, 157, 17 f.

prädikation.⁹¹ In jüdischen Parallelen kennzeichnet sie JHWH als den König, der die Welt, die er erschaffen hat, souverän regiert.⁹² Durch die Übertragung dieser Prädikation auf den Sohn wird seine gottgleiche Machtfülle zum Ausdruck gebracht. Auch hier ist zu unterstreichen, dass das Partizip $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega\nu$ ⁹³ wie $\acute{\omega}\nu$ (3a) im Präsens steht: Nie gab es eine Zeit, in der er das All nicht getragen hätte. Trüge er es einen Augenblick lang nicht, zerfiele es unversehens und sänke ins Nichts zurück. Der, durch den die Welt geschaffen ist (2c), ist auch der, der alles Geschaffene trägt. Das Tragen und Erhalten ist die andere Seite des Schaffens und Ausweis derselben Schöpferkraft des Sohnes. Das Erhalten ist gottheitliches Handeln, weil es im Unterschied zu geschöpflichem Handeln nicht in Raum und Zeit geschieht, sondern diese vielmehr umgreift. Durch die Erhaltung der Welt übt der Sohn das Regiment über sie aus.

Die Welterhaltung geschieht nicht in Gestalt eines mythischen Dramas, sondern „durch sein machtvolles Wort“⁹⁴. Das Wort ist das Medium der Erhaltung wie der Schöpfung der Welt. Sein Kennzeichen ist

⁹¹ Mit O. HOFIUS 83; E. GRÄSSER, Hebr. I, 62.

⁹² Nachweise bei HOFIUS 81-83 u. 131-136. Hebr 1,3b beruht nicht auf stoischer Tradition (so E. NORDEN, aaO. (s. Anm. 15), 380 ff.; E. KÄSEMANN, aaO. (s. Anm. 66), 63 f.; E. GRÄSSER, Hebr. I, 63 f.; u.a.), sondern auf jüdischer (mit HOFIUS).

⁹³ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1704 f.; K. WEISS, $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$, ThWNT, Bd. IX, 1973, 57-61, bes. 61, 21 ff.; M. WOLTER, $\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$, EWNT Bd. III, ²1992, 1000-1003.

⁹⁴ Die Wendung $\tau\acute{\omega}$ $\rho\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ (1,3b) besteht aus einem Dativus instrumentalis und einem Genitivus qualitatis, der im Semitischen anstatt eines Adjektivs gebraucht werden kann.

δύναμις *Macht, Kraft*.⁹⁵ Es ist Wort des Sohnes;⁹⁶ anders als im Johannes-Prolog wird das Wort hier nicht mit dem Sohn oder Gott identifiziert.⁹⁷ Der Sohn ist kein bloßes Instrument, sondern gottgleiche Person.

„Dynamik“ (δύναμις) eignet dem Schöpfungswort, aber auch dem Heilswort des Evangeliums (Röm 1,16). In Hebr 1,3b ist eindeutig das Schöpfungswort gemeint.⁹⁸ Durch es wird die Welt in ihrem Bestand erhalten. Im Unterschied zu ihm zielt das Evangelium als das eschatologische Offenbarungs- und Verkündigungswort nicht auf die Erhaltung der Welt, sondern vielmehr auf die Rettung des von Gott abgefallenen und der Welt und ihren Mächten verfallenen Menschen. Das Evangelium rettet bereits jetzt von Welt, Sünde und Tod durch die Verkündigung dessen, der die Welt in ihrem Bestand noch erhält (3b), der aber zugleich derjenige ist, der die Reinigung von den Sünden vollbracht hat (3c). Der Autor des Hebr ermahnt und ermutigt, an dem verkündigten Heilswort unverbrüchlich festzuhalten, weil es schon jetzt an den kommenden Gütern Anteil gibt, die nach Ablauf der Zeit, die der Welt noch gewährt

⁹⁵ Zu dem großen Bedeutungsumfang des Wortes vgl. G. FRIEDRICH, δύναμις, EWNT, Bd. I, ²1992, 860-867. 1147 (Lit.). Im Hebr außer 1,3b noch 2,4; 6,5 (zusammen mit ῥῆμα); 7,16; 11,11.34.

⁹⁶ Das Possessivpronomen αὐτοῦ, in p 46 u.a. ausgelassen, ist auf den Sohn zu beziehen (mit H.-F. WEISS, Hebr. 147, Anm. 51).

⁹⁷ Vgl. dazu K. HAACKER, TRE 36, 308, 25-28.

⁹⁸ Gegen O. MICHEL, Hebr. 100 f., der ῥῆμα hier auf „die biblische Verkündigung“ (101) bezieht. Merkwürdigerweise hat sich ein so tiefer Ausleger wie H. J. IWAND, aaO. (s. Anm. 69), 1966, 119; DERS., aaO. (s. Anm. 69), (1973), 224, dieser Fehlinterpretation Michels angeschlossen.

wird, in Erscheinung treten werden. Das verbürgt der Sohn, der Erhalter, Erlöser und Vollender der Welt in einer Person ist.

3c Die Versteile 3a.b sind grammatisch und sachlich auf 3c.d bezogen: Der Sohn, der nach seinem Ursprung und Wesen (3a) sowie nach seiner schöpferischen Macht und gottheitlichen Funktion (3b) nicht zur Schöpfung gehört, sondern ihr aufgrund seiner Seins- und Handlungseinheit mit Gott als Schöpfungsmittler gegenübersteht: er ist es, der die Reinigung von den Sünden vollbracht (3c) und sich zur Rechten Gottes gesetzt hat (3d). Die soteriologische Aussage 3c ist der „Bezugspunkt“⁹⁹ der christologischen Aussage 3a.b sowie die Voraussetzung der Erhöhungsaussage 3d. Es wird dadurch strukturell und inhaltlich hervorgehoben: Nicht irgendwer, allein der mit Gott wesensgleiche Sohn hat die Reinigung von den Sünden vollbracht. Implizit ist damit bereits im Exordium gesagt: Allein er konnte diese Reinigung erwirken. Die Notwendigkeit der Reinigung von den Sünden durch den Sohn und vor allem die Tatsächlichkeit seines Reinigungswerkes herauszustellen, ist das theologische Hauptanliegen des Hebr und bildet die Grundlage für die Entfaltung des λόγος τῆς παρακλήσεως (13,22).

Den präsentischen Aussagen 3a.b, die das Wesen dessen entfalten, der nicht war oder wird, sondern der ist und ohne den alles, was ist, keinen Augenblick wäre, folgt in 3c ein Aoristpartizip,¹⁰⁰ mit dem auf das irdische Sein und Wirken des präexistenten Sohnes Bezug

⁹⁹ O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 44), 373, Anm. 81.

¹⁰⁰ ποιησάμενος; καθαρισμὸν ποιέομαι = καθαρίζω *reini-gen, die Reinigung vollziehen*.

genommen wird. Im Brennpunkt steht wie bei Paulus der Tod Jesu, und zwar dieser als heilsgeschichtliche Zäsur ohnegleichen. Die Menschwerdung wird wie das irdische Wirken vorausgesetzt.¹⁰¹ Auch der Tod Jesu am Kreuz selbst wird nicht ausführlich geschildert.¹⁰² Vielmehr ist alles auf den soteriologischen Ertrag des Todes Jesu zugespielt: die Reinigung von den Sünden.

Καθαρισμός, Reinigung,¹⁰³ ist ein kultischer Terminus.¹⁰⁴ Der Gebrauch kultischer Terminologie legt die Annahme nahe, dass 3c nicht zum hymnischen Fragment gehört, sondern dass der Verfasser des Hebr

¹⁰¹ Ist mit ὑπόστασις (1,3a) „die schlechthin gültige Offenbarung der jenseitigen Wirklichkeit Gottes“ gemeint (H. KÖSTER, ThWNT VIII, 584), dann ist dadurch implizit die Bedeutung der Inkarnation unterstrichen (so mit Recht E. GRÄSSER, Hebr. I, 62, Anm. 109). Die Erwähnung der Inkarnation ist 1,3 nicht durch Verkürzung der Textvorlage weggefallen (so R. DEICHGRÄBER, Gotteshymnus 137, Anm. 3), sondern die Inkarnation ist von vornherein vorausgesetzt worden (mit O. HOFIUS 85, Anm. 40). Vorausgesetzt im ganzen Hebr, wird auf sie und den irdischen Jesus gelegentlich thematisch Bezug genommen, z.B. 2,5 ff., bes. 2,14-18, ferner 5,7-9.

¹⁰² Explizit auf das Kreuzesgeschehen beziehen sich in sachlicher Anknüpfung an 1,3c.d z.B. 10,12 f. u. 12,2.

¹⁰³ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 786; F. HAUCK, καθαρός, ThWNT, Bd. III, 1938, 427-434, bes. 429 f.; H. THYEN, καθαρός, EWNT, Bd. II, ²1992, 535-542, bes. 541; L. T. JOHNSON, Hebr. 71. Καθαρισμός kommt nur hier im Hebr vor bei 7 Belegen im NT. Häufiger verwendet der Hebr καθαρίζω, nämlich 9,14.22.23; 10,2, und einmal καθαρός (10,22).

¹⁰⁴ Vgl. C. DIETZFELBINGER, Reinheit IV, TRE, Bd. 28, 1997, 487-493, 492. Zum kulttheologischen Sprachgebrauch und jüdischen Hintergrund vgl. G. GÄBEL, Die Kulttheologie des Hebräerbriefes, 2006, 19 ff.

hier selbst das Wort nimmt,¹⁰⁵ um durch dieses Stichwort auf das den Brief bestimmende Thema vorzubereiten. Dieses Thema ist die Reinigung von den Sünden vor Gott durch Christus.¹⁰⁶ In abweichender Begrifflichkeit, aber in sachlicher Analogie zur Rechtfertigungslehre des Paulus deutet der Hebr den Sühnetod Jesu als Selbstopfer¹⁰⁷ des Hohenpriesters Jesus Christus.

Interpretiert man 3c im Kontext des Hebr, insbesondere aus dem Sachzusammenhang mit dem Hauptteil 7,1-10,18, ist zunächst für das Verständnis dieser soteriologischen Zeile konstitutiv: Mit dem Begriff der „Reinigung“ ist die Reinheit angesprochen, ohne die es keinem Menschen erlaubt ist, dem heiligen Gott zu nahen. Diese Reinheit hat der Mensch durch die Sünde¹⁰⁸

¹⁰⁵ Mit A. VANHOYE 50; G. THEISSEN, Untersuchungen zum Hebräerbrief, 1969, 50 f.; O. HOFIUS 84; H. HEGERMANN, Hebr. 37 f.; H.-F. WEISS, Hebr. 148, Anm. 54; u.a.

¹⁰⁶ Hebr 1,3c wird also mit Recht als ein „Schlüsselvers“ (E. GRÄSSER, Hebr. I, 64) bezeichnet, der „programmatischen Charakter“ (H.-F. WEISS, Hebr. 149) besitzt.

¹⁰⁷ In p 46 u.a. steht δι' ἑαυτοῦ vor καθαρισμόν; ferner findet sich in einigen Handschriften ἡμῶν hinter ἁμαρτιῶν. Das sind Auffüllungen, durch die die Lehre vom Selbstopfer Christi bereits im Exordium vorweggenommen werden soll, die im Hauptteil des Hebr zur Entfaltung kommt.

¹⁰⁸ Der zweite Leitbegriff nach καθαρισμός ist in 1,3c ἁμαρτία. Im Hebr finden sich 25 Belege (die zweitmeisten im NT nach dem Röm). Der hier verwendete Plural ist nicht ein Indiz für den „Übergang zum nachapostolischen Zeitalter“ (so H. BRAUN, Hebr. 29), sondern entspricht vielmehr biblischem Sprachgebrauch (mit H.-F. WEISS, Hebr. 149, Anm. 56). Er „weist ausdrücklich darauf hin, dass die kosmische Störungsmacht der Sünde aus den konkreten menschlichen Verfehlungen resultiert“ (H. HEGERMANN, Hebr. 37).

unwiederbringlich verloren. Mit der Sünde hat der Mensch sein Recht verwirkt, vor Gott zu leben. Sie ist Schuld, die ihn vor Gott verklagt, und hält ihn in einem Dasein fest, das seiner ursprünglichen Bestimmung widerspricht und ihn dem Tod anheimgibt. Jede eigenmächtige Annäherung des sündigen Menschen an Gott verstrickt ihn nur um so tiefer in seiner „Seinsverfehlung“¹⁰⁹. Vor diesem durch das urchristliche Verständnis der Sünde¹¹⁰ bestimmten Hintergrund ist im Hebr die Soteriologie entfaltet worden.

Im Zentrum der Soteriologie des Hebr steht die Tat reinigender, heiligender Sühne, die der Sohn, und zwar dieser als der Irdische, Gekreuzigte,¹¹¹ vollbracht hat. Er hat die Sünden des Volkes gesühnt,¹¹² aufgehoben¹¹³ und weggenommen,¹¹⁴ so dass der Zugang zu Gott, der durch die Sünde verschlossen war, in ihm als dem Erhöhten offensteht (7,11-10,18, bes. 7,25) und für Gottes Volk eine „ewige Erlösung“¹¹⁵ erworben worden ist (9,12; s.a. 5,9). Die Reinigung von den Sünden beruht also auf dem stellvertretenden Sühnetod des Sohnes

¹⁰⁹ HEGERMANN ebd.

¹¹⁰ Theologisch ist dieses am klarsten von Paulus Röm 5,12-21 dargestellt.

¹¹¹ Gegen E. GRÄSSER, Hebr. I, 65, dessen Deutung von 1,3c entschieden widersprochen werden muss, weil er diese Schlüsselstelle nicht für sich selbst sprechen lässt, sondern sogleich von 1,3d her interpretiert. Er kommt zu dem falschen Schluss, „die Himmelfahrt“ gewinne eine „soteriologische Eigenbedeutung“ und sei „das eigentliche Heilsereignis“ (ebd.). Dadurch stellt Grässer das Aussagegefälle von 1,3 auf den Kopf und bietet ein „Zerrbild dessen, was der Hebräerbrief sagt“ (O. HOFIUS 85 f., Anm. 43).

¹¹² 2,17: ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

¹¹³ 9,26: εἰς ἀθέτησιν (τῆς) ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ.

¹¹⁴ 9,28: ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.

¹¹⁵ 9,12: αἰωνία λύτρωσις.

Gottes am Kreuz,¹¹⁶ den der Hebr als das hohepriesterliche Selbstopfer versteht (2,5-18; 4,14-5,10; 7,11-10,18; 10,19-22; 13,12). Die Reinigung ist einmal geschehen, nämlich durch Christus am Kreuz, und gilt ein für allemal (7,12; 9,12; 10,10).¹¹⁷

Im Hebr wird vorausgesetzt, dass der überkommene Sühneritus (3. Mose 16) die Reinigung von den Sünden nicht erwirken kann (7,11 ff.; 9,6-10; 10,1-4). Wie das Gesetz vor Gott nicht zur Gerechtigkeit führt, sondern vielmehr zur Erkenntnis der Sünde (Röm 3,20; 7,7), so können die Opfer des alten Bundes „niemals die Sünden wegnehmen“ (10,11). Sie bringen zwar „die Wahrheit zur Sprache, die bezeichnete Wirklichkeit aber haben sie nicht bei sich“¹¹⁸. Die Reinigung von den Sünden stellt aber eine unbedingte Notwendigkeit dar. Zu ihrem Vollzug musste der präexistente Sohn Gottes ins Mittel treten.¹¹⁹ Er, der ohne Sünde war,¹²⁰ hat „draußen vor dem Tor“ (13,12), nämlich am Kreuz auf Golgatha, nach dem Willen Gottes seinen Leib geopfert (10,10), um als der Sündlose im himmlischen Heiligtum durch sein Blut (9,12.14.25 f.) stellvertretend die Sühne für die Schuld der Sünden zu vollziehen. So ist Christus

¹¹⁶ Vgl. J. JEREMIAS, Der Opfertod Jesu Christi, in: DERS., Jesus und seine Botschaft, ²1982, 78-92, bes. 78 f.

¹¹⁷ 9,12.26.28 u.ö.: ἐφάπαξ bzw. ἅπαξ.

¹¹⁸ O. Hofius, aaO. (s. Anm. 44), 372.

¹¹⁹ Vgl. M. Luther, WA 10 I, 1, 161, 21 – 162, 2: „... die sund ist alßo eyn groß ding, und yhr reynigung kost alßo viel, das eyn solch hohe person, wie Christus hie gepreysset wirt, muß selb dazzu thun und durch sich selb reynigen.“

¹²⁰ 4,15: χωρὶς ἁμαρτίας.

einmal geopfert worden, die Sünden *vieler* wegzunehmen.¹²¹

Wie in der ersten Strophe des Christushymnus Phil 2,6-8 ist das Kreuz auch im Hebr das Ziel, auf das der Präexistente, nachdem er Fleisch und Blut angenommen hat (2,14), als der Irdische zugeht. Dabei hat man sich vor der Fehldeutung zu hüten, die Präexistenz und Gottgleichheit des Sohnes sei ein religiöser Überbau, der gegebenenfalls auch fehlen könnte, da es eigentlich auf „die neue sittlich-religiöse Reinheit“ im Gegenüber zur „alten rituell-kultischen“¹²² ankomme. Aus dem Gefälle der Prädikationen im Exordium des Hebr ergibt sich eindeutig, dass die Präexistenz und Gottgleichheit des Sohnes die unabdingbare Voraussetzung der Heilsrelevanz der am Kreuz erwirkten „Reinigung von den Sünden“ darstellt. In der Person dessen, der am Kreuz stirbt, liegt es begründet, dass ihr Tod am Kreuz das ein für allemal gültige Sühnopfer ist, das vor Gott die Reinigung von den Sünden bewirkt hat. Die Person des ewigen Sohnes hat das, was sie als menschgewordene Person am Kreuz vollbracht hat, unverlierbar in sich aufgenommen.

3d Grammatisch¹²³ und sachlich sind die soteriologische Aussage 3c und die Erhöhungsaussage 3d aufs engste miteinander verbunden. Die Erhöhung des Ge-

¹²¹ 9,28a: οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας. Die Wendung πολλῶν ἁμαρτίας ist nach Jes 53,12 LXX formuliert. S.a. 1. Petr 2,24.

¹²² F. HAUCK, ThWNT III, 429, 29 f.

¹²³ Das Partizip Aor. ποιησάμενος (3c) ist mit dem Verbum finitum ἐκάθισεν (3d), dem Prädikat des ὅς-Satzes 3a-d, syntaktisch verbunden.

kreuzigten wird mit Ps 110,1 ausgesagt. Auf keine andere Stelle des Alten Testaments haben sich die neutestamentlichen Autoren öfter bezogen.¹²⁴ Der Psalmvers hat die Christologie von Anfang an entscheidend „mitgeformt“¹²⁵. Er ist maßgeblich für die Erhöhungsvorstellung geworden.¹²⁶ Hier ist Ps 110,1 allerdings nicht wörtlich aufgenommen. Nach der Septuaginta zitiert ist der Psalmvers lediglich in 1,13.¹²⁷ Ansonsten liegt im Hebr folgender Sprachgebrauch vor:

- 1,3d ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς
 8,1 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς
 10,12 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ
 12,2 ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν

Das Verbum finitum ἐκάθισεν steht 1,3d wie in 8,1 und 10,12 in der Aoristform von καθίζεω und 12,2 im Perfekt. Es hat die intransitive Bedeutung von „sich set-

¹²⁴ Vgl. D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*, 1973; W. R. G. LOADER, *Christ at the Right Hand – Ps 110,1 in the New Testament*, NTS 24 (1978), 199-217; M. HENGEL, „Setze dich zu meiner Rechten!“ Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, 1993, in: DERS., *KS IV*, 281-367, bes. 292.

¹²⁵ M. HENGEL, aaO., 295. S.a. C. K. BARRETT, *The Christology of Hebrews*, in: M. A. POWELL/D. R. BAUER (Ed.), *Who do you say that I am? In Honor of Jack D. Kingsbury*, 1999, 110-127, 114 f.; F. J. MATERA, *New Testament Christology*, 1999, 184 ff.

¹²⁶ Vgl. F. HAHN, *Hoheitstitel* 126-132, bes. 127. Zum Stellenwert von Ps 110 im Hebr s. E. RIGGENBACH, *Hebr.* 14.

¹²⁷ 1,13: κάθου ἐκ δεξιῶν μου (= Ps 109,1 LXX = 110,1).

zen“¹²⁸, umfasst aber als abgeschlossene Handlung das Sitzen als Zeichen besonderer Würde,¹²⁹ also das Thronen. Die Wendung ἐν δεξιᾷ¹³⁰ bringt an allen Stellen die Inthronisation Jesu Christi zum Ausdruck. Aus 1,13 wird deutlich, dass der Verfasser des Hebr ἐκ δεξιῶν aus der Septuaginta kennt; so wird der Psalmvers auch in den Evangelien angeführt (Mk 10,37.40 Par.; 16,19). Dass Hebr 1,3d; 8,1; 10,12; 12,2 und außerdem Röm 8,34; Eph 1,20; Kol 3,1 und 1. Petr 3,22 ἐν δεξιᾷ gebraucht wird, dürfte darauf beruhen, dass ἐν δεξιᾷ Bestandteil einer alten, festgeprägten Formel ist.¹³¹ Das Substantiv μεγαλωσύνη¹³² dient 1,3d und 8,1 als Umschreibung des Gottesnamens. Mit ἐν ὑψηλοῖς¹³³ wird der „Ort“ der Erhöhung angegeben.

Der Inthronisationsbefehl „Setze dich zu meiner Rechten“ (Ps 110,1) ist mit der Inthronisation des Sohnes vollzogen: „Er *hat* (Aorist) sich gesetzt“ (Hebr 1,3d; 8,1; 10,12). Durch die Feststellung des Vollzugs ist die

¹²⁸ BAUER-ALAND, Wb 791.

¹²⁹ Vgl. C. SCHNEIDER, κάθηναι, ThWNT, Bd. III, 1938, 443-447, bes. 444 f.

¹³⁰ BAUER-ALAND, Wb 349: „zur Rechten“. Rechts ist der „Ehrenplatz“ (W. GRUNDMANN, δεξιός, ThWNT, Bd. II, 1935, 37-39, 39); dort nimmt „der Bevollmächtigte“ (B. HARTMANN, Rechts und links, BHH, Bd. III, 1966, 1564) Platz.

¹³¹ So bereits A. SEEBERG, Das Evangelium Christi, 1905, 15; aufgenommen von O. MICHEL, Hebr. 102, Anm. 1; s.a. M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 124), 300.

¹³² BAUER-ALAND, Wb 1008: „Erhabenheit, Majestät“; s.a. Jud 25. Der Terminus ist in der altjüdischen Märkabahn-Esoterik beheimatet (vgl. O. HOFIUS, Der Vorhang vor dem Thron Gottes, 1972, 74; DERS., 84 f. mit Anm. 37-39).

¹³³ Von ὑψηλός, substantiviert τὰ ὑψηλά *die Höhe* (= der Himmel).

gottheitliche Souveränität des Sohnes – doxologisch –¹³⁴ zum Ausdruck gebracht. Mit der Lokalisierung „zur Rechten der Majestät in der Höhe“ ist die auch den Engeln überlegene, einzigartige gottheitliche Hoheit des Sohnes ausgesagt. Der Sohn hat Anteil an Gottes Hoheit, Herrlichkeit und unermesslichen Machtfülle. Er ist Kyrios wie Gott selbst und herrscht in der Einheit und Gemeinschaft mit ihm über alles.

Der Sohn ist aber nach dem Erleiden des Todes am Kreuz nicht in die Herrlichkeit zurückgekehrt, als wäre das Kreuz eine „Episode“ gewesen.¹³⁵ Vielmehr ist er als der *Gekreuzigte* inthronisiert worden.¹³⁶ Er hat die von seiner Person nicht ablösbare Geschichte, die er als der Menschgewordene durchlaufen und die ihn schließlich ans Kreuz geführt hat, mit in den gottgleichen Status aufgenommen, den er als der zur Rechten Gottes Erhöhte innehat. Die Erhöhung ist die zeitübergreifende Inkraftsetzung seiner am Kreuz gewirkten Sühne zur Reinigung von den Sünden. Erst die Erhöhung hat seinem Opfertod also die vollgenugsame Sühnewirkung und ewige Gültigkeit sichergestellt.

¹³⁴ Vgl. H. HEGERMANN, Hebr. 38.

¹³⁵ So E. GRÄSSER 224; DERS., Hebr. I, 64 f. Dagegen mit Recht J. P. MEIER 183 f.; O. HOFIUS 85 f.; H.-F. WEISS, Hebr. 149.

¹³⁶ Die Auferstehung bleibt unerwähnt, jedoch nicht, weil sie „mit der Himmelfahrt identisch“ (E. GRÄSSER, Hebr. I, 65) wäre, sondern weil sie als Machttat Gottes, die in die Erhöhung einmündet, in der Erhöhungsaussage inbegriffen ist und vorausgesetzt wird (mit J. JEREMIAS, Zwischen Karfreitag und Ostern, 1949, in: DERS., ABBA, 1966, 323-331, 330; O. HOFIUS 85, Anm. 42 unter Berufung auf Hebr 13,20). Der Aussagegehalt der Auferstehungsaussage wird durch das typologische Bild der hohenpriesterlichen Himmelfahrt „interpretiert wiedergegeben“ (L. GOPPELT, aaO. (s. Anm. 7), 587).

Die Zusammengehörigkeit der soteriologischen Aussage mit der Erhöhungsaussage bestimmt auch den Duktus der folgenden Argumentation, insbesondere im Kernstück Hebr 7,1-10,18. Aus 1,3; 8,1; 10,12 und 12,2 geht eindeutig hervor, dass die Einsetzung des Gekreuzigten in die Weltherrschaft die Einsetzung in das Amt und die Würde des Hohenpriesters einschließt und bekräftigt. Der Sohn ist „Priester in Ewigkeit“ (Ps 110,4;¹³⁷ Hebr 7,17.21). Das heißt: Jesus ist Inhaber des Amtes von Ewigkeit her; die Voraussetzung für den Amtsvollzug ist die Inkarnation (2,9-18; 5,7; 7,14 f. u.a.); der einmalige Amtsvollzug ist das Selbstopfer am Kreuz (7,27; 9,11 ff.; 10,5 ff.); die bleibende Wirkung und Gültigkeit des einmaligen Amtsvollzugs beginnt mit der Erhöhung (5,6.9 f.; 7,16 ff.; 8,1 f.) Nun kann er also „für immer selig machen, die durch ihn zu Gott kommen; denn er lebt für immer und bittet für sie“ (7,25). Der Fürsprache des Erhöhten liegt das Selbstopfer des Gekreuzigten zugrunde, der nun zur Rechten Gottes sitzt und die Wirksamkeit seiner intercessio verbürgt. Dadurch ist der „Thron¹³⁸ der Majestät“ zum „Thron der Gnade“ (4,16) geworden.

4 An die Erhöhungsaussage ist eine zweigliedrige Periode angehängt.¹³⁹ Sie gehört satzlogisch zum Exor-

¹³⁷ Ps 110,4: אֲנִי-יֹשֵׁב עַל-הַכִּיּוֹרִים לְעוֹלָם.

¹³⁸ Zu „Thron“ vgl. O. SCHMITZ, *θρόνος*, ThWNT, Bd. III, 1938, 160-167; D. SÄNGER, *θρόνος*, EWNT, Bd. II, ²1992, 387-391. Der Thron hat in „dem himmlischen Sanctissimum ... seinen Platz“ (O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 132), 1972, 71). Die „Himmelswelt“ deckt sich durchaus nicht mit „den zur vergänglichen Schöpfung gehörenden ‚Himmeln‘“ (ebd.).

¹³⁹ Vgl. BDR, Gr § 464, 2.

dium,¹⁴⁰ unterstreicht in der Sache die Erhöhung und bereitet einen Vergleich vor. Der Vers ist in gehobener Sprache formuliert. Er weist die Spracheigentümlichkeiten des Auctor ad Hebraeos auf¹⁴¹ und gehört nicht zu dem hymnischen Fragment; dieses ist vielmehr auf 3a.b beschränkt. Strukturiert durch die „Korrelativformel“¹⁴² τοσοῦτω - ὅσω, kündigt 1,4 den Vergleich des Sohnes mit den Engeln an, der 1,5-14 anhand von alttestamentlichen Zitaten, welche die Aussage von 1,4 durch das Zeugnis der Schrift entfalten und zugleich untermauern, durchgeführt wird.

Die Hoheit und Macht des Sohnes im Vergleich zur Hoheit und Macht der Engel verhält sich proportional¹⁴³ zur Hoheit und Vorzüglichkeit des Namens, den der Sohn vor ihnen ererbt hat. Es wird festgestellt, der Sohn sei „erhabener“¹⁴⁴ geworden als die Engel“¹⁴⁵. Sprachlich bringt der Komparativ einen höheren Grad zum Ausdruck; sachlich gemeint ist der absolute Qualitätsunterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf:¹⁴⁶ Der Sohn ist „Gott“ (1,8); die Engel dagegen sind „dienstbare Geister“ (1,14), die den Sohn „anbeten“

¹⁴⁰ Das Partizip γινόμενος (4a) ist syntaktisch ἐκάθισεν (3d) zugeordnet.

¹⁴¹ Vgl. H.-F. WEISS, Hebr. 152 f. mit Anm. 69.

¹⁴² E. GRÄSSER, Hebr. I, 48. Die Stilform der „Synkrisis“ (vgl. J. P. MEIER 173 f.), auch Hebr 10,25 (s.a. 7,20.22) angewandt, findet sich auch bei Philo (Op 140; Jos 147 u.a.; vgl. R. WILLIAMSON, aaO. (s. Anm. 77), 93-95).

¹⁴³ Vgl. O. MICHEL, Hebr. 105.

¹⁴⁴ 1,4a: κρείττων (s. BAUER-ALAND, Wb 913) ist ein Vorzugswort des Hebr (außer 1,4a: 6,9; 7,7.19.22; 8,6 (2 x); 9,23; 10,34; 11,16.35.40; 12,24).

¹⁴⁵ Genitivus comparationis (s. BDR, Gr § 185).

¹⁴⁶ Mit H. HEGERMANN, Hebr. 39; O. HOFIUS 87 mit Anm. 50.

(1,6; Ps 97,7), aber für sich selbst keine Anbetung begehen (s. Offb 14,7). Deshalb ist auch der „Name“¹⁴⁷, den der Sohn „ererbte“¹⁴⁸, der „vorzüglichere“¹⁴⁹.

Der vorzüglichere Name, den der Sohn nach der 1,5-14 geschilderten Inthronisationshandlung erhalten hat, ist der – Sohnesname. „Dem Sohn, weil er der Sohn ist, kommt der Sohnesname zu.“¹⁵⁰ Dieser Name gibt der Teilhabe an Gottes Gottheit Ausdruck, für die es keine Analogie gibt, und umfasst die Herrscherwürde und -stellung gegenüber allen Kreaturen, auch den Engeln. Im Verhältnis zu Gott ist er der „Sohn“ (1,4,5); gegenüber den Engeln „Gott“ (1,8); gegenüber der Welt der „Herr“ (1,10).¹⁵¹

Wie ist es zu verstehen, dass der Sohn in der Inthronisationshandlung als Sohn proklamiert wird, der er als der Präexistente doch schon ist (2c.3a)? Das ist jedenfalls nicht so aufzufassen, der Sohn sei erst durch die Inthronisation zum Sohn geworden; zuvor habe der Auctor ad Hebraeos den Sohnestitel „proleptisch“ ge-

¹⁴⁷ 1,4b: ὄνομα; vgl. BAUER-ALAND, Wb 1158; H. BIETENHARD, ὄνομα, ThWNT, Bd. V, 1954, 242-283, bes. 272; L. HARTMANN, ὄνομα, EWNT, Bd. II, ²1992, 1268-1277, bes. 1273; H. W. ATTRIDGE, Hebr. 47 f.

¹⁴⁸ 1,4b: κληρονόμηκεν Perfekt von κληρονομέω *beerben, ererben* (BAUER-ALAND, Wb 884). Zu vergleichbaren Wendungen s. H.-F. WEISS, Hebr. 152, Anm. 70. Das Perfekt drückt „die Dauer des Vollendeten“ aus (BDR, Gr § 340).

¹⁴⁹ 1,4b: διαφωρότερος ist Komparativ von διάφορος *vorzüglich, ausgezeichnet* (BAUER-ALAND, Wb 383 f.). Vgl. K. WEISS, διαφέρω, ThWNT, Bd. IX, 1973, 64-66, bes. 66, Anm. 8; J. H. ULRICHSEN 65 ff.

¹⁵⁰ J. A. Bengel, Gnomon Novi Testamenti, ³1773, Nachdr. 1915, 872: „Filio, quia Filius est, Filii nomen convenit.“ (Zu Hebr 1,4)

¹⁵¹ Vgl. H. J. IWAND, aaO. (s. Anm. 69), (1973), 224.

braucht.¹⁵² Das ist eine Fehldeutung, die dem Wortlaut des Exordiums nicht gerecht wird. Die Christologie des Hebr ist aber auch nicht durch eine „unauflöslche Spannung zwischen Präexistenz- und Erhöhungs-Christologie“ geprägt.¹⁵³ Sie ist vielmehr aus einem Guss und stimmt mit der des Urchristentums sachlich überein, wie dies durch die Aufnahme eines hymnischen Fragments 3a.b zum Ausdruck gebracht werden soll und wie es sich aus einem Vergleich mit dem Christushymnus Phil 2 ergibt.¹⁵⁴

Zum sachgerechten Verständnis der im Exordium des Hebr vertretenen Christologie hat man sich zu vergegenwärtigen: Durch die als Inthronisation aufgefasste Erhöhung ist der Menschgewordene und Gekreuzigte, der eine kurze Zeit niedriger war als die Engel (2,7.9), zum endzeitlichen Herrscher und Herrn der Welt eingesetzt worden. Der zum Kyrios erhöhte Sohn ist derselbe wie der, durch den die Welt geschaffen ist (1,2c), das Ebenbild des unsichtbaren Wesens Gottes (1,3a), und ist doch insofern von ihm unterschieden, als er den Weg aus der Höhe in die Tiefe durchmessen hat, der ihm um der Reinigung von den Sünden willen (1,3c) den Tod am Kreuz einbrachte. So unterscheidet sich der Erhöhte von dem Präexistenten dadurch, dass „er in allem seinen Brüdern gleich wurde, damit er barmherzig würde und ein treuer Hohepriester vor Gott, zu sühnen die Sünden des Volkes“ (2,17). Die Erhöhung des menschgewordenen, gekreuzigten Gottessohnes ist die

¹⁵² So E. KÄSEMANN, aaO. (s. Anm. 66), 58 ff.; u.a.

¹⁵³ So H. WINDISCH, Hebr. 12 f.; ähnlich H. BRAUN, Hebr. 32 f.

¹⁵⁴ Vgl. O. MICHEL, Hebr. 106; M. HENGEL, Der Sohn Gottes, ²1977, in: DERS., KS IV, 74-145, bes. 140 f.; O. HOFIUS 92.

rechtsverbindliche und heilswirksame Inkraftsetzung seines für die Sünden des Volkes erlittenen Sühnetodes. Der inthronisierte Sohn ist der gottgleiche Sohn, der er immer war, aber seine – durch die Auferstehung unzerstörbar gewordene – Menschheit ist unter Einschluss des die Sünde sühnenden Todes in die Erhöhung einbezogen. Der Throngenosse Gottes des Vaters ist Gott der Sohn, aber dieser nicht mehr nur als der Präexistente, sondern als der Menschgewordene, Gekreuzigte und Erhöhte. Gemäß seinem gottheitlichen Sein war der Sohn zwar immer auch der Kyrios, aber aufgrund seiner Menschwerdung und Kreuzigung ist der zur Rechten Gottes erhöhte Sohn nun der Kyrios als der mit unserer Schwachheit mitleidende Hohepriester (4,15), der sich selbst als Opfer dargebracht hat (9,14) und der „für immer selig machen kann, die durch ihn zu Gott kommen; denn er lebt für immer und bittet für sie“ (7,25).

3.

Zunächst ist zur Frage der Aufnahme eines Hymnus in das Exordium festzustellen: Die beiden Prädikationen in 1,2b.c geben bekanntes Gedankengut aus der urchristlichen Christologie wieder, dürften aber auf der Eigenformulierung des Auctor ad Hebraeos beruhen. Das gilt ebenso für 1,3c.d und 1,4: Die soteriologische Aussage wie die Erhöhungsaussage waren Gemeingut des urchristlichen Glaubens; der Gedanke der Belehnung des Sohnes mit dem vorzüglicheren Namen war aus dem Christushymnus Phil 2,9 bekannt. Der Autor des Hebr wird diese Zeilen selbst formuliert und ins Exordium eingepasst haben. Dagegen ist die Aufnahme eines hymnischen Fragments in 1,3a.b vorstellbar. Die exakte

Bestimmung der Form des Hymnus ist jedoch nicht möglich.¹⁵⁵ Nicht ganz unbegründet ist die Annahme, dass der Autor an dieser Stelle das Fragment eines Christushymnus eingeflochten hat, der den Adressaten bekannt war,¹⁵⁶ um für seine Paraklese einzunehmen.¹⁵⁷ Doch auch diese Annahme bleibt hypothetisch.¹⁵⁸ Sachlich ist sie ohne Belang.

Der Ausgangspunkt der Argumentation des Auctor ad Hebraeos ist das Reden Gottes durch den Sohn (1,2a). Dieses steht zwar in der Kontinuität zu dem Reden Gottes durch die Propheten (1,1), hat aber infolge der Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit des Sohnes eine qualitative Diskontinuität hervorgerufen. Diese kommt darin zum Ausdruck, dass mit dem Sohn nicht nur eine heilsgeschichtliche Wende eingetreten, sondern das Ende der Tage, das Eschaton (1,2a) angebrochen ist.

Der Verfasser des Hebr hat sich im Exordium exklusiv von dem urchristlichen Christuszeugnis bestimmen lassen. Die Präexistenzvorstellung ist wie im Bekenntnis 1. Kor 8,6 und im Hymnus Kol 1,15-20 mit dem Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft verknüpft. Die Schlüsselzeile 1,3c ist eine komprimierte Zusam-

¹⁵⁵ Gegen K. WENGST, Formeln 166 ff.; u.a.

¹⁵⁶ Die Adressaten lassen sich anhand des Hebr nicht lokalisieren (s.o. Anm. 6). Ich halte es für wahrscheinlich, dass es sich um eine aus Judenchristen und Heidenchristen (sog. „Gottesfürchtigen“) bestehende Hausgemeinde mit weit überdurchschnittlicher Bibelkenntnis (Septuaginta) und hohem Bildungsstand handelte. K. BACKHAUS, Der Hebräerbrief und die Paulus-Schule, in: DERS., Der sprechende Gott, 2009, 21-48, bes. 30 ff. sieht in den Empfängern eine stadtrömische Teilgemeinde.

¹⁵⁷ Vgl. P. STUHLMACHER, Theologie II, 93.

¹⁵⁸ Vgl. M. KARRER, Hebr. I, 111.

menfassung der urchristlichen Soteriologie; das Menschsein des Sohnes ist wie in den anderen Stellen von vornherein auf sein sühnendes Reinigungswerk ausgerichtet. Die mit Ps 110,1 ausgesagte Erhöhung entspricht in ihrem Gehalt ältester palästinischer Tradition¹⁵⁹ und weist „auf die Jerusalemer Urgemeinde zurück“¹⁶⁰.

Der Autor des Hebr gebraucht 1,3a einen Terminus, den auch Philo verwendet, aber er folgt nicht dessen Urbild-Abbild-Vorstellung.¹⁶¹ Der weisheitliche Vorstellungshintergrund von 1,2c ist bereits christlich vermittelt, was aber nicht ausschließt, dass er die alttestamentlich-jüdische Weisheit im Original gekannt hat. Bezeichnend für sein Verhältnis zur Tradition ist seine Stellung zum alttestamentlichen Kult: Kein Autor des Neuen Testaments hat dem Kult breiteren Raum gewidmet; aber der Kult ist auch bei keinem so völlig destruiert worden. Nachdem Christus „sich selbst als Opfer ohne Fehl durch den ewigen Geist Gott dargebracht hat“ (9,14), ist der Kult definitiv abgetan. Der Autor des Hebr wirkt in seiner Stellung zum Kult und zur Tradition wie Paulus in seiner Stellung zum Gesetz und zum Pharisäismus.

Dem Exordium kommt eine programmatische theologische Bedeutung zu; denn sein Aussagegehalt ist ganz außerordentlich. Es ist grundlegend für das Verständnis der Offenbarung und Eschatologie, vor allem aber der Christologie und im Rahmen der Christologie wiederum der Präexistenz, ferner der Soteriologie, dem

¹⁵⁹ Vgl. F. HAHN, Hoheitstitel 128.

¹⁶⁰ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 124), 324.

¹⁶¹ S.o. Anm. 77-79.

Verständnis der Sünde und schließlich der Herrschaft des erhöhten Christus.

Hebr 1,1-2a ist die „zusammenfassende Erhellung des (spät-)urchristlichen Offenbarungsverständnisses“¹⁶². Der einzige Grund, auf den sich der christliche Gottesdienst und die christliche Lehre gründen, ist: Gott selbst ist in seinem Sohn aus sich herausgetreten und hat geredet. In dem Sohn hat Gott keinen Botendienst ausgerichtet, in ihm ist er vielmehr selbst in Erscheinung getreten und hat in ihm und durch ihn das Wort genommen.¹⁶³ Das abschließende Reden Gottes umfasst die Person, das Zeugnis und das Werk des Sohnes. Gottes Schweigen, das für den Menschen den Tod bedeutet (s. Ps 28,1), ist nun durchbrochen: in dem Sohn ist Gott vernehmbar und erkennbar geworden, weil der durch die Sünde verschlossene Zugang zu Gott mit dem Sühnetod des Sohnes ein für allemal geöffnet worden ist. Gottes Reden in seinem Sohn ist einzigartig und exklusiv; es ist unüberbietbar, vollgenugsam und endgültig. Es ist nicht von außen erschließ- und deutbar, auch nicht durch das vorausgehende Reden Gottes in den Propheten. Vielmehr stellt es alles unter *sein* Licht, in dem sich Gott selbst durch seinen Sohn erschließt.

Das Reden Gottes durch seinen Sohn qualifiziert die Zeit, in der es laut wird, zur Endzeit und stellt in die Wende zum Heil, die der Sohn heraufgeführt hat. In

¹⁶² H. BALZ, Offenbarung IV, TRE, Bd. 25, 1995, 134-146, 145, 12 f.

¹⁶³ Vgl. H. J. IWAND, aaO. (s. Anm. 69), (1973), 220: In dem Sohn „umfängt uns die Herrlichkeit und das Wesen Gottes selbst. Der, der redet, und der, in dem er redet, sind einander gleich! Die vollkommenste Deckung von Form und Inhalt der Offenbarung ist erreicht.“

dem ἡμῶν *uns* (1,2a) sind alle einbezogen, welcher Generation sie in der sich streckenden Endzeit auch angehören, die das Reden Gottes durch seinen Sohn vernehmen. Die dagegen das Reden Gottes durch seinen Sohn missachten, verfehlen das ewige Heil (s. 3,7 ff.; 12,25 u.a.).

Außer ἔσχατος (1,2a) ist auch κληρονόμος (1,2b) ein eschatologischer Terminus. Beide Termini stehen im Bezugsrahmen der Christologie, deren Entfaltung in 1,2b beginnt. Der das Exordium bestimmende christologische Titel ist „Sohn“. Sohn, absolut gebraucht, ist Abbeviatur von Sohn Gottes und Synonym von Christus. In sachlicher Übereinstimmung mit dem christologischen Bekenntnis des Urchristentum ist Christus für den Verfasser des Hebr nicht ein Teil der Schöpfung, sei es auch der vorzüglichste, sondern vielmehr der präexistente Sohn, durch den in der unvorgreiflichen Einheit mit Gott dem Vater die Welt erschaffen wurde (1,2c) und erhalten wird. Die Erhaltung geschieht nicht durch eine die normalen menschlichen Möglichkeiten übersteigende Herkulesleistung, sondern gottheitlich im Sinne der – später so genannten – *creatio continua* „durch sein machtvolles Wort“ (1,3b). Aus diesem Befund wird deutlich, dass der Auctor ad Hebraeos die Präexistenz Christi vertritt,¹⁶⁴ und zwar als Partizipation an der absoluten Präexistenz Gottes des Schöpfers. Er hat die Präexistenzvorstellung aber nicht ausführlich

¹⁶⁴ Vgl. R. G. HAMERTON-KELLY 243 ff.; W. R. G. LOADER, aaO. (s. Anm. 44), 62 ff.; J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 267 ff.; B. LINDARS, *The Theology of the Letter to the Hebrews*, 1991, 29 ff.; P. PILHOFER 319 ff.; K. BACKHAUS 85 ff.; A. RASCHER, aaO. (s. Anm. 44), 60 ff.

dargelegt, sondern als bekannt und anerkannt vorausgesetzt.

Doch nicht aus Pietät gegenüber der urchristlichen Bekenntnisbildung, sondern aus sachlicher Notwendigkeit ist das Zeugnis von der Präexistenz Christi Bestandteil des Exordiums. Diese besteht darin, dass allein der mit Gott wesensgleiche Sohn, der nicht aus Fleisch und Blut hervorgebracht wurde, sondern der Fleisch und Blut vielmehr angenommen hat (2,14),¹⁶⁵ die Reinigung von den Sünden (1,3c) vollbringen konnte und sie tatsächlich vollbracht hat. Die Reinheit von der Sünde ist die unabdingbare Voraussetzung, dass Menschen Gott nahen können. Aber sie ist unwiederbringlich verloren. Sie wiederherstellen zu können, liegt außerhalb der Möglichkeiten der sündigen Menschheit. Doch – darin besteht die Heilsbotschaft nach dem Hebr – sie ist Gottes Tat, durch die er das endzeitliche Heil gesetzt hat. Gottes Tat ist in dem stellvertretenden Sühnetod seines Sohnes zum Vollzug gekommen, dessen Ursprung in Gott selbst liegt und der im Einvernehmen mit ihm Fleisch und Blut angenommen hat, um die Reinigung von den Sünden zu erwirken. Es gibt keine Umstände, unter denen dieses Reinigungswerk Gottes entbehrlich sein könnte. Vielmehr ist es schlechterdings nötig; „denn einen solchen Hohenpriester mussten wir auch haben,¹⁶⁶ der heilig, unschuldig, unbefleckt,

¹⁶⁵ Im Exordium wird die Inkarnation nicht ausdrücklich erwähnt, aber vorausgesetzt. Hebr 2,14 ist ein grundlegender Beleg für die Inkarnationsauffassung des Hebr. Vgl. zu ihr U. B. MÜLLER, *Menschwerdung* 33 ff.; A. RASCHER, aaO. (s. Anm. 44), 62 ff.

¹⁶⁶ Hebr 7,26: Τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς, ... Wörtlich: „Ein solcher Hoherpriester war uns auch angemessen ...“ ἔπρεπεν *war angemessen, nötig*.

von den Sündern geschieden und höher ist als der Himmel“ (7,26).

Der die Reinigung von den Sünden vollbracht hat (1,3c), indem er für alle den Tod geschmeckt hat (2,9): der ist zur Rechten der Majestät erhöht (1,3d). Der erhöhte Gekreuzigte ist keine Figur der Vergangenheit. Er ist vielmehr der Herr der Welt, der diese im Verborgenen regiert, indem er sie auf seine Parusie hin erhält. Die Erhaltung geschieht durch das Doppelamt und um des Doppelamtes willen, das er innehat. Denn als Herr der Welt ist er zugleich der Hohepriester, dessen einmal geschehener Sühnetod durch die Erhöhung ein für allemal in sein gottheitliches Sein einbezogen ist, so dass die Sühne, die er am Kreuz zur Reinigung von den Sünden gewirkt hat, dem Glauben an die Vergebung der Sünden um seinetwillen den Zugang zu Gott öffnet. Das geschieht, wann immer es geschieht, „heute“ (σήμερον), wenn man auf seine Stimme hört (Ps 95,7; Hebr 3,7 u.ö.).

Die Christologie des Hebr setzt sich also nicht „aus Elementen zusammen, die einander ausschließen“¹⁶⁷. Ganz im Gegenteil! Die sieben Prädikationen, mit denen im Exordium dargelegt wird, wer der Sohn ist, lassen sich einer Dreistufenchristologie zuordnen, wie sie aus dem Christushymnus Phil 2,6-11 bekannt ist: Präexistenz – Erniedrigung – Erhöhung. Es ist gerade die Zusammengehörigkeit von Präexistenz, Erniedrigung des Menschgewordenen bis zum stellvertretenden Sühnetod, Erhöhung und Inthronisation des Gekreuzigten zum Herrn des Alls und zum ewigen Hohenpriester, welche im Hebr christologisch zum Ausdruck gebracht

¹⁶⁷ So H. BRAUN, Hebr. 32 f.

wird. Die Christologie des Hebr steht in sachlicher Übereinstimmung mit dem Christushymnus von Phil 2 und setzt mit dem hohenpriesterlichen Amt des Sohnes doch einen ganz eigenen Akzent. Auf die Christologie in ihrer Einheit mit der Soteriologie, wie sie Hebr 1,3 ausgesprochen ist, gründet sich der im Hebr entfaltete λόγος τῆς παρακλήσεως (13,22).

Literatur

K. Backhaus, „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, 1997, in: ders., Der sprechende Gott, 2009, 77-100. – D. A. Black, Hebrews 1:1-4, WThJ 49 (1987), 175-194. – G. Bornkamm, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, 1942, in: ders., Studien zu Antike und Urchristentum, ³1970, 188-203. – J. Frankowski, Early Christian Hymns Recorded in the New Testament, BZ 27 (1983), 183-194. – E. Grässer, Hebräer 1,1-4, 1971, in: ders., Text und Situation, 1973, 182-228. – R. G. Hamerton-Kelly, Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man, 1973, 243-258. – B. Heining, Sündenreinigung (Hebr 1,3), BZ 41 (1997), 54-68. – O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6-11, ²1991, 75 ff. 131 ff. – L. D. Hurst, The Christology of Hebrews 1 and 2, in: ders. / N. T. Wright (Ed.), The Glory of Christ in the New Testament, 1987, 151-164. – H. Langkammer, „Den er zum Erben von allem eingesetzt hat“ (Hebr 1,2), BZ 10 (1966), 273-280. – F. Laub, Bekenntnis und Auslegung, 1980, 15-27. – J. P. Meier, Structure and Theology in Heb 1,1-14, Bib 66 (1985), 168-189. – P. Pilhofer, Κρείττονος διαθήκης ἔγγυος. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs, ThLZ 121 (1996), 319-328. – D. W. B. Robinson, The Literary Structure of Hebrews 1:1-4, AJBA 2 (1972), 178-186. – J. H. Ulrichsen, Διαφορώτερον ὄνομα in Hebr 1,4, StTh 38 (1984), 65-75. – A. Vanhoye, Christologia a qua initium sumit epistola ad Hebraeos (Hebr 1,2b.3.4), VD 43 (1965), 3-14. 49-61. 113-123.

Das Wort ward Fleisch – Johannes 1,14

1.

Die Bekenntnisaussage „das Wort ward Fleisch“ Joh 1,14a ist Bestandteil eines urchristlichen Hymnus. In ihr ist auf den Nenner gebracht, wer Jesus ist und was mit seiner Geburt Ereignis geworden ist: das Wort, das im Anfang bei Gott war (1,2), durch das alles wurde, was ist (1,3), hat sich inkarniert, ist „Fleisch“ geworden „und wohnte unter uns“ (1,14b).

An die Stelle der Geburtsgeschichte bei Lukas und Matthäus ist im Evangelium nach Johannes¹ ein Prolog (1,1-18) getreten. Sind der Vorgang und die Umstände der Geburt Jesu Christi Gegenstand der Erzählungen von Lukas und Matthäus, ist die Geburt als solche im Prolog des Johannesevangeliums nicht thematisiert, sondern sie wird von vornherein in theologischer Perspektive als die Fleischwerdung des Logos dargestellt. Die Tatsächlichkeit der Geburt und das wahre Menschsein Jesu werden im johanneischen Prolog aber nicht weniger als in den synoptischen Geburtsgeschichten vorausgesetzt, sondern im Gegenteil in 1,14 gerade-

¹ Lit. zum Joh im Überblick in: E. MALATESTA, St. John's Gospel 1920-1965, 1967; H. THYEN, Das Johannesevangelium, 2005, 7-61; U. SCHNELLE, Einleitung 550-552. Zum Stand der Forschung vgl. H. THYEN, Johannesevangelium, TRE, Bd. 17, 1988, 200-225; K. HALDIMANN/H. WEDER, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 67 (2002), 328-348. 425-456; ThR 69 (2004), 75-115; ThR 71 (2006), 310-324; U. SCHNELLE, Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994-2010, ThR 75 (2010), 265-303; ThR 78 (2013), 462-504. S.u. Anm. 18.

zu massiv unterstrichen und programmatisch hervorgehoben.

Der Prolog dient als „Leseanweisung für das gesamte Evangelium“² und ist von Johannes dem mit 1,19 beginnenden Erzählwerk bewusst vorangestellt worden. Die Offenbarung Jesu vor der Welt (1,19-12,50) und die Offenbarung Jesu vor den Seinen sowie seine Passion und Erhöhung (13,1-20,29) stehen unter dem Vorzeichen, dass Jesus der fleischgewordene Logos ist und dass diese Offenbarung aus der unvorgreiflichen Einheit von Gott, dem Vater, und seinem Sohn, dem Logos, geschehen ist. Am Schluss gibt der Verfasser als Ziel seiner Niederschrift an, was er inhaltlich bereits im Prolog herausgestellt hat: „damit ihr glaubt, dass Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende das Leben habt in seinem Namen“ (20,31).

Joh 1,14 steht im Kontext eines Werkes, das wahrscheinlich „relativ langsam gewachsen (ist)“³. Der Verfasser wird nicht namentlich genannt, vielmehr verbirgt er sich geradezu hinter dem Werk. Andererseits gehört der Titel ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ zum Text des Evangeliums; dieses „hat öffentlich nie in einer anderen als der uns überlieferten Gestalt existiert“⁴. Der Titel erklärt sich nicht aus dem Sprachgebrauch des Evangeliums, kommt der Begriff εὐαγγέλιον

² J. ROLOFF, Einführung in das Neue Testament, 1995, 238. Zum Stand der Forschung über den Prolog vgl. M. THEOBALD, 1988, 3 ff. Ebd. 500 ff. Bibliographie zum Prolog 1800-1987. Fortsetzung der Bibliographie ab 1988 in: DERS., 2010, 41 ff.

³ M. HENGEL, Die johanneische Frage, 1993, 252.

⁴ H. THYEN, TRE 17, 200, 47 f.

in ihm doch gar nicht vor,⁵ sondern aus der Angleichung an die bereits vorhandenen Evangelien. Vielleicht stammt der Titel „von den Herausgebern“⁶. Am wahrscheinlichsten ist die Inscriptio erst entstanden, als man mehrere Evangelien zusammenstellte. *Wer* dieser Johannes ist, bleibt unbekannt.

In der Inscriptio steht zwar εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην,⁷ aber sie enthüllt damit nicht das Inkognito des Verfassers. Dieses bleibt vielmehr im gesamten Evangelium gewahrt. Auch im Nachtragskapitel ist die Identität dessen, von dem man sagt, er sterbe nicht (21,23), nicht preisgegeben. Joh 21,24 ist vielmehr zu lesen: „Dies ist der Jünger, der dies alles bezeugt und geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.“⁸ Spätestens hier hätte das Inkognito gelüftet werden müssen. Aber es geschieht nicht. Vielmehr wird ein Unbekannter mit einem Unbekannten identifiziert. Das heißt aber: die Identifizierung wird zurückgewiesen. Die Anonymität beruht wohl auf Absicht und soll bewusst gewahrt werden. Der Name in der Inscriptio steht daher zwar nicht für einen Namenlosen, aber sehr wohl für

⁵ Nicht nur εὐαγγέλιον, auch εὐαγγελίζομαι und εὐαγγελιστής fehlen im gesamten Corpus Johanneum. Aus welchem Grund, dazu s. M. HENGEL, Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus, 2008, 182.

⁶ M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 3), 273.

⁷ Nach P^{66.75} u.a. P⁶⁶ wird in die Mitte des 2. Jh.s datiert (vgl. J. B. BAUER, Zur Datierung des Papyrus Bodmer II, BZ 12 (1968), 121 f.; s.a. K. ALAND, Der Text des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert, in: Studien zum Text und zur Ethik des Neuen Testaments. FS Für Heinrich Greeven, hg. v. W. SCHRAGE, 1986, 1-10).

⁸ Vgl. z.St. C. K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, 1990, 133 f. u. 561 f.

einen Unbekannten mit Namen Johannes.⁹ Nach der Anlage und dem Duktus des Evangeliums *soll* die Identität des Verfassers verborgen bleiben.

Die Verhüllung der Identität des Verfassers wäre völlig unerklärlich, wenn das Joh auf der Autorschaft von einem der Zwölf beruhte. Der Name des Verfassers wäre nicht nur genannt, sondern ausdrücklich hervorgehoben worden. Aber das Gegenteil ist hier der Fall. Aus diesem Umstand muss – abgesehen von inhaltlichen Gründen – geschlossen werden, dass der Verfasser des Joh unbekannt ist und dass er dies auch bleiben wollte.

Unter Missachtung des Befundes der Quellen hat die kirchliche Tradition den gegenteiligen Schluss aus der Inscriptio gezogen und das Joh dem Zebedaiden Johannes zugeschrieben, dem Zweiten nach Petrus. So schreibt Irenäus von Lyon um 180 n.Chr. über die Abfassung des vierten Evangeliums: „Schließlich (nach den drei synoptischen Evangelien) gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen hatte, selbst das Evangelium heraus, als er in Ephesus in Asien weilte.“¹⁰ Das Zitat steht im Zuge der Darlegung des Irenäus, dass die apostolischen Gemeinden der Ort

⁹ Die Inscriptio belegt also durchaus nicht „die Zuweisung des Evangeliums zum (Apostel) Johannes“ (so U. SCHNELLE, Einleitung 553, Anm. 121). Es ist zwar eine verbreitete Ansicht, mit der Inscriptio werde das Joh dem Zebedäussohn Johannes zugeschrieben (vertreten z.B. von J. ROLOFF, aaO. (s. Anm. 2), 233), aber diese Ansicht ist unbegründet. Sie liest die Inscriptio aus der Perspektive der altkirchlichen Tradition, die etwa 30 Jahre später aufkam und durch Irenäus von Lyon repräsentiert wird.

¹⁰ Irenäus, Haer III, 1, 1: Ἐπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητῆς τοῦ Κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. S.a. Haer II, 22, 5. Aufgenommen von Euseb, He V, 8, 4.

der Wahrheit sind.¹¹ Diese Darlegung ist gegen die gnostischen Attacken gerichtet, die auf die Untergrabung des apostolischen Grundes der christlichen Gemeinden zielten. In der Sache ist Irenäus gegenüber der Gnosis uneingeschränkt im Recht. Er schwächt seine Position – was ihm offenbar nicht bewusst war – aber dadurch, dass er das Kriterium der Apostolizität an die apostolische oder nichtapostolische Verfasserschaft einer Schrift bindet. War das nicht schon im zweiten Jahrhundert anachronistisch? Er hätte wissen können und bedenken müssen, dass die zwölf Apostel keine einzige Zeile geschrieben haben, so wenig wie Jesus selbst. Die neutestamentlichen Schriften gehen auf Paulus zurück, die „unzeitige Geburt“ (1. Kor 15,8), und auf Markus, Lukas, Matthäus und andere, darunter eben jener unbekanntere Johannes. Ihre Schriften beruhen auf apostolischer Lehre und Verkündigung und sind in der Bindung an diese niedergeschrieben worden, so dass die Kirche nach dem Ableben der Apostel in der Tat – das sah Irenäus ganz richtig – an ihre schriftlich fixierten Darstellungen gebunden ist, wie sie ihrerseits an die Lehre und Verkündigung der Apostel gebunden waren.

An dieser Stelle sei unterstrichen, dass das ausschlaggebende Kriterium der Apostolizität nicht in der Verfasserfrage liegen kann, sondern dass es inhaltlicher Art ist und darin besteht, ob die Schriften – mit Luther

¹¹ Irenäus, Haer III, 1, 1 – 5, 3. Hingewiesen sei auf die gut kommentierte Ausgabe von N. BROX: Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses. Gegen die Häresien III*, 1995, 22-51. Zur Rezeption des Joh in der frühen Kirche vgl. T. NAGEL, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*, 2000; C. E. HILL, *The Johannine Corpus in the Early Church*, 2004; B. MUTSCHLER, *Was weiß Irenäus vom Johannesevangelium?*, in: J. FREY/U. SCHNELLE (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, 2004, 695-742.

zu reden – „Christum treiben oder nicht“¹². Gerade Joh 1,14 ist ein Beleg dafür, dass das Johannesevangelium apostolischen Inhalts ist: Christus, der an Gottes Präexistenz partizipiert, wird Fleisch. Diese vorjohanneische Aussage bildet die Grundlage der Darstellung des Johannes: Christus trägt stellvertretend die Sünde der Welt (Joh 1,29). Darin kommt Gottes unvergleichliche Liebe zur Auswirkung (3,16). Christus lässt sein Leben für die Schafe, weil er der gute Hirte ist (10,11). Er erleidet keinen Scheintod, sondern stirbt den geächteten Tod am Kreuz (19,30). Als der Auferstandene erscheint er den Jüngern, schenkt ihnen seinen Frieden und rüstet sie mit der Vollmacht des Heiligen Geistes aus (20,19-23). Johannes hat den Kanon des Apostolischen also voll zur Entfaltung gebracht. Seine Darstellung ist von bestrickender Einfachheit und zugleich von unauslotbarer Tiefe. Es geht ihm um die Wahrheit, die Jesus Christus selbst in Person ist (14,6), und nicht um Schein.

Jünger als der Hebräerbrieﬀ und das Matthäusevangelium, wenn auch nicht beträchtlich, ist das Johannesevangelium das Werk eines Theologen der drit-

¹² M. Luther, Vorrede auf die Episteln S. Jakobi und Judä, (1522) 1546, WA.DB 7, 385, 27. Die Tragweite, welche die neutestamentliche Forschung seit etwa 180 Jahren der Verfasserfrage zuweist (exemplarisch: E. SCHÜRER, Über den gegenwärtigen Stand der johanneischen Frage, 1889, in: K. H. RENGSTORF (Hg.), Johannes und sein Evangelium, 1973, 1-27, bes. 1; aufgenommen von M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 3), 12, Anm. 5), wirkt wie die Kehrseite des Holzweges, den die Alte Kirche am Ende des 2. Jh.s beschritten hat, nur eben unter anderen Vorzeichen.

ten Generation,¹³ das auf dem apostolischen Zeugnis der ersten Zeugengeneration beruht. Es steht am Ende der theologischen Durchdringung des apostolischen Christuszeugnisses. Das Johannesevangelium kann als „Klimax der neutestamentlichen Theologie“ aufgefasst werden¹⁴. Es ist wahrscheinlich um 100 in Ephesus entstanden.¹⁵ Der Verfasser ist ein unbekannter Judenchrist mit

¹³ So mit Recht schon A. JÜLICHER, Einleitung in das Neue Testament, 1894, 229 ff. Gegen K. BERGER, Im Anfang war Johannes, 1997, 11 ff., der das Joh der ersten Zeugengeneration zuschreibt. Zur Diskussion vgl. P. HOFRICHTER (Hg.), Für oder wider die Priorität des Johannesevangeliums, 2002. Das Joh beruht m. E. auf dem Zeugnis der ersten Generation, aber der Verfasser gehört der dritten Generation an.

¹⁴ Formuliert in Anlehnung an J. FREY, Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie, ZThK 107 (2010), 448-478. Zur Standortbestimmung im ntl. Kanon s.a. T. SÖDING (Hg.), Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons?, 2003.

¹⁵ Mit der Mehrheit der Exegeten; vgl. U. SCHNELLE, Einleitung 555-557, Anm. 130 u. 138. Ausdrücklich gegen K. BERGER, aaO., 94, der für eine Frühdatierung zwischen 67-70 eintritt, sowie gegen W. SCHMITHALS, Johannesevangelium und Johannesbriefe, 1992, 422, der trotz der frühen handschriftlichen Bezeugung des Joh für eine Spätdatierung um 140 plädiert.

Namen Johannes.¹⁶ Die Interpretation des Evangeliums nach Johannes muss „von seinem überlieferten Text ausgehen“¹⁷.

2.1.

Der Prolog (Joh 1,1-18)

- 1a* *Im Anfang war das Wort,*
b *und das Wort war bei Gott,*
c *und Gott war das Wort.*
2 *Dieses war im Anfang bei Gott.*
3a *Alle Dinge sind durch dasselbe*
geworden,
b *und ohne dasselbe ist nichts geworden,*
c *was geworden ist.*
4a *In ihm war das Leben,*
b *und das Leben war das Licht der*

¹⁶ Gegen den Lösungsversuch von M. HENGEL, aaO. (s. Anm. 3), 264-274, der in dem Joh ein Werk des „Alten Johannes“ sieht, nämlich des zweiten, von Papias erwähnten Johannes (HENGEL 75 ff.), des „Presbyters“ (2. Joh 1; 3. Joh 1), der die Johannesbriefe verfasst hat (HENGEL 96 ff.). Aber es trifft nicht zu, dass das Joh statt dem Zebedaiden in 21,23-25 „eben diesem „Alten“ zugeschrieben“ werde (HENGEL 204). Es ist abenteuerlich, dies aus Joh 21,23-25 herauszulesen. Auch ist die Quellenbasis bei Papias so schmal (vgl. W. G. KÜMMEL, Einleitung 209), dass sich HENGEL auf ein dünnes Eis begeben hat. Was HENGEL dem Alten Johannes nachsagt, nämlich dass er „eine überragende schöpferische Lehrergestalt“ (268) gewesen sei, das ist ein Eindruck, der sich weniger den altkirchlichen Quellen als vielmehr dem Johannesevangelium selbst entnehmen lässt und den HENGEL auf den Alten Johannes übertragen hat. Der Verfasser des Joh ist nicht identifizierbar.

¹⁷ H. THYEN, TRE 17, 211, 34.

- Menschen.*
- 5a *Und das Licht scheint in der Finsternis,*
 b *und die Finsternis hat es nicht*
 überwältigt.
- 6 *Es trat ein Mensch auf, gesandt von Gott;*
 sein Name war Johannes.
- 7 *Dieser kam zum Zeugnis, dass er Zeugnis ableg-*
 te von dem Licht, damit alle durch ihn glaubten.
- 8 *Er war nicht selbst das Licht,*
 sondern er sollte Zeugnis ablegen von dem Licht.
- 9a *Das war das wahre Licht,*
 b *das jeden Menschen erleuchtet,*
 c *der in die Welt kommt.*
- 10a *Er war in der Welt,*
 b *und die Welt ist durch ihn*
 geworden,
 c *doch die Welt erkannte ihn nicht an.*
- 11a *Er kam in sein Eigentum,*
 b *doch die Seinen nahmen ihn nicht auf.*
- 12a *So viele ihn aber aufnahmen,*
 b *denen gab er Macht,*
 c *Kinder Gottes zu werden,*
 d *nämlich denen, die an sei-*
 nen Namen glauben,
- 13 *die nicht aus dem Blut*
 noch aus dem Willen des
 Fleisches noch aus dem
 Willen eines Mannes,
 sondern aus Gott geboren
 sind.
- 14a *Ja, das Wort ward Fleisch*
 b *und wohnte unter uns,*
 c *und wir sahen seine Herrlichkeit –*
 d *die Herrlichkeit des Einzigen vom Vater,*

- e* *voller Gnade und Wahrheit.*
- 15 *Johannes legt Zeugnis von ihm ab und ruft: Dieser ist es, von dem ich gesagt habe: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, weil er eher war als ich.*
- 16a *Denn aus seiner Fülle*
b *haben wir alle empfangen*
c *Gnade um Gnade.*
- 17 *Denn das Gesetz ist durch Mose gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.*
- 18 *Niemand hat Gott je gesehen; der Einziggeborene, Gott, der im Schoß des Vaters ist, der hat die Offenbarung gebracht.*

Das Johannesevangelium beginnt mit einem Hymnus – nicht mit einem Hymnus auf ein Geschöpf, seine Weisheit oder Schönheit, sondern mit einem Hymnus auf den Logos, auf dessen Walten die ganze Schöpfung beruht. Poesie statt Genealogie – der Unterschied zu dem nur einige Jahre älteren Matthäusevangelium könnte kaum stärker ins Auge fallen. Aber es ist von demselben Geschehen und derselben Person die Rede, nämlich von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die heilsgeschichtliche Bezugsperson ist bei Johannes dieselbe wie bei den Synoptikern: Johannes der Täufer.

Der Evangelist Johannes hat den Bezug auf den Täufer von vornherein unterstreichen wollen. Formal hat das nach sich gezogen, dass der Prolog aus poeti-

schen und prosaischen Stücken besteht. Denn der Evangelist hat den Anfang des Berichts über Johannes den Täufer in den Hymnus eingefügt. Außerdem hat er, ohne in den Wortlaut des Hymnus einzugreifen, diesen durch verdeutlichende theologische Anmerkungen erweitert.

In der neueren Forschung herrscht weitestgehend Konsens darüber, dass der Prolog aus einem Hymnus besteht, der mit prosaischen und kommentierenden Teilen verknüpft und erweitert worden ist.¹⁸ Die Diskussion ist auf die Analyse des Aufbaus und das Problem der Abgrenzung zwischen poetischen und prosaischen Stücken fokussiert.¹⁹ Einen entscheidenden Schritt zum besseren Verständnis der Struktur des Hymnus stellt die Wahrnehmung dar, dass er durchweg nach dem Parallelismus membrorum gestaltet ist.²⁰ Dadurch ist der exegetischen Willkür, bei der Aufbau- und Strukturanalyse

¹⁸ Vgl. H. THYEN, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 39 (1974), 1-69. 222-252, bes. 53 ff.; J. BECKER, Aus der Literatur zum Johannesevangelium, ThR 47 (1982), 305-347, bes. 317 ff.; ThR 51 (1986), 1-78, bes. 12 f. u. 69 f. Vgl. ferner die o. Anm. 1 f. angegebene Lit. Zur überbordenden Lit. bemerkt K. BERGER, aaO. (s. Anm. 13), 9: „Die Sekundärliteratur zum Johannes-Evangelium ist so angewachsen, dass man mittlerweile zu jedem Vers eine mehrbändige Forschungsgeschichte schreiben könnte.“

¹⁹ Vgl. z.B. K. WENGST, Formeln 200-208; R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, Teil I, ⁷1992, 197 ff., bes. 200-205; J. BECKER, Das Evangelium nach Johannes, Bd. I, 1979 (³1991), 65 ff., bes. 70.

²⁰ Bei R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes, ²¹1986, 2 ist zu lesen: „Diese Form ist der semitischen Poesie nicht fremd ...“ Dieser Satz stammt aus dem Jahr 1941. Präziser dann: J. JEREMIAS, Der Prolog des Johannesevangeliums, 1967; H. GESE 152 ff.; O. HOFIUS 1 ff.

„einem selbstgewählten Schematismus“²¹ zu folgen, eine Grenze gezogen worden. Nach der wegweisenden Analyse der Struktur und des Gedankenganges des Hymnus durch Otfried Hofius²² besteht dieser aus vier Strophen, deren jede wiederum zweiteilig ist:

Strophe I	Teil 1	Joh 1: 1a.b.c+2
	2	3a.b.c
II	1	4a.b+5a.b
	2	9a.b.c
III	1	10a.b.c+11a.b
	2	12a.b.c
IV	1	14a.b.c.d.e
	2	16.a.b.c

In 1,6-8 und 1,15 wird der Gedankengang des Hymnus jeweils unterbrochen und ein Prosabericht über Johannes den Täufer eingeflochten. Das ist offenkundig und stellt eine *communis opinio* in der heutigen Exegese dar.²³ Damit hat der Evangelist den Prolog mit dem nachfolgenden ersten Abschnitt des Evangeliums 1,19-34 und mit 3,22 ff. bewusst verknüpft.²⁴ Außerdem hat der Evangelist den Hymnus an zwei Stellen, nämlich 1,12d.13 und 1,17.18, mit theologischen Verdeutlichungen versehen, durch die er den Prolog mit dem Evangelium und das Evangelium mit dem Prolog verbunden

²¹ H. GESE 155.

²² O. HOFIUS 9-11.

²³ Mit seinem Plädoyer für die Einheitlichkeit des Prologs stand E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, 1951, 67 ff. schon damals ziemlich allein.

²⁴ Mit R. SCHNACKENBURG, *Joh. I*, 199.

hat.²⁵ Weitere Verse der Redaktion zuzuschreiben, etwa 1,2²⁶ oder 1,14.16,²⁷ besteht kein Grund.

2.2.

Joh 1,14:²⁸

a	Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο	a ₁
b	καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,	a ₂
c	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,	b
d	δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,	a
e	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.	b
a	וַיֵּשְׁבֶה בְּרַחֲמֵינוּ	
b	וַיִּשְׁכַּח בְּרַחֲמֵינוּ	
c	וַיִּבְרָא בְּרַחֲמֵינוּ	
d	כְּבֹד כְּדֵי יְהוָה מֵאֵב	
e	מְלֵא חֶסֶד וְאֱמֶת	

Der Wort-für-Wort-Erklärung von Joh 1,14 liegt der griechische Text zugrunde. Hartmut Gese hat aber gezeigt,²⁹ dass die Rückübersetzung ins Hebräische um der poetischen Form willen unerlässlich ist.

²⁵ Vgl. O. HOFIUS 2 f. mit Anm. 8-17.

²⁶ So z.B. K. WENGST, Formeln 204; R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 212; J. BECKER, Joh. I, 69. Dagegen mit Recht H. GESE 157. 161 f.

²⁷ So z.B. E. KÄSEMANN 163 ff.; C. DEMKE 45 ff.; G. RICHTER, Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium, 1971/72, in: DERS., Studien zum Johannesevangelium, 1977, 149 ff. Dagegen mit Recht O. HOFIUS 3 f. 13 mit Anm. 78.

²⁸ Zur Übersetzung ins Deutsche s.o. 2.1. Rechts neben dem griechischen Text wird durch a₁ usw. das Tristichon bzw. Distichon markiert.

²⁹ H. GESE 155 f. Die obige Übersetzung von 1,14 stammt von GESE 159.

14 Der Vers bildet den ersten Teil von Strophe IV des Logos-Hymnus. Er besteht aus fünf Stichoi. Die Zweierstruktur a + b ist in 14a.b.c zur Dreierheit erweitert. Es liegt ein Tristichon des Schemas a₁ + a₂ + b vor,³⁰ wie es in Psalmen häufig anzutreffen ist.³¹ Außerdem gehört zu dem Vers das Distichon 14d.e, das nach dem Schema a + b gestaltet ist. Durch das Stichwort δόξα ist das Distichon mit dem Tristichon 14a.b.c verknüpft.

1,14 markiert einen Neueinsatz. Stilistisch tritt an die Stelle des hymnischen Berichts das Bekenntnis der Gemeinde, die – im pluralis ecclesiasticus – bezeugt, was ihr widerfahren ist. Unter Aufnahme des λόγος-Begriffs aus 1,1 stellt die Gemeinde „ein Ereignis von ungeheurer Tragweite“³² fest und bekennt, dass der präexistente Logos, der im Anfang bei Gott war (1,1b.2), Fleisch geworden ist und eben dadurch etwas grundlegend Neues gesetzt hat. In dieser Bekenntnisaussage gipfelt der Hymnus. Auf sie ist der Prolog ausgerichtet.

14a Strophe IV, 1 beginnt mit einem καί³³ – nicht mit einem weiterführenden,³⁴ sondern mit einem bekräftigenden, affirmativen καί, wie es sich auch in Psalmen findet.³⁵ Was Strophe III in der Sprache des hymnischen Berichts dargelegt hat, wird hier zustimmend aufge-

³⁰ Vgl. GESE 161. 168; O. HOFIUS 10. 12. 14.

³¹ Vgl. z.B. Ps 19,7; 130,5.

³² J. SCHNEIDER, Das Evangelium nach Johannes, ²1978, 60.

³³ Die drei vorangehenden Strophen beginnen mit der Präposition ἐν. Im Prolog wird καί 17 x gebraucht, davon 4 x 1,14.

³⁴ So R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 241. S.a. M. THEOBALD, Im Anfang war das Wort, 1983, 25.

³⁵ Vgl. z.B. Ps 71,8.15 LXX.

nommen und im hymnischen Bekenntnis unterstrichen.³⁶

Λόγος ist wie sein hebräisches Äquivalent דבר und wie die Übersetzungen *verbum* im Lateinischen und *Wort* im Deutschen ein Begriff von ganz außerordentlicher Bedeutungsbreite.³⁷ Es empfiehlt sich aber nicht, bei der Interpretation von der Vieldeutigkeit des Begriffes auszugehen. Wenn irgendwo, dann gebührt hier der kontextimmanenten Interpretation der Vorrang. Denn in 14a wird ὁ λόγος wie in den drei Vorkommen 1a-c absolut und personifiziert gebraucht. Personifizierter Gebrauch von ὁ λόγος findet sich sonst im Neuen Testament nicht. Der Ausdruck ὁ λόγος in 14a weist auf die Erstverwendung in 1a-c zurück. Infolge dieses Sprachgebrauchs bilden die erste und letzte Strophe des Hymnus eine *Inclusio*. Was wird in 1a-c zur Aussage gebracht?

In Anlehnung an 1. Mose 1,1 LXX³⁸ ist in der ersten Zeile eine „zeitliche“ Bestimmung formuliert, aber eine solche, die den Logos als vorzeitlich, ewig qualifiziert: Ἐν ἀρχῇ³⁹ ἦν⁴⁰ ὁ λόγος (1a). Im Unterschied

³⁶ Mit O. HOFIUS 12 f. 21.

³⁷ Vgl. G. KITTEL, λέγω, λόγος, ThWNT, Bd. IV, 1942, 100-140.

³⁸ 1. Mose 1,1 LXX: Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Der Bezug auf diesen Vers ist bewusst hergestellt (mit E. HAENCHEN, Das Johannesevangelium, 1980, 115; C. K. BARRETT, Joh. 179; u.a.).

³⁹ Ἐν ἀρχῇ im Prolog außerdem noch in 1,2; außerhalb des Prologs steht ἀρχὴ 6 x im Joh. S.a. 1. Joh 1,1.

zu Himmel und Erde, die Gott im Anfang geschaffen hat, wurde der Logos jedoch nicht geschaffen, sondern er *war* vor aller Welt und Zeit. Er partizipiert an Gottes Präexistenz. Sein Anfang ist nicht der Anfang der Zeit, sondern er ist wie Gott ohne Anfang: als solcher wurde er nicht, als wenn es ihn einmal nicht gegeben hätte, sondern als solcher *war* er im Anfang, und ohne ihn „ist nichts geworden, was geworden ist“ (3b.c). Der Logos ist also nicht Teil der Schöpfung, er hat vielmehr Anteil an dem „Vor-der-Schöpfung-Sein“⁴¹ Gottes des Schöpfers.

Aus dem Vor-der-Schöpfung-Sein ergibt sich das Bei-Gott-Sein des Logos: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (1b). „Aber soll wirklich der mythologische Gedanke ausgesprochen werden, dass im Anfang zwei göttliche Personen nebeneinander ... vorhanden waren?“⁴² Der Befund der Quellen ergibt eine unmissverständliche Antwort: πρὸς mit Akkusativ steht in der Koiné für παρά τινι und meint „bei jemandem“ im Sinne des Beieinanders oder Nebeneinanders von zwei oder mehreren Personen.⁴³ 1,1b ist zweifellos das Beieinan-

⁴⁰ Das Imperfekt ἦν wird in Strophe I, 1 4 x gebraucht. Zum Gebrauch des Imperfekts im Joh vgl. J. FREY, Die johanneische Eschatologie, Bd. II, 1998, 89 ff. Als „Tempus der Dauer ist (es) zu kontrastieren mit dem punktuellen ἐγένετο von V. 3“ (C. K. BARRETT, Joh. 180). „Das ἦν ist uns aus den Versen 1-5 als ein alle Zeitlichkeit transzendierendes ‚tempus‘ geläufig. Es umschließt das Sein des Wortes von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (H. J. IWAND, Predigt-Meditationen I, ³1966, 50; z.St.)

⁴¹ H. GESE 161.

⁴² R. BULTMANN, Joh. 16.

⁴³ Vgl. BDR, Gr § 239; BAUER-ALAND, Wb 1423 f.; R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 209 f.; U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes, ⁴2009, 38. Außer den beiden Belegen im Prolog (1,1b und 1,2) kommt πρὸς noch 100 x im Joh vor (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1171 f.).

der zweier unterschiedener und deshalb zu unterscheidender Personen ausgesagt. Das wird auch 1,14d vorausgesetzt.⁴⁴ Auf der Grundlage dieses eindeutigen sprachlichen Befundes ist theologisch festzustellen: Weder Gott noch der Logos haben jemals anders existiert als in der aller Zeit und Schöpfung vorgegebenen Unterschiedenheit und Zusammengehörigkeit von Gott und Logos (1,1b) bzw. von Vater und Sohn (1,14d; 14,6). Die personale Unterschiedenheit sowie die untrennbare Zusammengehörigkeit von Gott und Logos sind nicht vor oder gar in der Zeit entstanden, als wenn der Logos irgendwann einmal nicht bei Gott gewesen wäre, sondern diese sind wesensmäßig vorgegeben.

In 1,1b liegt die Ersterwähnung von θεός im Joh vor. Von Anfang an gilt für Johannes: Gottes Identität ist keine einfache, wie sie die Vernunft konstruiert, sondern eine doppelte, wie sie der Hymnus im Prolog bezeugt. Die Frage Rudolf Bultmanns nach dem Sein und Wesen Gottes ist daher nicht aus dem auszulegenden Text gewonnen, sondern vielmehr von außen mit einem Vorwissen über Gott, dessen Quelle nicht genannt wird, an ihn herangetragen. Sie geht von der vernunftgemäßen Prämisse aus, Gott sei Einer. Aber der eine Gott ist nach dem Prolog kein erdachter Gott. Vielmehr ist der eine, wirkliche und wahre Gott allein der, der von vornherein in der personalen Unterschiedenheit und unlöslichen Zusammengehörigkeit von Gott und Logos (1,1b) bzw. von Vater und Sohn (1,14d; 14,6) existiert. Das ist nicht mythologisch, sondern johanneisch von Gott geredet.

Auf die zeitliche und räumliche Aussage über den Logos folgt die ontologische:⁴⁵ καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος

⁴⁴ Außerhalb des Prologs vgl. z.B. Joh 14,6: οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

⁴⁵ Mit H. GESE 161.

(1c). Subjekt ist ὁ λόγος; θεός ist Prädikatsnomen. Durch die Voranstellung des Prädikatsnomens θεός⁴⁶ wird die Aussage unterstrichen: Gott – und nicht etwa ein göttliches oder gottähnliches Wesen⁴⁷ – war der Logos. Das Wort, das bei Gott ist (1b), ist selbst Gott (1c): der eine, wahre und wirkliche Gott.⁴⁸ Es ist identisch mit Gott,⁴⁹ wie Gott identisch ist mit dem Wort, was das Sein und Wesen betrifft. Aber Gott ist nicht personidentisch mit dem Wort, das bei ihm ist und in demselben Sein und Wesen gründet, sondern Gott steht dem Wort wie der Vater dem Sohn in liebender Gemeinschaft gegenüber, und das bereits vor der Schöpfung. Das ist nicht so geworden, das *war*.

In 1a-c wird die Gottheit des Logos ausgesagt. Sie kommt zum Ausdruck in dem gottheitlichen personalen Selbststand des Logos einerseits und in der unlöslichen personalen Zugehörigkeit zu Gott andererseits, die wiederum in der Wesensgleichheit auf der einen Seite und in der Wesenseinheit des Logos mit dem einen Gott auf der anderen Seite ihren Grund haben. 1,2 nimmt die Gesamtaussage von 1a-c auf und bekräftigt sie mit Nachdruck.⁵⁰

⁴⁶ Bei prädikativer Wortstellung kann im Griechischen kein Artikel stehen (vgl. BDR, Gr § 273; O. HOFIUS 15).

⁴⁷ So E. HAENCHEN, Joh. 116-118; J. BECKER, Joh. I, 72; u.a. Dagegen mit Recht bereits R. BULTMANN, Joh. 17; ferner O. HOFIUS 16; H. THYEN, Joh. 67; u.a.

⁴⁸ Joh 1,1c ist eine ontologische Aussage (mit H. GESE 161; O. HOFIUS 15). Das Wort ist Gott, und zwar nicht nur in Relation zu Gott, sondern in sich selbst (gegen U. SCHNELLE, Joh. 39, Anm. 31).

⁴⁹ Mit R. BULTMANN, Joh. 17; gegen U. SCHNELLE, Joh. 38, Anm. 28.

⁵⁰ Joh 1,2 gehört stilistisch und inhaltlich zu Strophe I, 1 des Hymnus.

Der Leitbegriff des Hymnus wird in 14a wieder aufgenommen und etwas schlechthin Unableitbares mit ihm festgestellt: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Bei dem Verb γίνομαι, das im Prolog neunmal gebraucht wird, davon sechsmal in der hier vorliegenden Aoristform, ist es wichtig, die jeweilige Bedeutungsnuance genau zu erfassen.⁵¹ In 1,3 und 1,10b wird mit dem Verb die Schöpfungsmittlerschaft des Logos zum Ausdruck gebracht. 1,6 beschreibt es das Auftreten Johannes des Täufers. 1,12 steht es zur Beschreibung der Wirkung, die die Aufnahme des Logos hervorruft, nämlich Gottes Kinder zu werden. 1,17 stellt es abschließend heraus, was durch Jesus Christus geworden ist: Gnade und Wahrheit. 1,14a wird mit ἐγένετο in Verbindung mit dem Prädikatsnomen σὰρξ der Wandel in der Seinsweise des Logos ausgesagt: der Logos, der im Anfang bei Gott war (1,1-2), wird zu etwas, das nicht zu seiner gottheitlichen Seinsweise gehört: *Fleisch*. Zwar hört er nicht auf zu sein, was er war, aber durch den Eintritt in die σὰρξ ist er geworden, was er im Anfang nicht war. Der Schöpfer hat sich mit Geschöpflichem verbunden, aber nicht zum Schein, sondern er, der immer war, ist „Fleisch geworden“ (Aorist).

Das Subjekt der Fleischwerdung ist der Logos selbst. Die Fleischwerdung beruht nicht auf innerweltlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten. Sie erfolgt nicht, um Menschheitsträume zu erfüllen und religiöse

⁵¹ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 316-321, bes. 319; C. K. BARRETT, Joh. 191; R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 241 f.; U. SCHNELLE, Joh. 48.

Sehnsüchte zu befriedigen. Sie ist Tat,⁵² durch die der Logos Wirklichkeit werden lässt, was die Schöpfung nicht hervorzubringen vermag. Der Mittler der Schöpfung, durch den alles wurde, was geworden ist (1,3), geht selbst in das Fleisch ein und vereinigt sich mit einem Geschöpf. Dadurch ist etwas Neues gesetzt worden, das unableitbar ist. Die Fleischwerdung des Logos ist Vollzug von Gottes Heilswillen.

Fleischwerdung? Warum heißt es nicht Menschwerdung, wenn doch klar ist, dass Jesus Christus (1,17) gemeint ist? Mit σάρξ ist der umfassendere, angemessenere Ausdruck gebraucht worden, der in der urchristlichen Überlieferung bereits eingeführt ist. Er findet sich in dem vorpaulinischen Beleg Röm 1,3⁵³ oder etwa in dem Hymnus 1. Tim 3,16⁵⁴ und besagt: Christus ist in ein Dasein hineingeboren worden,⁵⁵ dessen Kennzeichen und Prägemaß die σάρξ (בָּשָׂר) ist. „Fleisch“ steht für die leibhaftige Realität des Menschseins und die sich aus ihr ergebende Hinfalligkeit und

⁵² Joh 1,14a wird nicht „in der Sprache der Mythologie (geredet)“ (so R. BULTMANN, Joh. 38), sondern in der Sprache der hebräischen Poesie. Die endzeitliche Gemeinde bekennt sich in diesem Vers zu der Heilswende, die Gottes Handeln heraufgeführt hat. Die theologische Kategorie des Handelns Gottes weist auf das Alte Testament zurück und keineswegs auf die Gnosis (so BULTMANN ebd.). Sie ist zum sachgerechten Verständnis des Verses unverzichtbar (mit H. J. IWAND, aaO. (s. Anm. 40), 427 f.).

⁵³ S.a. Röm 8,3 und zu Röm 1,3 f. und 8,3 f. o. S. 151 ff. u. 171 ff.

⁵⁴ Vgl. z.St. J. ROLOFF, Der erste Brief an Timotheus, 1988, 189 ff.

⁵⁵ Vgl. Gal 4,4: „geboren von einer Frau“. Steht Joh 1,14a ἐγένετο, wird Gal 4,4 das Partizip Aor. γενόμενος gebraucht.

Vergänglichkeit des Menschen.⁵⁶ In dieses durch die σάρξ bestimmte Dasein ist der Logos freiwillig eingetreten – nicht besuchsweise, sondern unumkehrbar durch die Annahme von Fleisch und Blut in dem Menschen Jesus.⁵⁷

Die ἐνσάρκωσις des Logos stellt der Hymnus rühmend fest; die Gemeinde bekennt sich zu dieser das Heil herbeiführenden Tat Gottes, des Logos: „Ja,⁵⁸ das Wort ward Fleisch!“ Dieses freudige Einstimmen in das Bekenntnis zu Gottes Handeln wird in 14a zum Ausdruck gebracht. Dagegen wird der Duktus des Verses verkannt, ja, ins Gegenteil verkehrt, wenn die Exegese statt der Fleischwerdung deren Verhüllung und das sich aus ihr ergebende Ärgernis in den Mittelpunkt stellt.⁵⁹ Von der Verhülltheit der Offenbarung wird zwar am gegebenen Ort auch die Rede sein müssen, aber nicht bei der Auslegung von 14a. Denn in diesem Stichos wird festgestellt und lobpreisend bekannt: Gott, der Logos, hat Fleisch angenommen, eine Seinsweise, die sich von seiner gottheitlichen fundamental unterscheidet. Er ist sichtbar und betastbar als Mensch in die Welt des Fleisches getreten. Damit ist zuvor nie Geschehenes Ereignis geworden!

⁵⁶ Vgl. 1. Mose 6,3.12; Jes 40,6 u.a. Zu σάρξ im Joh vgl. auch T. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannesevangeliums, 1994, 38 ff.; s.a. U. C. VON WAHLDE, The Gospel and Letters of John, Vol. 2, 2010, 30.

⁵⁷ In Joh 1,13, dem zweiten Beleg im Prolog neben 1,14a, wird mit σάρξ der Mensch aus Fleisch und Blut bezeichnet (s. BAUER-ALAND, Wb 1488).

⁵⁸ Zu dem affirmativen καί zu Beginn von 1,14a s.o. Anm. 35.

⁵⁹ So R. BULTMANN, Joh. 40 ff.

14b In diesem Stichos, der mit 14a eine Einheit bildet, wird die Inkarnationsaussage unterstrichen: Der Logos ist nicht vorübergehend und episodenhaft Fleisch geworden, sondern ein für allemal und unumkehrbar. Der präexistente Logos weilte leibhaftig unter den Menschen: als Mensch mit dem Namen Jesus zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort.

Das Verb σκηνοῦν, das hier verwendet wird,⁶⁰ weist traditionsgeschichtlich auf das Theologumenon von der Einwohnung Gottes in Israel zurück, sei es in der Stiftshütte (אֹהֶל מוֹעֵד) oder im Tempel.⁶¹ Die Israeliten sollten Gott ein Heiligtum machen, damit er in ihrer Mitte wohne.⁶² An das von ihm gewiesene Heiligtum band Gott seine kultische Präsenz. Sie gab Israel die Freiheit, Gott anzurufen. In ihr lag es aber auch begründet, dass sie das Land, in dem sie wohnten, nicht verunreinigen durften.⁶³ Geschah das, verwarf Gott seine „Wohnung“.⁶⁴ Aber die Verheißung, er wolle ihr Gott sein und unter ihnen wohnen, blieb bestehen.⁶⁵ Sach

⁶⁰ Außer Joh 1,14b kommt das Verb im NT nur noch an 4 Stellen der Offb vor. Es ist hier mit *wohnen* zu übersetzen (BAUER-ALAND, Wb 1509; vgl. W. MICHAELIS, σκηνώ, ThWNT, Bd. VII, 1964, 386-388; J.-A. BÜHNER, σκηνώ, EWNT, Bd. III, ²1992, 603 f.).

⁶¹ Vgl. H. GESE 181 ff.; O. HOFIUS 22; G. R. BEASLEY-MURRAY, John, 1999, 14.

⁶² 2. Mose 25,8: וַיִּשְׁכְּנוּ אֵלָיו בְּמִשְׁכָּנָם. וַיִּשְׁכְּנוּ = *sich niederlassen, wohnen* (L. KOEHLER/W. BAUMGARTNER, HALAT, Bd. II, ³1995, 1387). Vgl. 2. Mose 29,46; 3. Mose 26,22 f. u.a.

⁶³ Vgl. 4. Mose 35,34. Die LXX übersetzt וַיִּשְׁכְּנוּ mit κατασκηνώ.

⁶⁴ Vgl. Ps 78,60 (= 77,60 LXX).

⁶⁵ Hes 37,27. Vgl. Joel 4,17.

2,14b heißt es: „Denn siehe, ich komme und will wohnen in deiner Mitte, Spruch des HERRN.“⁶⁶

Das Theologumenon von der Einwohnung Gottes ist auch von der Weisheitsüberlieferung aufgenommen worden. Allerdings ist es unzutreffend, dass diese Überlieferung⁶⁷ die nächste Parallele zu 14b darstelle.⁶⁸ Der Weisheitsüberlieferung fehlt gerade das, was im Mittelpunkt des Logos-Hymnus steht: Gottes Initiative, sein Handeln durch die Fleischwerdung des Logos. Sir 24 oder Bar 3 spielen die überkommene heilsgeschichtliche Überlieferung unter der Perspektive der Weisheit durch,⁶⁹ aber es ist keine heilsgeschichtliche Wende eingetreten. Sir 24,4.8 oder ein anderer weisheitlicher Text, in dem das Verb κατασκηνώω auftaucht, steht keinesfalls Pate für Joh 1,14b. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund bildet vielmehr Gottes freie Selbstbindung an den jeweiligen Ort, wo er Israel begegnen wollte. Vor diesem Hintergrund wird 14b ausgesagt: Mit der Fleischwerdung des Logos ist Jesus an die Stelle der Stiftshütte bzw. des Tempels getreten.⁷⁰ In ihm ist Gott leibhaft „unter uns“⁷¹ Menschen gegenwärtig. Er ist die Person, in der Gott den Menschen gnädig zugewandt ist und in der allein er sich finden lässt. Denn in ihm ist erfüllt, was Sach 2,14 verheißen ist, Gott selbst

⁶⁶ Sach 2,14b: ׀ךִּוּתְךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ = κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου (LXX).

⁶⁷ Sir 24; äthHen 42; Bar 3 u.a. Vgl. dazu o. S. 81 ff. u. 251 ff.

⁶⁸ So U. SCHNELLE, Joh. 49; u.a.

⁶⁹ Vgl. H. THYEN, Joh. 93.

⁷⁰ So – treffend – A. SCHLATTER, Der Evangelist Johannes, 1930, 23.

⁷¹ Ἐν ἡμῖν meint 1,14b „unter uns Menschen“ und keinesfalls „in uns“ im Sinne mystischer Innerlichkeit.

werde kommen und er selbst werde in unserer Mitte wohnen.

14c Hat sich der Autor 14b in der pronominalen Wendung ἐν ἡμῖν erstmals implizit zu Wort gemeldet,⁷² schließt er sich in das „Wir“ von 14c ausdrücklich ein: καὶ ἐθεασάμεθα. Das Verb θεάομαι⁷³ bezeichnet wie die anderen Verben des Sehens auch „den Vorgang des sinnlichen Sehens mit den Augen“⁷⁴. Daraus wird man folgern müssen, dass mit dem Sehen 14c das Schauen des Fleischgewordenen in seinem Wirken auf Erden gemeint ist. Das Schauen der Herrlichkeit des Fleischgewordenen ist nicht verallgemeinerbar,⁷⁵ sondern vielmehr auf die Generation der Augenzeugen beschränkt. Auch und gerade zum Schauen der ersten Generation gehörte freilich das Glauben und Erkennen (Joh 6,69). Die nachfolgenden Generationen haben den Fleischgewordenen *nicht* gesehen, aber sie glauben an ihn und haben ihn lieb (1. Petr 1,8), und zwar aufgrund des Zeugnisses der Apostel.

Dein, Gott, ist die Herrlichkeit (δόξα), wird im abschließenden Lobpreis des Vaterunsers gebetet (Mt

⁷² Vgl. H. THYEN, Joh. 93. 95.

⁷³ Im Prolog nur hier; ferner Joh 1,32.38; 4,35; 6,5; (8,10); 11,45; 1. Joh 1,1; 4,12.14. Vgl. BAUER-ALAND, Wb 717 f.

⁷⁴ C. H. PEISKER, θεάομαι, EWNT, Bd. II, ²1992, 336.

⁷⁵ Gegen die nivellierende Tendenz in vielen Kommentaren (exemplarisch ist R. BULTMANN, Joh. 44 ff.), das sinnliche Sehen sogleich mit dem Sehen des Glaubens gleichzusetzen. 1,14c ist die sinnliche Wahrnehmung der Herrlichkeit des Fleischgewordenen gemeint, aus der sich unter der Voraussetzung der Wortverkündigung in der Bindung an das apostolische Zeugnis der Glaube und die Erfahrungen des Glaubens, darunter das „Sehen des Glaubens“, späterer Generationen ergeben.

6,13).⁷⁶ Die Herrlichkeit Gottes ist sein Wesen; dieses impliziert seine schöpferische Allmacht, seine uneingeschränkte Verfügungsgewalt über alles Geschaffene, also sein HERR-Sein. Gott ist in seiner Herrlichkeit nicht unverhüllt wahrnehmbar (Jes 6,5; 2. Mose 33,20). Aber Gott selbst kann seine Herrlichkeit in Erscheinung treten lassen, wie es in Israel geschehen ist (2. Mose 40,34-38).⁷⁷ Die Theophanie JHWHs in Israel bildet den traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Bekenntnisaussage 14c.⁷⁸ Diese bringt zum Ausdruck: „Wir haben seine Herrlichkeit (= Gottheit) gesehen.“

Die Offenbarung Gottes stellt eine einzigartige Nähe zu den Offenbarungsempfängern her, schafft aber zugleich eine Aura der Unnahbarkeit. So ließ sich die Herrlichkeit des HERRN auf dem Sinai nieder, aber dieser wurde zugleich von einer Wolke bedeckt.⁷⁹ Auch für die Macht- und Wundertaten des Fleischgewordenen ist beides zugleich charakteristisch: die Enthüllung seiner Herrlichkeit und deren gleichzeitige Verhüllung. Beispielhaft ist „das erste Zeichen, das Jesus tat, geschehen in Kana in Galiläa“ (Joh 2,11).⁸⁰ Durch die Verwandlung des Wassers in Wein hat Jesus in die Schöpfung

⁷⁶ Vgl. dazu E. LOHSE, Vater unser, ²2010, 88 ff.

⁷⁷ Vgl. bes. 2. Mose 40,34b: יָרָא אֱלֹהִים וַיִּבְרָךְ אֶת-הַמָּוֶלֶת וַיִּבְרָךְ אֶת-הַמָּוֶלֶת וַיִּבְרָךְ אֶת-הַמָּוֶלֶת = καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή (LXX). Vgl. C. WESTERMANN, דבב, THAT, Bd. I, ³1978, 794-812.

⁷⁸ Mit H. GESE 186; gegen U. SCHNELLE, Joh. 49, Anm. 115, der den traditionsgeschichtlichen Hintergrund in der Doxa der Weisheit sieht.

⁷⁹ Vgl. 2. Mose 24,16.

⁸⁰ Die Wendung τὴν δόξαν αὐτοῦ aus 1,14c ist in 2,11 wörtlich wiederaufgenommen. Insgesamt kommt δόξα 19 x im Joh vor; in den Johannesbriefen fehlt dagegen δόξα. Vgl. zu δόξα in Joh 1,14 und 2,11 auch N. CHIBICI-REVNEANU, Die Herrlichkeit des Verherrlichten, 2007, 59 ff.

eingegriffen und sich als Schöpfer erwiesen.⁸¹ Dadurch „offenbarte er (ἐφανερώσεν) seine Herrlichkeit“ (2,11). Abgesehen von den Dienern, „die das Wasser geschöpft hatten“ (2,9), bemerkte die Hochzeitsgesellschaft davon nichts. Aber die Jünger nahmen die Herrlichkeit seines Wesens an seinem im Verborgenen geschehenen gottheitlichen Wirken wahr und „glaubten an ihn“ (2,11: ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν). Glaube gebührt nach dem ersten Gebot allein Gott. Soll der Glaube der Jünger nicht als Abgötterei aufgefasst werden, dann muss ihnen offenbar geworden sein, dass Jesus an Gottes Sein, Macht und Herrlichkeit partizipiert.

In der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-44),⁸² dem Höhepunkt der Berichte über Jesu Macht- und Wundertaten, wird am deutlichsten, worin die Herrlichkeit des Fleischgewordenen besteht. Als Jesus hörte, dass Lazarus krank war, sprach er: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes dadurch verherrlicht werde.“ (11,4)⁸³ Die Herrlichkeit Gottes wird daran offenbar, dass der fleischgewordene Sohn

⁸¹ Darauf liegt theologisch der Akzent. Die Auslegung von Joh 2,1-11 durch den Rückgriff auf die Weinspende des Gottes Dionysos (so R. BULTMANN, Joh. 83 f.; u.a.) ist theologisch abwegig (mit J. SCHNEIDER, Joh. 83). Vgl. zur Perikope auch U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes, 1998, 57-59; M. LABAHN, Jesus als Lebensspender, 1999, 120 ff.

⁸² Vgl. außer den Kommentaren auch E. REINMUTH, Lazarus und seine Schwestern – was wollte Johannes erzählen?, ThLZ 124 (1999), 127-138; O. HOFIUS, Die Auferweckung des Lazarus, ZThK 102 (2005), 17-34; M. M. THOMPSON, The Raising of Lazarus in John 11, in: R. BAUCKHAM/C. MOSSER (Ed.), The Gospel of John and Christian Theology, 2008, 233 ff.

⁸³ Joh 11,4 wird δόξα (hier *Verherrlichung, Ehre*) zusammen mit dem Verb δοξάζω *verherrlichen* gebraucht; so auch bereits 8,54.

Gottes Macht hat über die Wirklichkeit des Todes und diese Macht an dem gestorbenen, in ein Höhlengrab gelegten und der einsetzenden Verwesung preisgegebenen Lazarus ausübt, indem er mit lauter Stimme ruft: „Lazarus, komm heraus!“ (11,43). In sachlicher Analogie zur priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte, in der Gott spricht, und es wird,⁸⁴ stellt der Erzähler sogleich den Vollzug fest: „Und der Verstorbene⁸⁵ kam heraus ...“ (11,44). Die Herrlichkeit des fleischgewordenen Sohnes Gottes besteht also darin, dass er auch und gerade auf Erden in der unlöslichen Einheit mit Gott dem Vater steht und aufgrund dieser Einheit in der Souveränität und Allmacht des Schöpfers zu handeln vermag und an Lazarus in der Allmacht der Liebe gehandelt hat.

Allein der Glaube sieht die Herrlichkeit Gottes (11,40).⁸⁶ Dem Unglauben bleibt dagegen verborgen, wer Jesus ist, worin sein Sein und Handeln gründet und was er vermag. Er sieht zwar, was geschehen ist, aber er erkennt nicht den Ermöglichungsgrund des Geschehens, nämlich die Einheit Jesu mit Gott, und muss Jesu Handeln auf andere Gründe und Motive zurückführen. Dabei ist zu beachten, dass zunächst alle ungläubig waren: die Jünger, die beiden Schwestern des Lazarus und die mittrauernden Juden. Marta sah in Jesus einen Gottesmann, der wie einst Elia Wunder tun kann. Gerade damit verkannte sie ihn. Denn mit Jesus stand „die Auferstehung und das Leben“ (11,25) vor ihr, also Gott selbst in seiner den Tod überwindenden Macht: der, in dem das Leben ist (1,4), und zwar nicht das geschöpfliche

⁸⁴ Vgl. z.B. 1. Mose 1,3 u. z.St. W. H. SCHMIDT, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, ³1973, 95 ff.

⁸⁵ Joh 11,44: *τεθνηκώς* *der Verstorbene, der Tote*.

⁸⁶ 11,40 gebraucht Johannes *ὁράω* als Verb des Sehens.

Leben, sondern „die Quelle des Lebens“ (Ps 36,10). Marta und Maria wurden aber dadurch überführt, dass sie Jesu Herrlichkeit sahen, wie sie die Jünger bereits in Kana gesehen hatten (2,11), und sie glaubten an ihn als an den „Sohn Gottes“ (11,27). Auch „viele von den Juden, die zu Maria gekommen waren und sahen, was Jesus tat, glaubten an ihn“ (11,45).⁸⁷

Während viele Juden glaubten, gingen einige von ihnen hin zu den Pharisäern, um die Tat Jesu zur Anzeige zu bringen (11,46). Darauf folgte die sofortige Einberufung des Hohen Rates (11,47), der den Beschluss der Tötung Jesu herbeiführte (11,53). „Jesu Gang nach Judäa, um Lazarus vom Tode aufzuwecken, ist der Gang, der ihn selbst in den Tod führt ... Damit Lazarus lebt, muss Jesus sterben. Jesus wird somit als der gezeichnet, der sein Leben für die Seinen dahingibt.“⁸⁸ Die Herrlichkeit Jesu endet aber nicht mit seinem Tod am Kreuz, mit ihm kommt sie vielmehr zur Vollendung.⁸⁹

14d Im vierten Sticho wird $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ aus 14c wieder aufgenommen und durch $\acute{\omega}\varsigma$ $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ näher bestimmt. Die Partikel $\acute{\omega}\varsigma$ ⁹⁰ führt keinen Vergleich ein, sondern dient hier der Erläuterung und Begründung.⁹¹ Sowohl $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als auch $\pi\alpha\rho\grave{\alpha}$ $\pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ sind auch ohne Artikel bestimmt; denn in 14d „zeigt

⁸⁷ Das Argument, das R. BULTMANN, Joh. 45 bei der Exegese von Joh 1,14 anführt, auch die Juden seien Augenzeugen gewesen und hätten doch nichts gesehen, ist angesichts solcher Belegstellen nicht stichhaltig.

⁸⁸ O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 82), 22.

⁸⁹ Eine Schlüsselstelle zu diesem Verständnis ist Joh 12,16; vgl. außerdem 7,39; 12,23.28; 13,31 f.; 17,1.4.5.

⁹⁰ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1789-1793, bes. 1791.

⁹¹ Vgl. O. HOFIUS 22, Anm. 136; H. THYEN, Joh. 97.

artikelloses πατρός eine Art Assimilation an μονογενοῦς, das wie ein Prädikatsnomen (sc. ὄντος) keinen Artikel hat“⁹².

Mit μονογενής⁹³ übersetzt die Septuaginta ἡ ἑνὴς, und zwar in der Bedeutung „der Einzige, die Einzige“⁹⁴. Zu beachten ist, dass die Septuaginta ἡ ἑνὴς auch mit ἀγαπητός übersetzen kann.⁹⁵ Vor diesem Hintergrund⁹⁶ wird μονογενής hier im Hymnus, sodann am Schluss des Prologs (1,18), in Kernstellen des Evangeliums (3,16.18) und in 1. Joh 4,9 zur Näherbestimmung des Verhältnisses des Sohnes Gottes zu Gott als exklusives „Hoheitsprädikat Jesu“⁹⁷ gebraucht. Der Sohn-Gottes-Begriff ist christologisch längst ausgebildet und wird im johanneischen Schrifttum vorausgesetzt. In diesem wird

⁹² BDR, Gr § 257, 3, Anm. 5.

⁹³ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1067; F. BÜCHSEL, μονογενής, ThWNT, Bd. IV, 1942, 745-750; J. A. FITZMYER, μονογενής, EWNT, Bd. II, ²1992, 1081-1083; G. PENDRICK, μονογενής, NTS 41 (1995), 587-600. Die Bedeutung von μονογενής ist nicht μονογένετος; der Übersetzungsvorschlag „Einzigerzeugter“ (BAUER-ALAND) ist irreführend (mit FITZMYER 1082). Zum Stand der Diskussion vgl. G. R. BEASLEY-MURRAY, John 14; M. MORGEN, Le (Fils) *monogène* dans les écrits johanniques, NTS 53 (2007), 165-183; M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes, Bd. I, 2009, 130.

⁹⁴ Vgl. z.B. Ri 11,34: הַיְהוָה הִיא רַק הִיא = καὶ αὐτὴ μονογενής (LXX) = und sie war doch die Einzige.

⁹⁵ Vgl. z.B. 1. Mose 22,2: הַיְהוָה הִיא רַק הִיא = τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν (LXX). Der hebr. Text ist zu übersetzen: „deinen Sohn, deinen Einzigen“.

⁹⁶ Weish 7, 22 wird dieser Hintergrund ebenfalls vorausgesetzt und auf die Weisheit bezogen. Zum jüdischen Sprachgebrauch s. Bill II, 426. Gnostische Quellen, erwogen von R. BULTMANN, Joh. 47 f.; Anm. 2, kommen für Joh 1,14d nicht ernsthaft in Betracht (mit R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 247).

⁹⁷ F. BÜCHSEL, ThWNT IV, 748, 22.

hier als Nuance hinzugefügt und mit Nachdruck unterstrichen: Jesus ist der Eine und Einzige, dem das Gottessohn-Prädikat gebührt;⁹⁸ denn in ihm allein ist Gott der Vater sichtbar geworden (14,9).

Mit der Hervorhebung der Einzigkeit der Gottessohnschaft Jesu ist die Aussage von 14d nicht erschöpft. Im Hymnus wird παρά mit Genitiv nur hier gebraucht;⁹⁹ im Prolog außerdem noch einmal in 1,6. Wird im Hymnus durch παρά der Vater als der Grund und Urheber der Herrlichkeit des Sohnes benannt, so 1,6 Gott (παρὰ θεοῦ) als der Bewirker der Sendung Johannes des Täufers. Wie ist der Sprachgebrauch im übrigen Evangelium?¹⁰⁰ Joh 9,16 sagen einige der Pharisäer über Jesus, er sei nicht ein „von Gott“¹⁰¹ gesandter Prophet, da er am Sabbat geheilt habe. 15,26 spricht Jesus vom Kommen des Parakleten, den er „vom Vater“ senden werde: „der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“.¹⁰² 16,27.28 versichert Jesus die Jünger der Liebe des Vaters, weil sie *ihn* lieben und glauben, dass er „von Gott“ ausgegangen ist.¹⁰³ Weitere Belege erübrigen sich.¹⁰⁴ Durch παρά mit Genitiv wird in den einschlägigen Stel-

⁹⁸ Bei Joh bleibt υἱός Jesus vorbehalten; diejenigen, die Jesus im Glauben aufnehmen, heißen „Kinder Gottes“ (1,12: τέκνα θεοῦ).

⁹⁹ Zu παρά m. Gen. vgl. BAUER-ALAND, Wb 1233 f.; W. KÖHLER, παρά, EWNT, Bd. III, ²1992, 28-31, bes. 29; BDR, Gr § 237.

¹⁰⁰ Insgesamt steht παρά 35 x im Joh (s. ALAND, VKGNT I, 2, 1081).

¹⁰¹ Joh 9,16: ... οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ... Die Wendung οὗτος παρὰ θεοῦ findet sich auch 9,33.

¹⁰² 15,26 steht zweimal παρὰ τοῦ πατρὸς.

¹⁰³ 16,27: ... ὅτι ἐγὼ παρὰ (τοῦ) θεοῦ (andere Lesart. πατρὸς) ἐξῆλθον. 16,28: ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς ... S.a. 17,8: ... παρὰ σοῦ ἐξῆλθον.

¹⁰⁴ Vgl. etwa noch Joh 8,38; 10,18; 15,15.

len¹⁰⁵ sprachlich zum Ausdruck gebracht, dass Gott der Vater der Ursprung des Sohnes und des Geistes der Wahrheit sowie der Urheber ihrer Sendung und ihres Wirkens ist.

Zu beachten ist, dass die präpositionale Wendung *παρὰ πατρός* im Bezugsrahmen einer innergöttlichen Relation steht. Wird mit ihr doch nicht eine Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf angesprochen, sondern die zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn, der als Logos an Gottes präexistentem Sein partizipiert und als Schöpfungsmittler fungiert (1,1-3). Wie hat man sich diese innergöttliche Relation, in die auch „der Geist der Wahrheit“ (15,26) hineingehört, was hier nur angemerkt werden kann, zu denken? Der Ausdruck „vom Vater“ gibt zu erkennen, dass der Sohn unter der Voraussetzung der Wesensgleichheit und Wesenseinheit einerseits und der Unterschiedenheit der Personen andererseits als selbständige Person auf die Person des Vaters bezogen ist und dieser den Vorrang einräumt. Das kann aufgrund von 1,14d, aber etwa auch im Blick auf 14,28 mit Bestimmtheit festgestellt werden. Doch damit ist noch sehr wenig über die innergöttliche Relation von Vater und Sohn ausgesagt. Was sagen andere Stellen im Johannesevangelium darüber?

Die innergöttliche Relation zwischen dem Vater und dem Sohn ist das das Johannesevangelium beherrschende Thema und durchzieht es wie einen roten Faden.¹⁰⁶ Jesus steht nicht primär in einer Beziehung zur Welt, auch nicht zu seinen Jüngern, erst recht nicht zu

¹⁰⁵ Aus den Johannesbriefen s.a. 2. Joh 3.4.

¹⁰⁶ Das erhärtet der statistische Befund: In keiner anderen Schrift des Neuen Testaments kommt *πατήρ* so häufig vor wie im Joh, nämlich 136 x, davon ca. 115 x „als Gottesbezeichnung“ (G. SCHRENK, *πατήρ*, ThWNT, Bd. V, 1954, 996, 33).

seiner Familie, sondern die Primärbeziehung, in der er steht und die ihn in seinem Sein und Handeln bestimmt, ist seine Relation zu Gott dem Vater. Was Jesus im Innersten prägt und nach außen hin charakterisiert, ist „das Sohn-Sein“¹⁰⁷. Auf dem Sohn-Sein beruht die Herrlichkeit, die Jesus bei dem Vater hatte, „ehe die Welt war“ (17,5), und die im Wirken des Fleischgewordenen aufleuchtet (1,14c.d).¹⁰⁸ In dem Sohn-Sein liegt es begründet, dass er – und er allein – von Gott, den niemand je gesehen hat, verlässliche Kunde geben kann (1,18).¹⁰⁹ Deshalb ist er der Offenbarer als „der Weg und die Wahrheit und das Leben“; deshalb kommt niemand zum Vater als durch ihn (14,6). Umgekehrt kann aber auch niemand zu Jesus kommen, „es sei denn, ihn ziehe der Vater“ (6,44). Der Konflikt Jesu mit seinem jüdischen Umfeld entzündet sich daran, dass er gesagt hat, „Gott sei sein Vater“ (5,18).¹¹⁰ Doch hätte er gesagt, Gott sei nicht sein Vater, er kenne ihn nicht, wäre er ein „Lügner“ (8,55) gewesen. Denn er kennt ihn (8,55), und der Vater kennt den Sohn, wie nur der Sohn den Vater kennt (10,15; s.a. 8,19). Dieses wechselseitige γινώσκειν gründet in der Liebe (3,35; 5,20; 10,17; 15,9; 17,23 f. 26), die ihrerseits keines Grundes bedarf. Der Liebe wegen ist es „Speise“ für den Sohn, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hat, und sein Werk zu vollenden (4,34). Die Werke und Worte des Sohnes

¹⁰⁷ R. GUARDINI, *Johanneische Botschaft*, 1966, 54.

¹⁰⁸ Wie 1,1b erstmals θεός im Joh gebraucht wird, so πατήρ erstmals 1,14d.

¹⁰⁹ Vgl. z.St. O. HOFIUS, „Der in des Vaters Schoß ist“ Joh 1,18, in: DERS./H.-C. KAMMLER, *Johannes-studien*, 1996, 24-32, bes. 24, 29, 31.

¹¹⁰ Vgl. 8,18 ff. 37 ff.; 11,46 ff. u.a.; s. G. SCHRENK, *ThWNT* V, 1002 f.

stehen daher in völliger Übereinstimmung mit dem Vater (5,17.19.36; 8,28; 10,25.37; 14,24 u.a.), der ihn gesandt hat (5,37; 6,57; 8,16; 10,36 u.a.). Den vollkommenen Ausdruck findet die Einheit von Vater und Sohn gerade im Leiden und im Tod Jesu am Kreuz (18,11). Schon der Eintritt des Sohnes in die Welt steht ja unter dem Schatten des Kreuzes (1,10 f. 14a). In innerer Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters (17,1.4 f.) geht der Sohn ans Kreuz und trägt die Sünde der Welt (1,29). Die Auferstehung des gekreuzigten Sohnes ist das Siegel darauf, dass der Vater das Woher und Wohin des Sohnes ist (16,28; 20,17).

Es ist deutlich geworden: Die unvergleichliche Herrlichkeit des einen und einzigen Sohnes¹¹¹ gründet in der Wesenseinheit Gottes des Sohnes mit Gott dem Vater. Gott hat also seinen Existenzgrund ausschließlich in Gott selbst, auch und gerade dort, wo er Mensch wird.

14e Gegenstand des letzten Stichos, des Parallelstichos von 14d, ist die soteriologische Bedeutung der Inkarnation des Logos, der in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen und die Herrlichkeit, die ihm als dem *einen* Sohn vom Vater her zu eigen war, offenbar gemacht hat. Das Adjektiv πλήρης,¹¹² mit

¹¹¹ Die Übersetzung „des eingeborenen Sohnes“ beruht auf der Christologie des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses. Dass der Sohn „geboren, nicht geschaffen“ wurde, steht in sachlicher Übereinstimmung mit der johanneischen Christologie, aber die Formel γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα aus dem Nicaenum lässt sich terminologisch nicht auf Joh 1,14d zurückführen (mit G. SCHRENK, ThWNT V, 997, Anm. 311). S.o. Anm. 93 f.

¹¹² BAUER-ALAND, Wb 1346: „angefüllt, voll“. Nur hier im Joh; im Corpus Johanneum außerdem noch 2. Joh 8. Vgl. J. K. ELLIOT 151 ff.

dem der Stichos beginnt, ist nicht auf αὐτοῦ (14c),¹¹³ δόξαν (14c.d),¹¹⁴ μονογενοῦς (14d) oder gar παρὰ πατρός (14d),¹¹⁵ sondern auf ὁ λόγος (14a) bezogen.¹¹⁶ Nicht die Doxa, der fleischgewordene Logos selbst ist „voller Gnade und Wahrheit“.

Nur im Prolog wird χάρις gebraucht: hier in 14e, außerdem zweimal in 1,16, ferner 1,17 in der kommentierenden Anmerkung des Evangelisten zur Stelle.¹¹⁷ Dagegen ist ἀλήθεια ein Schlüsselwort des Evangeliums¹¹⁸ wie φῶς, ἀγάπη oder ζωή. Der Doppelausdruck χάρις καὶ ἀλήθεια ist zwar keine direkte Wiedergabe der

¹¹³ So W. BAUER, Das Johannes-Evangelium, ³1933, 26; ferner BDR, Gr § 137, 1 („indeklinables πλήρης“); u.a.

¹¹⁴ Gegen G. DELLING, πλήρης, ThWNT, Bd. VI, 1959, 284. Die δόξα bedarf nach 14d „keiner weiteren Beschreibung mehr“ (R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 248).

¹¹⁵ Die Wendung μονογενοῦς παρὰ πατρός (14d) steht im Genitiv; πλήρης ist dagegen der Nominativ des Adjektivs.

¹¹⁶ Mit A. SCHLATTER, Joh. 27; I. DE LA POTTERIE, La Vérité dans Saint Jean, 1977, 125 ff.; O. HOFIUS 22 f.; H. THYEN, Joh. 98.

¹¹⁷ Außerdem findet sich χάρις im Corpus Johanneum noch in der Grußformel 2. Joh 3.

¹¹⁸ 25 Vorkommen von ἀλήθεια im Evangelium und außerdem insgesamt 20 in den drei Briefen von 109 im NT (ALAND, VKGNT II, 14 f.). Zum joh. Wahrheitsverständnis vgl. F. BÜCHSEL, Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes, 1911; R. BULTMANN, ἀλήθεια, ThWNT, Bd. I, 1933, 239-251, 245, 23 ff.; Y. IBUKI, Die Wahrheit im Johannes-evangelium, 1972; I. DE LA POTTERIE, aaO. (s. Anm. 116); R. SCHNACKENBURG, Der joh. Wahrheitsbegriff, in: DERS., Joh. II, ⁴1985, 265-281; H. HÜBNER, ἀλήθεια, EWNT, Bd. I, ²1992, 138-145, 143 ff.; C. LANDMESSER, Wahrheit/Wahrhaftigkeit, TRE, Bd. 35, 2003, 340-345, 341 ff.; H. THYEN, Studien zum Corpus Iohanneum, 2007, 434 ff.; weitere Lit.: EWNT I, 139 u. 1136; TRE 35, 345.

alttestamentlichen Wendung חַסְדֵּיךָ יְיָ ,¹¹⁹ aber er ist vor diesem traditionsgeschichtlichen Hintergrund gebildet worden.¹²⁰

Bei der Interpretation von $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ist von der Grundbedeutung *Gunst, Huld, Gnade*¹²¹ auszugehen. Es genügt aber nicht, auf dieser Grundlage $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ in 14e als „Gnadenerweis“ zu deuten.¹²² Gab es doch viele Gnadenerweise: Noah fand Gnade bei Gott (1. Mose 6,8); Abraham (1. Mose 18,3); Mose (2. Mose 33,12); Gideon (Ri 6,17) und viele andere. Das Spezifische von Gnade in 14e liegt in ihrem Bezug auf die Fleischwerdung des Logos. Durch sie ist ja der, der immer war, in die Geschichte eingetreten und, obwohl er nicht aufhörte zu sein, der er war, doch zu dem geworden, der zuvor nicht da war: Jesus Christus, Gott und Mensch in einer Person. Dadurch hat die Gnade eine neue Qualität bekommen: $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ist die Ermöglichung des freien, umsonst geschenkten, ungehinderten Zugangs zu Gott aufgrund der Menschwerdung seines Sohnes. Der menschgewordene Sohn Gottes ist in Person „voll von Gnade“. Durch ihn und in ihm ist die Fülle des Heils auf den Plan getreten und die gnädige Zuwendung Gottes zu den Menschen ein für allemal Wirklichkeit geworden.

Auch $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ist im Hymnus exklusiv auf die Fleischwerdung des Logos bezogen. Daraus ergibt sich: Die Wahrheit liegt im Logos beschlossen; sie ist mit der

¹¹⁹ Vgl. z.B. 1. Mose 24,49; 32,11; 47,29; 2. Mose 34,6; Ps 25,10; 40,11; 57,4; 85,10 f.; 89,25; Spr 3,3; 20,28. In der Septuaginta steht zumeist $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$, erst später $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (z.B. Est 2,9).

¹²⁰ Mit H. GESE 186 f. und der Mehrheit der Kommentatoren. Gegen W. BAUER, Joh. 26 f.; R. BULTMANN, Joh. 50, Anm. 1.

¹²¹ Vgl. BAUER-ALAND, Wb 1750-1753; K. BERGER, $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$, EWNT, Bd. III, ²1992, 1095-1102. 1241 (Lit.).

¹²² So R. BULTMANN, Joh. 49 f., Anm. 3; J. SCHNEIDER, Joh. 62; u.a.

ἐνσάρκωσις in Erscheinung getreten. Zuvor war sie verborgen im Verhältnis zwischen dem Schöpfungsmittler und der Schöpfung. Offenbar geworden ist sie erst durch die Menschwerdung: Jesus Christus ist die Fülle der Wahrheit. Er ist die eine Wahrheit, die in Gott selbst gründet, die von Gott ausgeht und die vor Gott gilt. Sie ist Licht aus Gott und vor Gott, wie die Gnade Leben aus Gott und vor Gott ist.¹²³

Der Evangelist Johannes hat die Spitzenaussage des Hymnus aufgenommen und am Ende des Prologs mit Nachdruck unterstrichen (1,17): ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Mit einem begründenden ὅτι hat Johannes den Anschluss an 1,16b hergestellt und durch einen antithetischen Parallelismus membrorum¹²⁴ den Gegensatz zwischen Gesetz und Christus unverblümt wie Paulus herausgestellt, obwohl die Auseinandersetzung mit dem Nomismus bei Johannes ansonsten keine Rolle spielt. 1,17 ist eine klassische Formulierung, durch die Johannes mit einer einzigen Antithese Altes und Neues gegeneinander abgrenzt, um die Ausschließlichkeit und Tatsächlichkeit des durch Jesus Christus gewordenen endzeitlichen Heils hervorzuheben.¹²⁵ Das

¹²³ Dem Wortpaar „Leben und Licht“ (1,4), das in Strophe II, 1 den Logos beschrieben hat, entspricht inhaltlich in Strophe IV, 1 das Wortpaar „Gnade und Wahrheit“ (1,14e). Vgl. A. SCHLATTER, Joh. 28. Zum Verständnis s.a. R. H. LIGHTFOOT, St. John's Gospel, 1957, 86 f.

¹²⁴ So mit Recht O. HOFIUS 3, Anm. 17; U. SCHNELLE, Joh. 52 f.; u.a. Gegen R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 253, Anm. 1; u.a.

¹²⁵ Mit Bezug auf Joh 1,17 hat Luther dem Evangelisten nachgerühmt, er könne mit seiner Einfachheit alles sagen, was andere nur mit größter Mühe sagen könnten (WA.TR 2, 309, 29 f.; Nr. 2067).

Gesetz ist wohl von Gott durch Mose gegeben,¹²⁶ aber nicht das Vermögen, ihm zu folgen. Vielmehr ist die Gnade und Wahrheit, nämlich das Leben aus Gott und vor Gott sowie die Wahrheit aus Gott und vor Gott, erst durch Jesus Christus „geworden“¹²⁷. 1,17 bekräftigt somit, was 1,14e ausgesagt ist: χάρις καὶ ἀλήθεια ist ein zusammenfassender Ausdruck für das endzeitliche Heil Gottes, das durch die Fleischwerdung des Logos in Jesus Christus auf den Plan getreten ist.

3.

Die Fleischwerdung des Wortes wird Joh 1,14 in der Sprache eines hymnischen Bekenntnisses ausgesagt. Die poetische Sprachgestalt der Bekenntnisaussage trägt keine Spuren der theologischen Reflexionsarbeit mehr, setzt aber einen langen Reflexionsprozess voraus, steht die Bekenntnisaussage doch am Ende der theologischen Durchdringung des urchristlichen Zeugnisses über den Ursprung Jesu Christi. Bei eigenständiger Terminologie stimmt Joh 1,14 sachlich mit dem Zeugnis über die Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi überein, das schon in dem vorpaulinischen Christushymnus Phil 2,6-11 und in den darauf folgenden Bekenntnissen und Zeugnissen seinen Niederschlag gefunden hat. In dem Logos-Hymnus von Joh 1,1-18 gipfelt die Christologie

¹²⁶ Die תורה gilt im Judentum als *die* Gabe Gottes an Israel; vgl. z.B. Josephus, Ant VII, 338. S.a. A. SCHLATTER, Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902, in: K. H. RENGSTORF (Hg.), Johannes und sein Evangelium, 1973, 28-201, 45.

¹²⁷ Wie Joh 1,3 und 1,14a steht 1,17 ἐγένετο. Die Gnade und Wahrheit beruht auf Gottes Handeln; sie ist „geworden“ in Analogie zur Schöpfung, die aus dem Nichts „geworden“ ist, aufgrund der Fleischwerdung des Logos.

des Neuen Testaments. Der hochchristologische Gehalt des Hymnus sowie des Evangeliums geht aber nicht zu Lasten der Lesbarkeit. Im Gegenteil: „The real fascination of the Gospel of John becomes evident only in the process of reading it.“¹²⁸

Der Logos-Hymnus ist durchgehend nach dem Parallelismus membrorum gestaltet.¹²⁹ Er ist vor dem Johannesevangelium entstanden, aber die Terminologie und der Inhalt sprechen dafür, dass er demselben „Kreis“¹³⁰ wie das Evangelium entstammt. Er dürfte etwas jünger als das Lukasevangelium sein. Wahrscheinlich ist er etwa in derselben Zeit entstanden wie das Matthäusevangelium und der Hebräerbrief, als es galt, zu dem christologischen Bekenntnis, das den göttlichen Ursprung Jesu Christi mit Bestimmtheit herausstellt, in der Öffentlichkeit zu stehen. Der Hymnus ist ein Gemeindelied, in dem Offenbarung Gottes und Bekenntnis der Gemeinde aufeinander bezogen sind. Joh 1,14, insbesondere 14a, ist die Abkürzung des Offenbarungswortes Gottes als Bekenntnisaussage der Gemeinde. Der Evangelist mit Namen Ἰωάννης (Ἰησοῦς), eine überragende judenchristliche Lehrergestalt, die hinter dem Werk zurückgetreten ist und unbekannt bleiben wollte, hat den Hymnus dem Prolog zugrunde gelegt. Durch den Hymnus ist der Prolog zur „Leseanweisung“¹³¹ für das ganze Evangelium geworden. Das be-

¹²⁸ R. A. CULPEPPER, *The Gospel and Letters of John*, 1998, 109.

¹²⁹ Mit J. JEREMIAS, H. GESE, O. HOFIUS (s.o. Anm. 20).

¹³⁰ Bezeichnung nach O. CULLMANN, *Der johanneische Kreis*, 1975. S.a. R. A. CULPEPPER, *The Johannine School*, 1975; ferner U. SCHNELLE, *Joh. 1-3 (Lit.)*.

¹³¹ J. ROLOFF (Nachweis o. Anm. 2).

ruht auf dem redaktionellen Gestaltungswillen des Evangelisten.

Welche Schlüsse lässt der Sprachgebrauch für die Aufhellung des traditions- und religionsgeschichtlichen Hintergrundes zu? Der Leitbegriff λόγος ist der frühjüdischen Weisheit und dem hellenistischen Umfeld entlehnt. Ihn haben schon Weish 9,1; Sir 24,3 einerseits sowie Homer und Heraklit andererseits gebraucht.¹³² Doch nichts deutet darauf hin, der Dichter des Hymnus oder der Evangelist Johannes hätten sich von einem literarischen oder philosophischen Logosbegriff leiten lassen. Der Prolog gibt keine Antwort auf die metaphysische Grundfrage, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts.¹³³ Im Prolog wird vielmehr die Fleischwerdung des gottgleichen Logos als ein Geschehen in der Geschichte dargestellt, dessen Grund jenseits der Geschichte liegt. Das Vokabular spricht eine eindeutige Sprache: Der Logos, der nicht geworden ist, sondern im Anfang *war* (1,1), hat Fleisch angenommen und ist ein Mensch von Fleisch und Blut *geworden* (1,14a: ἐγένετο). Das ist ein Geschehnis von unabsehbarer Tragweite! Der fleischgewordene Logos schwebte nicht über der Schöpfung, sondern weilte leibhaft unter den Menschen (1,14b: ἐσκήνωσεν). Er wurde nicht erdacht, sondern er wurde gesehen (1,14c: ἐθεασάμεθα). Jesus ist der Logos als der, der in seiner Person und daher

¹³² Vgl. BAUER-ALAND, Wb 968 ff.; H. KLEINKNECHT, λέγω, ThWNT, Bd. IV, 1942, 76 ff.; R. BULTMANN, Joh. 6, Anm. 1.

¹³³ Nach M. HEIDEGGER, Einführung in die Metaphysik, (1953) ³1966, 1 lautet die Grundfrage der Metaphysik: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ Unter Bezugnahme auf M. HEIDEGGER, Was ist Metaphysik?, 1929, 29 hat R. BULTMANN, Joh. 18, Anm. 4 diese Fragestellung an den Prolog herangetragen. Dadurch ist die Interpretation des Prologs einer Frage unterworfen worden, die in ihm selbst nicht gestellt wird.

auch in seinem Werk der Eine und Einzige ist, der die Offenbarung von Gott dem Vater bringt und in dem Gott der Vater zu uns redet. Sein Kommen ist nicht auf die Philosophiegeschichte bezogen, sondern auf die Heilsgeschichte; denn die Bezugsperson ist nicht ein Philosoph oder ein Staatsmann, mit dem das Goldene Zeitalter beginnt, sondern der unter Herodes hingerichtete Johannes der Täufer (1,6 ff.).

Im Prolog wird also nicht ein Gedanke mitgeteilt, sondern in poetischer Sprache das Geschehen der Inkarnation des präexistenten Logos dargestellt, das unableitbar ist. Den traditionsgeschichtlichen Hintergrund für dieses unvergleichliche Geschehen bildet die alttestamentliche Theophanievorstellung. Unter der Voraussetzung der großen Bedeutungsbreite des Wortes gebraucht der Dichter des Hymnus λόγος als Bezeichnung für den Präexistenten, der Fleisch geworden ist. Durch die Verwendung dieses Begriffs hat er eine Brücke zur hellenistischen Umwelt geschlagen. Darin liegt die originale Leistung des Hymnus gegenüber den älteren Zeugnissen über die Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi.

Die älteren Zeugnisse sind vor dem Vorstellungshintergrund der alttestamentlich-jüdischen Weisheit gebildet worden. Doch in keinem wurde der präexistente, menschengewordene Sohn Gottes mit der Weisheit gleichgesetzt.¹³⁴ Vielmehr hat der Sohn Gottes als Person Anteil an der absoluten Präexistenz Gottes. Der Sohn Gottes ist mit Gott wesenseins und wesensgleich, aber nicht mit ihm personidentisch. Diese theologisch-christologische Differenzierung liegt auch dem

¹³⁴ Aus feministischer Perspektive wird das bedauert; vgl. E. A. JOHNSON, Die Weisheit ward Fleisch und wohnte unter uns, *EvTh* 66 (2006), 142-155.

Hymnus im Johannesprolog zugrunde. Die alttestamentlich-jüdische Weisheit bildet aber auch für ihn den Vorstellungshorizont und stellt die Aussagemöglichkeit bereit.¹³⁵ Doch sie beeinflusst den Prolog nur noch mittelbar; denn sie ist bereits urchristlich vermittelt.¹³⁶ Der Hymnus ist auf dem Boden des hellenistischen Judentums entstanden. Er ist eine originale urchristliche Schöpfung.¹³⁷ Er knüpft inhaltlich an die christologischen Zeugnisse des frühen Christentums an und bildet den Höhepunkt der christologischen Hymnen- und Lehrbildung.

Der Evangelist Johannes hat den Hymnus bewusst in den Prolog aufgenommen und das Evangelium unter der christologischen Perspektive, die durch den

¹³⁵ Zu alttestamentlichen Anknüpfungspunkten vgl. C. STICHER 27 ff. Zum Verhältnis Logos-Sophia im Prolog vgl. M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus*, 1992, 94-115. Der amerikanische Judaist D. BOYARIN, *Abgrenzungen*, 2009, 130 ff. geht davon aus, dass der Johannesprolog „als ein jüdischer Midrasch“ verstanden werden kann. Das kann er, aber nur unter Ausklammerung des entscheidenden Verses Joh 1,14.

¹³⁶ Gegen R. BULTMANN, Joh. 10 f., der einen gnostischen Hintergrund des Hymnus angenommen hat, ist mit J. BECKER, Joh. I, 71 f. 75; U. WILCKENS, Joh. 23; u.a. von einem weisheitlichen Vorstellungshintergrund auszugehen. Aber gegen diese ist einzuwenden, dass der weisheitliche Hintergrund bei dem Hymnus als bereits urchristlich vermittelt anzusehen ist. Denn der Hymnus steht im Kontext einer urchristlichen Tradition, die zum Zeitpunkt seiner Entstehung bereits etwa 50 Jahre alt ist.

¹³⁷ Gegen J. BECKER, Joh. I, 75 ist davon auszugehen, dass der Hymnus christlicher Provenienz ist und von Anfang an für den christlichen Gottesdienst bestimmt war. Es ist abwegig anzunehmen, dass ein Gemeindelied, das im Gottesdienst gebraucht wird, nach einem halben Jahrhundert christlicher Hymnentradition auf nichtchristlichem Boden entstanden sein soll.

Hymnus eröffnet wird, dargestellt.¹³⁸ Wie der Evangelist den Hymnus verstanden hat und verstanden wissen will, geht aus Joh 1,17 hervor. In diesem Vers, dem theologischen Kommentar des Evangelisten zum Hymnus, hat er die Heilsrelevanz und Präexistenz der Tora, von der man im Judentum ausging,¹³⁹ ausdrücklich negiert. In Antithese zur Mose-tora hat er herausgestellt, die Gnade und Wahrheit sei durch Jesus Christus geworden, und zwar ausschließlich durch ihn, in ihm aber als die das endzeitliche Heil setzende Wirklichkeit. Beide, sowohl der Dichter des Hymnus als auch der Evangelist, haben sich wie mit dem Gebrauch von $\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$ auch durch die Aufnahme des Begriffs $\eta \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ihrer hellenistischen Umwelt geöffnet. Das Wahrheitsverständnis des Evangelisten ist freilich nicht philosophisch, sondern christologisch, soteriologisch und pneumatologisch bestimmt: Die durch Jesus Christus „gewordene“ (1,17b)¹⁴⁰ Wahrheit setzt etwas, das zuvor nicht war. Durch diese Setzung wird die Wahrheit zur befreienden Macht: $\eta \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota \acute{\upsilon}\mu\acute{\alpha}\varsigma$ (8,32b).¹⁴¹ Es sind ja nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten. Vielmehr: „Jeder, der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde“ (8,34).¹⁴² In der Erkenntnis der Wahrheit,¹⁴³

¹³⁸ Gegen E. HAENCHEN, Joh. 103 ff. ist mit H. THYEN, TRE 17, 221 davon auszugehen, dass die Christologie des Evangeliums keine andere ist als die des Prologs.

¹³⁹ S.o. Anm. 126. Vgl. ferner TPsJ Dtn 30, 19 f.; s.a. Bill III, 129 ff. 277 f. u.a. und dazu O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 109), 31 f.

¹⁴⁰ S.o. Anm. 127.

¹⁴¹ Vgl. z.St. Y. IBUKI, aaO. (s. Anm. 118), 88 ff.

¹⁴² Vgl. z.St. U. SCHNELLE, Joh. 174 f. mit Anm. 65. Zum Begriff der Sünde vgl. R. METZNER, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium, 2000.

die Jesus Christus in Person ist,¹⁴⁴ liegt die Befreiung von der Macht der Sünde und Unwahrheit.

Theologisch wird in Joh 1,14 ausgesagt: Die Fleischwerdung des Logos (14a); dessen leibhaftiges Verweilen unter uns (14b); die Wahrnehmung seiner Doxa (14c), nämlich der Herrlichkeit des Einzigen vom Vater (14d); und schließlich: dieser ist voller Gnade und Wahrheit (14e). Drei Aspekte sind besonders hervorgehoben: die Präexistenz Christi; die Inkarnation; die Relation des einzigen Sohnes zu Gott dem Vater. Diese grundlegenden Lehrstücke sind von Anfang an bedacht und im frühen Christentum – etwa in Phil 2,6-11 und 1. Kor 8,6 – wegweisend dargelegt worden. Sie sind im Johannesprolog aufgenommen und abschließend, das heißt unnachahmlich und unüberbietbar, dargestellt.

Die Präexistenz Christi wird in Joh 1,14a unter Rückbezug auf 1,1a-c unzweideutig bezeugt.¹⁴⁵ Der Begriff der Präexistenz Christi impliziert das „Vor-der-Schöpfung-Sein“¹⁴⁶ des Logos als des Sohnes Gottes sowie dessen Bei-Gott-Sein (1,1b.2). Konstitutiv für den Begriff ist ferner der aus den älteren Bekenntnissen bezeugte Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft (1,3). Der Logos ist nicht geworden, auch nicht vor der Schöpfung als erstes und vorzüglichstes Geschöpf, sondern er *war*, und zwar in der Wesenseinheit mit dem Einen Gott in

¹⁴³ Nach Joh 8,32a. Vgl. R. H. LIGHTFOOT, John 88: „... the Lord's revelation will make clear to them their own ignorance ... and helplessness.“

¹⁴⁴ Joh 14,6: ἐγώ εἰμι ... ἡ ἀλήθεια. Vgl. dazu H.-C. KAMMLER, Jesus Christus und der Geistparaklet, in: O. HOFIUS/H.-C. KAMMLER, Johannesstudien, 1996, 87-190, 100 u. 138.

¹⁴⁵ Vgl. den tabellarischen Forschungsüberblick bei J. HABERMANN, Präexistenzaussagen 406-414.

¹⁴⁶ Mit H. GESE 161 (s.o. Anm. 41) und O. HOFIUS 15.

personaler Unterschiedenheit von diesem.¹⁴⁷ Die Lehre von der Präexistenz Christi ist mithin ein Grundbestandteil sowohl der christlichen Gotteslehre als auch der Christologie. Sachlich sind die Präexistenz Christi und die Gottheit Christi Synonyma.

Joh 1,14 ist auch der locus classicus für die Inkarnation Christi.¹⁴⁸ Der Logos, der nicht geworden ist, sondern im Anfang bei Gott war (1,1-2), ist aus freier Initiative geworden (ἐγένετο), was nicht seiner gottheitlichen Seinsweise entspricht: σὰρξ (1,14a). Er hört nicht auf zu sein, was er war, aber bei der ἐνσάρκωσις des Logos verbindet sich der Schöpfer mit Geschöpflichem, wird der Herr der Geschichte an einem bestimmten Ort zu einer geschichtlichen Erscheinung, und zwar nicht abstrakt in der Menschheit, sondern konkret in dem einen Menschen Jesus Christus.¹⁴⁹ Während Johannes der Täufer so wenig wie alle Menschen schon vor seiner Geburt existent war, war Christus als der Logos bei Gott (1,2), bevor er von seiner Mutter geboren wurde. Jesus Christus hätte es niemals gegeben, wenn nicht der präexistente Logos in ihm Fleisch angenommen und zu einer unverwechselbaren menschlichen Person, die den Namen Jesus erhielt, geworden wäre. Durch das geschichtlich unableitbare Geschehnis der

¹⁴⁷ K. BARTH, Erklärung des Johannes-Evangeliums (Kapitel 1-8), 1925/26, hg. v. W. FÜRST, in: DERS., Gesamtausgabe II, 1976, 35 hat treffend von der „Identifikation des Wesens zweier zu unterscheidender Personen“ gesprochen.

¹⁴⁸ Vgl. U. B. MÜLLER, Menschwerdung 40-61; U. SCHNELLE, Theologie 630-640.

¹⁴⁹ „Fleischwerdung“ ist der umfassendere Ausdruck als „Menschwerdung“ (vgl. K. BARTH, Joh. 109) und impliziert die allgemeine Annahme der σὰρξ. Aber diese wird konkret dadurch, dass der Logos „zu einer Person in der Welt (wird)“ (G. KEIL, Das Johannes-evangelium, 1997, 27), der von Ewigkeit her bereits Person ist.

Verbindung von Gott und Mensch in der Fleischwerdung des Logos ist Jesus Christus geworden, was er im ersten Drittel des ersten Jahrhunderts war.

Zur präzisen Erfassung dessen, was nach dem Prolog unter Inkarnation zu verstehen ist, hilft die Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen. Ernst Käsemann hat in der Inkarnation nicht das völlige Eingehen des Logos in die vom Fleisch geprägte Welt gesehen, sondern das Aufeinandertreffen des Himmlischen mit dem Irdischen.¹⁵⁰ Dabei hat er im Blick auf das vierte Evangelium von einem „naiven Dokerismus“¹⁵¹ gesprochen. Aber mit dieser Aussage hat er sich in den Gegensatz zu Joh 1,14 gebracht. Jesus war kein „über die Erde schreitender Gott“¹⁵², sondern das fleischgewordene Wort. Das Gottsein Jesu ist weder im Prolog noch im Evangelium auf Kosten seines Menschseins entfaltet worden. Wiederum ist auch die Menschheit Jesu nicht an die Stelle seiner Gottheit getreten. In der Person des Fleischgewordenen bilden Gottheit und Menschheit vielmehr eine unauflösliche Einheit, ohne dass sie sich gegenseitig vermischten, als wäre Jesus ein vergöttlichter Mensch¹⁵³ oder ein vermenschlichter Gott. Im Prolog fehlt zwar die ausdrückliche Polemik gegen die Gnosis und den Dokerismus, aber die Bekenntnisaussage „das Wort ward Fleisch“ (1,14a) ist eo

¹⁵⁰ E. KÄSEMANN 163 ff.; DERS., Jesu letzter Wille nach Johannes 17, ⁴1980.

¹⁵¹ E. KÄSEMANN, aaO., 1980, 62.

¹⁵² AaO., 26. Formuliert von Käsemann im Anschluss an die ältere liberale Exegese.

¹⁵³ Die hellenistische θεῖος-άνθρωπ-Vorstellung bestimmt das Joh nicht (mit H. THYEN, TRE 17, 207, 50-52; ebd. mit Recht gegen J. Becker, U. B. Müller und H. Köster).

ipso antignostisch und antidoketisch und muss in der Sache „dezidiert antidoketisch verstanden werden“¹⁵⁴.

Aus der neuesten Auslegungsgeschichte sei Klaus Wengst angeführt. Er stellt zu Joh 1,14 fest: „Die Aussage, dass ‚das Wort Fleisch ward‘, legitimiert nicht die christlich beliebt gewordene Redeweise von der ‚Menschwerdung Gottes‘. Johannes spricht genauer von der Fleischwerdung des Wortes ... Gott teilt sich wirklich in der Konkretheit des Menschen Jesus von Nazaret mit, aber es bleibt indirekte Mitteilung, vermittelt durch Auftreten und Schicksal dieses Menschen.“¹⁵⁵ Nachdem man sich im Urchristentum seit Jahrzehnten zur Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi bekannt hat, soll am Ende des ersten Jahrhunderts ein Hymnus, der etwa zur gleichen Zeit wie Mt 1,18-25 und Hebr 1,1-4 entstanden ist, in den christlichen Gottesdienst Eingang gefunden haben, der das christologische Bekenntnis auf die Selbstmitteilung Gottes „in der Konkretheit des Menschen Jesus von Nazaret“ reduziert hat? Das ist schon theologiegeschichtlich ausgeschlossen! Theologisch ist die Interpretation von Wengst außerdem falsch und irreführend. Wengst huldigt dem – im modernen Protestantismus seit Friedrich Schleiermacher freilich geläufigen – Mythos, dass der Mensch Jesus von Nazareth wegen der Einzigartigkeit und Außerordentlichkeit seiner Gottesbeziehung der legitime Ausleger Gottes sei.¹⁵⁶ Aber den von Wengst beschworenen „Menschen Jesus von Nazaret“ hätte es überhaupt nicht gegeben, wäre nicht

¹⁵⁴ U. SCHNELLE, Joh. 48 mit Anm. 107; s.a. ebd. 10 mit Anm. 50. Grundlegend ist DERS., Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, 1987, bes. 231 ff.

¹⁵⁵ K. WENGST, Das Johannesevangelium, Teil I, 2000, 61 f.

¹⁵⁶ Vgl. K. WENGST, Joh. I, 75. Dagegen mit Recht U. SCHNELLE, Joh. 39, Anm. 36.

der präexistente λόγος ἄσαρκος, der vor der Schöpfung bei Gott war, mit Gott wesenseins und doch von ihm unterschieden, Fleisch geworden. Jesus ist nach dem Johannesprolog der λόγος ἔνσαρκος aufgrund des beispiellosen Geschehens der Inkarnation. Deshalb ist er mehr als der „Ausleger“ Gottes gewesen: in ihm war der ewige Gott selbst gegenwärtig „im Modus der Inkarnation“¹⁵⁷. Die Exegese von Wengst ist dem auszulegenden Text, dessen Klimax in Vers 14 liegt,¹⁵⁸ nicht gerecht geworden und christologisch völlig unzulänglich.

Schließlich sei auf Jürgen Becker hingewiesen, der eine „inkarnatorische Christologie“ bei Johannes überhaupt in Frage gestellt hat.¹⁵⁹ Seine These lautet: „Mit dieser inkarnatorischen Deutung wird zu einem guten Teil ignatianische Theologie in das vierte Evangelium eingetragen.“¹⁶⁰ Becker plädiert dafür, „das Interpretationsmodell ‚Inkarnation‘ als Matrix für die joh Christologie (aufzugeben)“¹⁶¹. Doch das wäre unsachgerecht. Denn es geht im Johannesprolog um das analogie-lose *Geschehen* der ἐνσάρκωσις des Logos. Im Prolog wird keine Geburt geschildert, sondern ein Geschehen, dessen Subjekt der λόγος ἄσαρκος und dessen Objekt der λόγος ἔνσαρκος ist. Im geschichtlichen Sohn Gottes wird zur Anschauung gebracht, was vom vorgeschichtlichen, ewigen Sohn Gottes beschlossen und in Gang gesetzt worden ist. Ist Jesus nach der göttlichen Seite seines Ursprungs eine Hervorbringung des λόγος ἄσαρκος und ist diese nicht zu Lasten seines Menschseins geschehen: dann steht die ganze Geschichte Jesu,

¹⁵⁷ U. SCHNELLE, Theologie 634.

¹⁵⁸ Mit M. HENGEL 268; u.a.

¹⁵⁹ J. BECKER, Johanneisches Christentum, 2004, 126-131.

¹⁶⁰ AaO., 127.

¹⁶¹ AaO., 131.

wie sie von Johannes im Evangelium erzählt wird, unter diesem Vorzeichen. Der Erzähler muss darauf nicht ständig hinweisen; er setzt es vielmehr voraus. Der Logos ist und bleibt das handelnde Subjekt – von der Inkarnation bis zu Tod und Auferstehung des Fleischgewordenen. Becker ist so wenig wie Wengst dem zu exegesierenden Text gerecht geworden. Beckers These führt von dem Text weg statt in ihn hinein. Was Ignatius betrifft, so ist er nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Station in der Geschichte der Auslegung. Dass sich die Exegese des Johannesprologs seit dem Kommentar von Rudolf Bultmann 1941 von Ignatius hätte leiten lassen, ist im übrigen unzutreffend. Wenn Joh 1,14 nicht geschrieben stünde, was geschrieben steht, könnte man Becker vielleicht folgen. Aber Joh 1,14 steht: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Dieser Satz nötigt dazu, Beckers These als unsachgerecht zurückzuweisen.

Es bleibt dabei: Joh 1,14 ist eine, nein, *die* Schlüsselstelle für die Inkarnation Christi. An dieser Stelle wird auch die soteriologische Dimension der inkarnatorischen Christologie deutlich: Der Inkarnierte ist „voller Gnade und Wahrheit“ (14e), also der uns Menschen in Gestalt eines Menschen gnädig zugewandte Gott. Die Versöhnung geschieht nach johanneischem Verständnis durch den Gekreuzigten, der als das sündlose Passalamm durch sein „Blut“ (1. Joh 1,7) die Sühne für die Sünde der Welt wirkt, und zwar zum Erweis der unermesslichen Liebe Gottes (Joh 1,29; 3,16).¹⁶² Aber das Werk der Versöhnung hat die Person des Versöhners (1. Joh 2,2; 4,10), der als der Präexistente Fleisch

¹⁶² Thematisch vgl. dazu E. E. POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*, 2005.

wurde, zur unabdingbaren Voraussetzung.¹⁶³ Die Einzigartigkeit der Heilsbedeutung des Werkes Jesu Christi gründet in der Einzigartigkeit seiner Person. Die Einzigartigkeit der Person Christi hat wiederum ihren Grund in der Analogielosigkeit des Verhältnisses des Sohnes Gottes zu Gott dem Vater. Damit ist der dritte grundlegende theologische Aspekt angesprochen. Auf ihn ist abschließend einzugehen.

Die Analogielosigkeit des Verhältnisses zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn hat die Einzigkeit Gottes im Sinne von 5. Mose 6,4 zur Voraussetzung. Der Singularität Gottes entspricht die Singularität des Sohnes. Die Fleischwerdung des Logos ist das In-Erscheinung-Treten des einen Gottes in seinem Sohn Jesus Christus. Erst durch die Fleischwerdung des Logos wird offenbar, wer der eine Gott seinem Wesen nach ist, nämlich der Vater und der Sohn in unvorgreiflicher Einheit bei personaler Unterschiedenheit zwischen beiden. In sachlicher Kontinuität mit dem vorpaulinischen Christushymnus Phil 2,6-11, dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 und anderen frühchristlichen Zeugnissen wird in Joh 1,1-18 ein exklusiver judenchristlicher Monotheismus in binitarischer Gestalt vertreten.¹⁶⁴

Der im Prolog vertretene binitarische Monotheismus ist im Johannesevangelium trinitarisch ausgeweitet worden. In die innergöttliche Relation gehört nämlich auch der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17;¹⁶⁵ 15,26; 16,13) hinein. Er „nimmt“ von dem, was der Vater dem

¹⁶³ Es ist wenig überraschend, dass bei J. Becker u.a. mit der Verflüchtigung der Inkarnation die Ausdünnung der Versöhnung einhergeht (vgl. U. SCHNELLE, Theologie 630, Anm. 32).

¹⁶⁴ So auch U. SCHNELLE, Joh. 39.

¹⁶⁵ Vgl. z.St. J. FREY, Die johanneische Eschatologie, Bd. III, 2000, 159 ff.

menschgewordenen Sohn in der von Ewigkeit her bestehenden Gütergemeinschaft gegeben hat (16,14 f.), und eignet es zu, indem er die Welt der Sünde überführt (16,8-10).¹⁶⁶ Als wäre er eine unselbständige Kraft, ist der Heilige Geist exklusiv auf das Werk und Wort des Sohnes bezogen. Aber gerade in der Bindung an das Werk und Wort des Sohnes erweist er sich als eigenständige gottheitliche Person, die mit dem Sohn nicht identisch ist, wie der Sohn nicht mit dem Vater identisch ist, sondern die vielmehr wie der Sohn in der Wesenseinheit mit Gott existiert (s. 14,16 f. 26 u.a.).¹⁶⁷ Im Heiligen Geist handelt derselbe eine Gott als der Lebendige und Gegenwärtige, indem er in der Bindung an das Gesetz und das Evangelium richtend und rettend in das stellvertretend geschehene Werk des Sohnes einbezieht.

Von Anfang an musste die Relation des menschgewordenen Sohnes Gottes zu Gott sowie zu Gottes Geist, der nach der Erhöhung Jesu in den Gemeinden erfahrbar handelte, gedanklich und begrifflich verarbeitet werden. Daraus ist die explizit binitarisch und implizit trinitarisch ausgerichtete Theologie und Christologie erwachsen. Konstitutiv sind zwei Grundüberlegungen gewesen. Zum einen: Dass der Sohn nicht geschaffen worden ist, sondern dass er in Ewigkeit war und dass er als Mittler der Schöpfung fungiert hat, das impliziert, dass er mit dem einen Gott wesenseins, aber nicht personidentisch ist. Zum anderen: Die Inkarnation des Sohnes ist Ausdruck seiner wirklichen Menschheit.

¹⁶⁶ Zu Joh 16,5-15 vgl. bes. J. SCHNEIDER, Joh. 274-278; U. SCHNELLE, Joh. 271-274; H.-C. KAMMLER, aaO. (s. Anm. 144), 131-144.

¹⁶⁷ Zur Entstehung der Pneumatologie vgl. J. FREY, Vom Windbrausen zum Geist Christi und zur trinitarischen Person, JBTh 24 (2009), 121-154.

Denn hat sich der Logos nicht vorübergehend in eine menschliche Gestalt gekleidet, sondern ist er wirklich und unumkehrbar Fleisch geworden, wie es Joh 1,14 bezeugt:¹⁶⁸ dann ist der Fleischgewordene ein wahrer und wirklicher Mensch aus Fleisch und Blut, Leib und Seele und nach seinem Menschsein den Grenzen der Geschöpflichkeit unterworfen und keineswegs etwa ein allmächtiger Mensch. Daraus wiederum folgt zwingend: Die Person des Fleischgewordenen umfasst sowohl die Gottheit des Logos als auch die wirkliche und nicht nur scheinbare Menschheit Jesu.

Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus der Bindung an den Wortlaut des Prologs. Joh 1,1-3 ist die Gottheit des Logos bezeugt, 1,14 die Menschheit des fleischgewordenen Logos. Die Zwei-Naturen-Christologie ist im Prolog nicht entfaltet, aber sie ist zweifellos in ihm grundgelegt.¹⁶⁹ Auch der binitarische Denkansatz, der in das spätere trinitarische Dogma einmündet, ist nicht an den Prolog herangetragen, sondern ergibt sich unabweisbar aus seinem Wortlaut.

¹⁶⁸ R. BULTMANN, Joh. 38 f. ruft falsche Assoziationen hervor, wenn er bei der Exegese von Joh 1,14 auf gnostische „Gottwesen“ hinweist, die vorübergehend Menschengestalt annahmen und sich in Fleisch und Blut „kleideten“. Darin liegt nicht nur keine Sachparallele zu Joh 1,14 vor, damit wird vielmehr das Gegenteil dessen beleuchtet, was im Johannesprolog gemeint ist. Denn nach dem Prolog wie nach dem Evangelium trug der Fleischgewordene die Menschengestalt nicht als Verkleidung, die er auch wieder hätte ablegen können, sondern sie war Bestandteil seiner Identität und hat ihm schließlich den Tod am Kreuz eingebracht.

¹⁶⁹ Mit R. SCHNACKENBURG, Joh. I, 242 f.

Literatur

K. Berger, Zu „Das Wort ward Fleisch“ (Joh 1,14), NT 16 (1974), 161-166. – J. Beutler, „Und das Wort ist Fleisch geworden ...“, GuL 46 (1973), 7-16. – Ders., Der Johannes-Prolog, in: G. Kruck (Hg.), Der Johannesprolog, 2009, 77-106. – C. Demke, Der sogenannte Logos-Hymnus im johanneischen Prolog, ZNW 58 (1967), 45-68. – J. Dillersberger, Das Wort vom Logos, 1935. – J. K. Elliot, John 1,14 and the New Testament's Use of *pleres*, BiTr 28 (1977), 151-153. – H. Gese, Der Johannesprolog, 1977, in: ders., Zur biblischen Theologie,³1989, 152-201. – M. Hengel, The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth, in: R. Bauckham / C. Mosser (Ed.), The Gospel of John and Christian Theology, 2008, 265-294. – O. Hofius, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18, 1987, in: ders. / H.-C. Kammler, Johannesstudien, 1996, 1-23. – P. Hofrichter, Im Anfang war der „Johannesprolog“, 1986. – Y. Ibuki, Lobhymnus und Fleischwerdung, AJBI 3 (1977), 132-156. – E. Käsemann, Aufbau und Anliegen des johanneischen Prologs, 1957, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II, ³1970, 155-180. – R. Schnackenburg, Logos-Hymnus und johanneischer Prolog, BZ 1 (1957), 69-109. – R. Seeberg, Ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Joh 1,14), in: FS für Adolf von Harnack, 1921, 263-282. – C. Sticher, „Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut“, in: G. Kruck (Hg.), Der Johannesprolog, 2009, 27-48. – M. Theobald, Die Fleischwerdung des Logos, 1988. – Ders., Studien zum Corpus Iohanneum, 2010. – A. B. du Toit, On Incarnate Word – A Study of John 1,14, Neotestamentica 2 (1968), 9-21. – H. Zimmermann, Christushymnus und johanneischer Prolog, in: Neues Testament und Kirche. FS für Rudolf Schnackenburg, 1974, 249-265.

Schluss: Das Bekenntnis zur Inkarnation des präexistenten Christus

Entstehung

Versucht man, die behandelten Schriftstellen chronologisch zu ordnen, heben sich bei der Näherbestimmung ihrer Entstehung drei Zeitabschnitte voneinander ab, nämlich die ersten fünfzehn Jahre nach Jesu Tod und Auferstehung, die Zeit der Abfassung der fünf wichtigsten Briefe des Paulus und die Zeit der zweiten, vor allem aber der dritten Generation, die sich mit jüdischen Anfeindungen gegen Jesu Herkunft auseinanderzusetzen hatte:

30 n.Chr. – ca. 45: Röm 1,3-4; 1. Kor 8,6; Phil 2,6-8(11);

54 – 56: 1. Kor 10,4; 2. Kor 8,9; Gal 4,4-5; Röm 8,3-4;

70 – 90: Kol 1,15; Lk 1,31 ff.; 2,1-20; Mt 1,18-25; Hebr 1,1-4; Joh 1,14.

Die Ausbildung des Christusbekenntnisses, und zwar auch des die Inkarnation betreffenden Teils des Bekenntnisses, ist mit der Entstehung des Christentums verflochten. Für die Entstehung des Christentums sind drei Faktoren konstitutiv. Erstens Gottes mit nichts zu vergleichende, endzeitliche Machttat der Auferweckung des gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Jesus. Ohne die Auferstehung Jesu gäbe es kein Christentum, also auch keinen spezifisch christlichen Gottesdienst, kein christliches Bekenntnis und keine Mission. Jesus wäre wie Johannes der Täufer von seinen Jüngern als Märtyrer verehrt worden, aber die Spuren dieser Gruppe

hätten sich nach und nach in der Geschichte verloren. Zweitens die Erscheinungen des Auferstandenen, der seine Jünger neu in den Dienst genommen, unterwiesen und beauftragt hat. Das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu verdankt sich der Selbstbezeugung des auferstandenen Christus und ist im Gegensatz zu dem natürlichen Empfinden der Jünger entstanden. Die Apostel, die Jesus als Irdischen und Auferstandenen gesehen haben, sind nicht Interpreten, sondern Augenzeugen der Auferstehung. Grundlegend ist drittens die Entbindung des Heiligen Geistes nach Jesu Erhöhung, die zum Zeugendienst ermächtigt hat. Durch das Wirken des Heiligen Geistes sind aus ängstlichen Jüngern vollmächtige Zeugen geworden, die kühn, aber nicht vermessen gegenüber jüdischen und römischen Behörden aufgetreten sind.

Die grundlegende Voraussetzung der Bekenntnisbildung ist mithin die Tat: Der *eine* Gott hat seinen eingeborenen Sohn nicht dem Tod überlassen, sondern ihn vielmehr vom Tod auferweckt. Das Bekenntnis gibt diesem endzeitlichen Geschehen Ausdruck, durch das Gott die von der Sünde und dem Tod geprägte alte Welt überwunden und etwas grundlegend Neues gesetzt hat. In Röm 1,3b.4a fasst das Bekenntnis das Zeugnis von der durch den Davidsson Jesus heraufgeführten Heilswende kurz zusammen, die Gott mit dessen Auferweckung vom Tod durch das schöpferische Wirken seines Geistes machtvoll bekräftigt und in Geltung gesetzt hat. Im Zentrum der Bekenntnisbildung muss von Anfang an die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem einen Gott und seinem eingeborenen Sohn gestanden haben. Im Bekenntnis 1. Kor 8,6 wird das Verhältnis zwischen beiden als innergöttliche Relation bezeugt und binitarisch entfaltet. Die binitarische Entfaltung des

Grundbekenntnisses Israels zu dem einen Gott ist der Grundstock, das Fundament der urchristlichen Lehr- und Bekenntnisbildung. Dieses Fundament, von Gottes endzeitlichem Handeln an seinem Sohn und durch seinen Sohn vorgegeben, muss bereits sehr früh¹ in der Urgemeinde gelegt worden sein. Ohne es hätte sich die christliche Gemeinde in dem monotheistischen Umfeld Israels nicht behaupten können. Die sehr alten Bekenntnisse Röm 1,3b.4a und 1. Kor 8,6 sowie der Christushymnus Phil 2,6-11 sind Zeugnisse dieser urchristlichen Lehr- und Bekenntnisbildung. Sie spiegeln den Prozess der Lehr- und Bekenntnisbildung aber nicht mehr wider, sondern setzen ihn bereits voraus und stellen dessen Ergebnis heraus.

Die binitarische Entfaltung des monotheistischen Grundbekenntnisses Israels zu dem einen Gott, der die Welt erschaffen und sich in Israel offenbart hat, hat eine neue Lehrform begründet, in der sich die spezifisch christliche Identität ausspricht. Die Notwendigkeit der neuen Lehrform hat sich aus der Menschwerdung des präexistenten Gottessohnes ergeben. Unter der Voraussetzung der Seins- und Handlungseinheit von Gott, dem Vater, mit dem menschgewordenen Sohn Gottes musste zwischen Vater und Sohn unterschieden werden. Denn diese sind zwar eins, aber sie sind nicht personidentisch. Die urchristliche Lehr- und Bekenntnisbildung, wie sie in Röm 1,3-4, besonders aber im Bekenntnis 1. Kor 8,6 sowie im Christushymnus Phil 2,6-11 zum Ausdruck gebracht ist, hat dem Umstand Rechnung getragen, dass der eine Gott selbst in Christus in Erscheinung getreten

¹ Mit M. HENGEL (s.o. 7, Anm. 57). Vgl. zu den ersten beiden Jahrzehnten außerdem P. BARNETT, *The Birth of Christianity*, 2005. Im Überblick s. den Forschungsbericht von D. SÄNGER, *Das Urchristentum*, ThR 79 (2014), 328-386.

ist, dass er aber infolge der Menschwerdung als Person von dem unterschieden werden muss, mit dem er bereits vor aller Zeit eins war. Nur die Unterscheidung zwischen Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, der Mensch geworden ist, auf der Grundlage ihrer unvorgreiflichen und auch nach der Inkarnation fortdauernden Einheit im Sein und Handeln bietet die Gewähr, dass das Christentum dem Vorwurf des Ditheismus und Polytheismus begegnen und das grundlegend Neue und Befreiende der Offenbarung Gottes in Christus herausstellen kann. Das war bereits in der Jerusalemer Urgemeinde geboten, wurde Jesus Christus doch wie Gott selbst im Gottesdienst und persönlichen Gebet als der Kyrios angerufen und angebetet. Das wäre Blasphemie gewesen, hätte es nicht mit dem ersten Gebot im Einklang gestanden. Das galt es herauszustellen.

In der ersten Phase der Lehr- und Bekenntnisbildung wurden die Weichen für die weitere Entwicklung gestellt. Schon vor Paulus ist die Relation zwischen Gott, dem Vater, und dem Sohn Gottes auf dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus theologisch reflektiert und binitarisch ausgesagt worden. Ebenso waren bereits vor Paulus die Präexistenz und Inkarnation, der Kreuzestod und die Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi theologisch aufeinander bezogen. Das geht aus 1. Kor 8,6, Röm 1,3-4 und Phil 2,6-11 eindeutig hervor. Diese Stellen gehören zu den wichtigsten im Corpus Paulinum. Es ist also gerade Paulus, dem die Christenheit den Einblick in die urchristliche Lehr- und Bekenntnisbildung vor und neben ihm verdankt.

Zur zweiten Phase: In 2. Kor 8,9 hat Paulus die Präexistenz-, Entäußerungs-, Inkarnations- und Erniedrigungsaussage von Phil 2,6-8 variiert. Im Unterschied zum Christushymnus Phil 2,6-11 stammt die Formulie-

rung des Christuslogions 2. Kor 8,9 von Paulus selbst. Das ist ein Indiz dafür, dass er mit der Christologie des Hymnus inhaltlich übereinstimmte. Sie war ihm so vertraut, dass er sie ad hoc in anderem Kontext argumentativ zur Geltung gebracht hat. Ähnliches kann von 1. Kor 10,4 festgestellt werden. Wird in dem vorpaulinischen Bekenntnis 1. Kor 8,6 die Präexistenz Christi durch den Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft Christi entfaltet, so sagt Paulus in Aufnahme dieses urchristlichen Denkmodells in 1. Kor 10,4 die Präexistenz Christi durch den Gedanken der Offenbarungsmittlerschaft Christi aus. Damit hat er der Gemeinde in Korinth Christus als die πέτρα πνευματική, als den „geistlichen Felsen“ des durch die Geschichte wandernden Gottesvolkes vor Augen gestellt.

Der Galater- und Römerbrief bilden zusammen sowohl den Höhepunkt der Rezeption des Christusbekenntnisses aus der ersten Phase seiner Entstehungsgeschichte als auch den Höhepunkt der theologischen Interpretation des Christusbekenntnisses durch die Rechtfertigungslehre. Nie zuvor und nie danach ist theologisch so stringent dargelegt worden wie in den Jahren 55 und 56 n.Chr. durch Paulus, was das Christusbekenntnis impliziert – im Blick auf Gott und seine Gerechtigkeit, das Gesetz, das Evangelium, den Geist, den Menschen, die Sünde, die Gnade, den Glauben, die Freiheit, das Gottesvolk Israel und nicht zuletzt hinsichtlich der Zusammengehörigkeit von Präexistenz, Inkarnation und stellvertretendem Sühnetod Jesu Christi. Das sei hier nur festgestellt. In dem folgenden Abschnitt über die Theologie des Christusbekenntnisses werden die wichtigsten Aspekte herauszuschreiben sein.

Die dritte und letzte Phase der Lehrbildung von etwa 70 – 90 n.Chr. hat ihr Gepräge durch poetische

Aneignung für den Gottesdienst (Kol), narrative Darstellung aufgrund alter judenchristlicher Erinnerung (Lk), Verteidigung gegen Verleumdungen (Mt), Vertiefung (Hebr) und abschließende theologische Zusammenfassung (Joh) erhalten. Die neue Lehrform war längst eingeführt und stand in liturgischem und didaktischem Gebrauch. Die Grundbestandteile des Zeugnisses über die Inkarnation des präexistenten Christus waren nicht der Entwicklung unterworfen. Sie stellten vielmehr die Voraussetzung der weiteren Entwicklung dar.

Theologie

Die Vorstellungen von der Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi sind keine selbständigen Themen, sondern sie stehen in Verbindung mit ihnen übergeordneten theologischen Lehrstücken. Die wichtigsten sind die Gotteslehre, vor allem aber die Christologie, ferner die Soteriologie, die Pneumatologie sowie das Offenbarungs- und Schriftverständnis.

Gott ergreift die Initiative und handelt. Dieses Handeln beruht auf innergöttlicher Entscheidung: Gott sandte seinen Sohn (Gal 4,4b / Röm 8,3c). Gott, der Schöpfer, „von dem alles ist“ (1. Kor 8,6b), erweist sich als Herr der Geschichte dadurch, dass er, „als die Zeit erfüllt war“ (Gal 4,4a), zu einem bestimmten Zeitpunkt, nämlich während der Herrschaft des Kaisers Augustus (Lk 2,1), in die Geschichte eingegriffen hat, ohne dass dieses Eingreifen geschichtlich bedingt gewesen wäre. Gott ist der Urheber des Heilsgeschehens; er tritt mit der Geburt seines Sohnes in die Geschichte ein. Er selbst ist das Subjekt des Heilsereignisses wie des Heilswortes. Er ist aber auch zugleich der, der die Geschichte lenkt und in ihr alles wirkt. Er umgreift auch die Widrigkeiten

bei der Geburt Jesu. Er tritt jedoch nicht als Akteur in Erscheinung. Vielmehr handelt er im Verborgenen. Gleichwohl umfasst er das Geschehen bis in die Details hinein. In dem, was Augustus, der römische Weltherrscher, verfügt, erfüllt sich, was Gott entschieden hat. Dieser verborgene Hintersinn und die in ihm liegende Ironie prägt insbesondere die Erzählung des Lukas von der Geburt Jesu.

„*Einer* ist Gott“ (1. Kor 8,6a). Bekenntnis und Lehre des Christentums stehen auf dem Boden des Grundbekenntnisses Israels 5. Mose 6,4. Die Einzigkeit Gottes ist neben dem Schöpfertum Gottes das Hauptkennzeichen des Wesens Gottes. Auf dieser Grundlage lehrt das Christentum: Der eine und einzige Gott hat mit Jesus Christus nicht nur einen Boten entsandt, wie er Mose und die Propheten gesandt hat, sondern er ist selbst in ihm auf den Plan getreten. Durch die Menschwerdung ist der eine Gott, mit dem niemand verglichen werden kann (Jes 40,25), in der personalen Unterschiedenheit von Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, offenbar geworden. Infolgedessen ist die einfache $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ -Formel des Grundbekenntnisses Israels 1. Kor 8,6 zur zweigliedrigen $\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ -Formel erweitert worden. Dadurch wurde jedoch nicht ein zweites Bekenntnis additiv hinzugefügt. Vielmehr stellt der parallel geformte zweite Teil des Bekenntnisses 1. Kor 8,6 die Spezifizierung, Entfaltung und Konkretisierung des einen Bekenntnisses dar. Die Identität des *einen* Gottes ist mithin nicht eine einfache, sondern eine doppelte: Einer ist Gott, aber dies ist er in der Unterschiedenheit zwischen Vater und Kyrios, der im Verhältnis zum Vater der Sohn ist. Die Ausformung der spezifisch christlichen Identität durch die Bildung des binäritischen Bekenntnisses 1.

Kor 8,6 ist Ausdruck der offenbar gewordenen doppelten Identität Gottes.

Die Bestimmung der Relation zwischen Gott, dem Vater, und dem Kyrios Jesus Christus ist die Mutter aller christlichen Theologie. Sie ist konstitutiv für die Gotteslehre, aber besonders für die Christologie, die es ohne sie gar nicht gäbe. Wie aus der Zusammengehörigkeit von Röm 1,3 f. und 1,16 f. deutlich wird, lässt sich ohne sie auch nicht herausstellen, worin der Inhalt des Evangeliums besteht. Ohne die Kenntnis des Evangeliums wiederum gibt es kein sachgerechtes Verständnis des Gesetzes, der Sünde, des Menschen und der Rechtfertigung aus Gnade allein. Ohne zu wissen, wer Christus ist, und zwar in seinem Bezug auf Gott, bleibt daher der Zugang zum christlichen Glauben verschlossen. Es sind Sätze wie die aus der ersten Strophe des Christushymnus, Christus „war“, bevor er Mensch wurde, „in Gottes Gestalt“ (Phil 2,6a) und „Gott gleich“ (6b), die den Zugang zu ihm öffnen. Mit diesem Bekenntnissatz wird ohne Wenn und Aber die Wesensgleichheit Christi mit Gott und seine Seinseinheit mit dem einen Gott ausgesagt. Phil 2,6 können andere Stellen aus späterer Zeit an die Seite gestellt werden, die sachlich mit jenem Beleg aus der Frühzeit übereinstimmen. Vor allem Kol 1,15a: Christus „ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“. Christus ist nicht eine Nachbildung Gottes, in ihm spiegelt sich Gott nicht nur wider, sondern er *ist* (ἐστίν) – so paradox es klingt – die wesensgleiche Manifestation des seinem Wesen nach unsichtbaren Gottes. Außerdem sei Hebr 1,3a angeführt: „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und die Ausprägung seines Wesens.“ Christus strahlt den Glanz wider, der von Gott ausgeht, weil Gott in ihm auf dem Plan ist. Nach dem Johannesprolog ist Jesus Christus (Joh 1,17)

der Logos, das Wort, das nicht wurde, sondern war (1,1a), und zwar bei Gott (1,1b), von Gott als Person unterschieden und doch im Wesen Gott gleich (1,1c) und mit ihm eins (10,30).² Zur Näherbestimmung des exklusiven Verhältnisses Jesu Christi, des Sohnes Gottes, zu Gott wird Joh 1,14d das Hoheitsprädikat μονογενής (ἄριστος) gebraucht: Jesus Christus ist der Eine und Einzige, dem das Gottessohn-Prädikat gebührt; denn in ihm allein ist der eine Gott, der Vater, offenbar geworden (Joh 14,9).

Wird in Phil 2,6 das Gottgleichsein Christi ausgesagt, dann ist diese Stelle ein unzweideutiger Beleg für die Präexistenz Christi. Die Präexistenzaussage gehört zu den Konstanten der urchristlichen Christologie. Während der Präexistenzgedanke Phil 2,6-8 mit der Inkarnation verbunden ist, ist er 1. Kor 8,6d mit dem Motiv der Schöpfungsmittlerschaft verknüpft. Durch es wird zur Aussage gebracht: Dem Sohn Gottes eignet die absolute Präexistenz wie Gott, dem Vater. Er ist Schöpfungsmittler aufgrund der Einheit mit Gott, dem Vater, und nicht als bloßes Instrument. Der Schöpfungsmittler ist von allem Geschaffenen qualitativ unterschieden und steht diesem als Kyrios gegenüber (1. Kor 8,6c). Den Hintergrund der Präexistenzaussage bildet die alttestamentlich-jüdische Weisheit.³ Sie stellt auch die Aussagemöglichkeit bereit. Inhaltlich wird die Präexistenzaussage aber keineswegs von der Weisheitslehre bestimmt, sondern vielmehr von dem In-Erscheinung-Treten Gottes in Jesus Christus selbst. Paulus hat die vor und neben ihm ausgebildete Präexistenzaussage im Galater- und Römerbrief vorausgesetzt. In 1. Kor 10,4 ist

² Vgl. z.St. T. SÖDING, „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30), ZNW 93 (2002), 177-199.

³ Vgl. dazu o. S. 81 ff. u. S. 251 ff.

die Präexistenzaussage von ihm auf die Offenbarungsmittlerschaft Christi ausgeweitet worden. Ein Schriftbeleg für die Präexistenz Christi aus der zweiten Generation ist Kol 1,15; aus der dritten Generation Hebr 1,2c und Joh 1,14. Völlig eindeutig wird die Präexistenz Christi im Johannesprolog bezeugt. Sie besteht in dem Vor-der-Schöpfung-Sein Christi, des Sohnes Gottes, sowie in dessen Bei-Gott-Sein. Konstitutiv für den Begriff ist ferner der aus dem Bekenntnis 1. Kor 8,6 bekannte und in Joh 1,3 aufgenommene Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft. Die Präexistenz Christi ist mithin ein Synonym für die Gottheit Christi und insofern ein Glaubensinhalt im strengen Sinn des Wortes.

Die Präexistenz Christi rückt die Menschwerdung in den Fokus. Die Inkarnation beruht auf der Selbstentäußerung (Kenosis) des Gottgleichen (Phil 2,7). Sie ist die freie Tat dessen, der in der Seins- und Wesenseinheit mit Gott steht. Sie hat ihren Grund in Gott selbst. Deshalb wird mit der Inkarnation etwas schlechthin Neues gesetzt, das nicht aus der Geschichte stammt und das sie nicht selbst hervorbringen kann. Dieses Neue ist der Gottmensch Jesus. In ihm hat sich Gott selbst anschaulich, vernehmbar und erkennbar gemacht. Freilich hat er sich in ihm zugleich unter dessen Menschheit verhüllt. Wie der vorpaulinische Christushymnus Phil 2 hat auch Paulus die Inkarnation als Heilsgeschehen aufgefasst und dieses durch den Sendungsgedanken interpretiert (Gal 4,4c; Röm 8,3c). Ist die Menschwerdung im Christushymnus auf die Selbsterniedrigung und den Gehorsam des Gottgleichen bis zum Tod am Kreuz bezogen (Phil 2,7-8), geht Paulus von dieser bereits vor ihm bezeugten Zusammengehörigkeit der Inkarnation mit dem Kreuzestod Jesu aus und sieht das Ziel der Inkarnation in dem Unterstelltwerden

Jesu unter das Gesetz (Gal 4,4d) zur stellvertretenden Sühnung der Sünde (Röm 8,3d).

Aus der dritten Phase der Lehr- und Bekenntnisbildung ragt Johannes heraus. Der neutestamentliche Hauptbeleg der Inkarnation Christi ist Joh 1,14: Der Logos, der nicht geworden ist, sondern im Anfang bei Gott war (1,1-2), ist aus freier Initiative „geworden“ (1,14a), was nicht seiner gottheitlichen Seinsweise entspricht: „Fleisch“. Durch die ἐνσάρκωσις des Logos hat sich der Schöpfer mit Geschöpflichem verbunden, ist der Herr der Geschichte zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort zu einer geschichtlichen Erscheinung geworden, und zwar nicht abstrakt in der Menschheit, sondern konkret in dem einen Menschen Jesus Christus. Der Inkarnierte ist „voller Gnade und Wahrheit“ (1,14e): der dem Menschengeschlecht in der Person dieses Menschen gnädig zugewandte Gott. In der Person des Versöhners (1. Joh 2,2; 4,10), der als der Präexistente Fleisch wurde, gründet das Werk der Versöhnung, das er als das die Sünde der Welt tragende Lamm Gottes vollbracht hat (Joh 1,29), und zwar zum Erweis der Liebe Gottes (3,16).

Lukas und Matthäus sprechen im Blick auf die Inkarnation Christi ausdrücklich von seiner Geburt. Diese beruht allerdings nicht auf menschlicher Zeugung. Aufgrund der Empfängnis durch den Heiligen Geist (Lk 1,35b.c; Mt 1,20c) hat sich vielmehr Gottes Sohn (Lk 1,32b.35d) bei der Geburt durch die Jungfrau Maria mit und in der Person des Kindes, das den Namen Jesus tragen soll (1,31b), auf einzigartige Weise unlöslich verbunden. Bei dem Vorgang der Empfängnis und Geburt des Kindes Jesus durch Maria begab es sich, dass Gott die menschliche Natur angenommen hat. In den synoptischen Geburtsgeschichten wird narrativ ent-

faltet, was in dem christologischen Zeugnis vor Paulus und bei Paulus hymnisch und begrifflich herausgestellt ist. Die narrative Entfaltung beruht jedoch nicht auf der Phantasie und der Konstruktion der Evangelisten, sondern auf der ihnen vorgegebenen alten judenchristlichen Überlieferung von der geistgewirkten Empfängnis Jesu und den besonderen Umständen seiner Geburt.

Konstitutiv für das Verständnis der Inkarnation des präexistenten Christus ist, dass er nicht scheinbar, sondern wirklich Mensch geworden ist. Das hebt schon der Christushymnus hervor (Phil 2,7c.d). Für Paulus ist Christus kein vergöttlichtes Mittelwesen, deren es im Hellenismus viele gab, und keine divinisierte Mittlergestalt, sondern vielmehr der „Herr der Herrlichkeit“ (1. Kor 2,8). Das ist die eine Seite; die andere Seite ist: Dieser ist durch die Inkarnation nicht zu einem allmächtigen Übermenschen, sondern zu einem wahren, wirklichen Menschen geworden, der „in der Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“ (Röm 8,3c) existiert hat.

Christus ist mithin doppelten Ursprungs. Sein Ursprung liegt zum einen in Gott selbst: wesenseins mit ihm, ist er als der Sohn Gottes jedoch nicht personidentisch mit Gott, dem Vater, der ihn gesandt hat. Zum anderen liegt Christi Ursprung in Maria, der Jungfrau. Er gehört zum Gottesvolk Israel, aber auch dieses hat ihn nicht hervorgebracht, sondern Josef hat ihn durch Adoption in die Davidssippe aufgenommen. Die Identität Jesu Christi gründet in seinem doppelten Ursprung. Dieser wird im Christushymnus Phil 2 bezeugt, von Paulus Gal 4,4 hervorgehoben, er ist der Skopus von Mt 1. Der doppelte Ursprung Jesu Christi steht hinter dem ganzen Christuszeugnis des Neuen Testaments. Nach dem Johannesprolog umfasst die Person des Fleischgewordenen sowohl die Gottheit des Logos,

der im Anfang bei Gott war (Joh 1,1), als auch die wirkliche, wahre Menschheit Jesu, ohne dass die Gottheit zu Lasten der Menschheit oder die Menschheit zu Lasten der Gottheit bezeugt und entfaltet würde.

Christus, göttliche Person von Ewigkeit her, hat durch die Fleischwerdung in Jesus die Menschheit angenommen. In ihm haben sich Gott und Mensch aber nicht vermischt, sondern vereinigt. Aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes sind Gott und Mensch in ihm eine nie dagewesene, einzigartige Verbindung eingegangen. Christus ist nicht halb Gott und halb Mensch, er ist also weder ein Halbgott noch ein überdimensionaler Mensch, sondern er ist ganz und uneingeschränkt Gott und ganz und uneingeschränkt Mensch in einer Person. Das neutestamentliche Zeugnis über den gottheitlichen Ursprung und die menschliche Geburt Jesu Christi erzwingen diese Interpretation. Die spätere Zwei-Naturen-Christologie hat diesen schlechthin zentralen theologischen Aspekt nicht in das neutestamentliche Christuszeugnis eingetragen, sondern aus ihm heraus entfaltet.

Wie in der Person Christi das Werk Christi gründet, so gehören Christologie und Soteriologie unlöslich zusammen. Die Schriftbelege zur Präexistenz und Inkarnation bekräftigen diesen Sachverhalt. Präexistenz und Inkarnation sind Bestandteile der neutestamentlichen Christologie und Soteriologie, in diesem Rahmen aber nicht entbehrlich, sondern notwendig. Das gilt nicht erst seit Paulus, sondern bereits vor Paulus und hält sich durch bis zum Hebräerbrief und Johannes-evangelium. Im Christushymnus erschließt sich die volle Bedeutung der Menschwerdung des präexistenten Christus aus dem Bezug auf den Gehorsam Christi bis zum Tod (Phil 2,8b), ja zum Tod am Kreuz (8c). Aber auch der Tod Christi am Kreuz gewinnt umgekehrt sei-

ne volle Kontur erst durch den Rückbezug auf die Menschwerdung des Präexistenten. Dem Kreuzestod eines galiläischen Juden zur Zeit der römischen Herrschaft in Palästina, der nichts gewesen wäre als ein zu Unrecht verurteilter Mensch, kann keine zeitübergreifende Bedeutung zukommen. Die unabsehbare Tragweite von Golgatha liegt in der Einzigartigkeit der Person Christi beschlossen, der schon vor seiner Geburt in der Seinseinheit mit Gott stand und der in Bethlehem als Mensch geboren wurde.

In sachlicher Übereinstimmung mit dem Christushymnus hat Paulus – nicht poetisch, sondern in theologischer Reflexion und stringenter Argumentation – die soteriologische Relevanz der Menschwerdung unterstrichen. Er stellt heraus, dass die stellvertretende Übernahme des Gesetzesfluches einen Stellvertreter notwendig macht, der vom Fluch frei ist und der sich freiwillig – aus Liebe – unter den Fluch des Gesetzes begibt und stellvertretend für die Versklavten den Fluchtod am Kreuz erleidet. Das kann aus dem der Sünde verfallenen Menschengeschlecht niemand gewährleisten. Dazu muss der auf den Plan treten, dessen Ursprung in Gott liegt und der durch das Geborenwerden von einer Frau andererseits ganz der Menschheit zugehört und den Gott zu diesem Zweck entsandt hat. Mit der Sendung und Menschwerdung seines Sohnes zielte Gott von vornherein auf die stellvertretende Sühnung der Schuld der Sünde und das endzeitliche Gericht über die Sünde durch den Vollzug des Verdammungsurteils über die Sünde im Tod des menschengewordenen Sohnes am Kreuz. Auf dem sühnenden Blut Jesu Christi beruht die Versöhnung des Menschen mit Gott und die Rechtfertigung des Gottlosen. Das bringt jedes Abendmahl in Erinnerung. Bei Paulus stehen Präexistenz, Inkarnation

und Sühnetod Christi in einem unauflösbaren Sachzusammenhang. Mit den für ihn charakteristischen Themen Gesetz, Sünde und Rechtfertigung hat Paulus expliziert, was in der Christologie und Soteriologie impliziert ist.

Auch in der zweiten und dritten Generation ist die soteriologische Relevanz der Präexistenz und Inkarnation Christi hervorgehoben worden. Bei Lukas sind nicht erst der Leib und das Blut Jesu Christi „für euch gegeben“ (Lk 22,19) und „für euch vergossen“ (22,20), sondern schon seine Geburt ist stellvertretend geschehen und trägt die Signatur des „(für) euch“ (2,11a). Jesus ist der „Retter“ (2,11a: σωτήρ); er „wird sein Volk retten“ (Mt 1,21b) – nicht aus der Überfremdung durch die hellenistische Kultur oder von der Vorherrschaft der Römer, sondern „von ihren Sünden“ (1,21b). In abweichender Begrifflichkeit, aber in sachlicher Analogie zur Rechtfertigungslehre des Paulus wird im Hebräerbrief der Sühnetod als Selbstopfer des Hohenpriesters Jesus Christus zur „Reinigung von den Sünden“ (Hebr 1,3c) interpretiert.

Nach der Christologie und Soteriologie und der Darstellung der Zusammengehörigkeit beider muss nun auch die pneumatologische Dimension der Präexistenz- und Inkarnationsaussage Erwähnung finden. Aus Röm 1,3-4 wird deutlich, dass die Christenheit von Anfang an bekannt hat, Gott, der Vater, habe durch den Heiligen Geist in der endzeitlichen Machttat ohnegleichen den gekreuzigten Jesus von den Toten auferweckt und in das Amt des messianischen Königs eingesetzt (1,4a). Auf diesem schöpferischen Geschehen beruht, wie noch einmal zu unterstreichen ist, das Christentum und die christliche Bekenntnisbildung, an deren Beginn das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu steht. Nach Paulus

wirkt Christus im Geist und durch den Geist. Er hat bereits so gewirkt als der Präexistente während der Wüstenwanderung Israels (1. Kor 10,4). Aber durch den Geist wirkt er auch als der Postexistente, das heißt als der Erhöhte, in der Taufe und im Abendmahl der Gemeinde. Im Handeln durch den Geist liegt somit ein Kontinuum zwischen dem alten und neuen Bund. Allein im Heiligen Geist erschließt sich auch die Identität Jesu Christi als des Kyrios (1. Kor 12,3). Im Geist und durch ihn ist der erhöhte Kyrios präsent. Die unabdingbare Voraussetzung dafür ist die Verdammung der Sünde im Fleisch (Röm 8,3 f.). Diese Verurteilung ist der Rechts- und Realgrund für die Wirksamkeit des Geistes. Auf dieser Grundlage schafft er die Kirche als das endzeitliche Gottesvolk aus Juden und Heiden, indem er an der von Christi Sühnetod erwirkten Freiheit von der Sünde Anteil gibt und den neuen Wandel im Glauben ermöglicht.

In den synoptischen Geburtsgeschichten ist es Gottes Geist, der ins Leben setzt, was die Möglichkeiten des Menschengeschlechts übersteigt, nämlich den Christus Jesus, dessen Ursprung in Gott selbst liegt und dessen Empfängnis in Maria, der Jungfrau, vom Geist gewirkt wird (Lk 1,35b.c; Mt 1,20c). Die Menschwerdung des Sohnes Gottes beruht auf der schöpferischen Kraft des Heiligen Geistes. Der Geist ist nicht nur in Jesus wirksam wie in den Propheten bis zu Johannes dem Täufer, Jesus geht vielmehr aus ihm hervor – und zugleich aus Maria (Mt 1,16b). Der Geistzeugtheit Jesu Christi entspricht – und zwar in dieser und nicht etwa in umgekehrter Reihenfolge – die Jungfrauengeburt.

Überblickt man die Zeugnisse über den Heiligen Geist, ist festzustellen: Der präexistente Christus wirkte in dem und durch den Geist Gottes. Dieser bewirkte die

Menschwerdung des Sohnes Gottes. Der menschgewordene Jesus Christus handelte in und aus dem Heiligen Geist. Aus der Schöpferkraft des Geistes der Heiligkeit ist der gekreuzigte, gestorbene und begrabene Jesus Christus auferweckt worden. Der erhöhte Christus wirkt als der Kyrios in und durch den Geist, indem er sich als Kyrios zu erkennen gibt, Kirche schafft und diese auf seine Parusie hin erhält. Daraus kann nur geschlossen werden: Der Heilige Geist gehört wie der Sohn Gottes in die innergöttliche Relation hinein. Dementsprechend ist der im Johannesprolog vertretene binitarische Monotheismus im Johannesevangelium trinitarisch ausgeweitet worden. Der „Geist der Wahrheit“ nimmt von dem, was der Vater dem menschgewordenen Sohn in der von Ewigkeit her bestehenden Gütergemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn gegeben hat (Joh 16,14 f.), und eignet es zu. Gerade in der Bindung an das Werk und Wort des Sohnes erweist er sich als eigenständige gottheitliche Person, die mit dem Sohn nicht identisch ist, wie der Sohn nicht mit dem Vater identisch ist, sondern die vielmehr wie der Sohn in der Wesenseinheit mit Gott existiert. Im Heiligen Geist handelt der eine Gott als der Lebendige und Gegenwärtige.

Am Schluss ist noch festzuhalten, was die Präexistenz- und Inkarnationsvorstellung für das Lehr- und Schriftverständnis austrägt. Aus dem Römerbriefpräskript, in das Paulus jenes frühe Bekenntnis (Röm 1,3b.4a) aufgenommen hat, lässt sich erheben: Der Paulus vorgegebene christologische Inhalt des Evangeliums bildet das Fundament der Lehre, die er im Brief an die Römer entfaltet. Der Inhalt des „Evangeliums Gottes“ (1,1b) ist „sein Sohn“ (1,3a.4a). „Sohn Gottes“ ist ein übergreifendes Prädikat. Der Titel impliziert die Präexistenz des Sohnes, umfasst seine Inkarna-

tion und irdische Geschichte sowie seine Erhöhung zur Rechten Gottes. Die Präexistenz und die Inkarnation des Sohnes wiederum schließen ein: Christus ist nicht einfachen Ursprungs, göttlichen *oder* davidischen, sondern er ist vielmehr doppelten Ursprungs: einerseits aus Gott, andererseits aus Israel. Die Verkennung oder Leugnung des doppelten Ursprungs Jesu Christi macht aus ihm eine Person, die er niemals war. Darin liegt die Beschädigung seiner wahren Identität. Diese wiederum führt zur Entleerung des Evangeliums. Denn der Inhalt des Evangeliums Gottes ist allein der Sohn Gottes, dessen Ursprung sowohl in Gott als auch in Israel liegt. Daran ist um der Wahrheit des Evangeliums willen unbedingt festzuhalten! Wie der Apostel das Evangelium nicht erdacht, sondern empfangen hat, und zwar nicht von einem Menschen, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi (Gal 1,12); wie seine Verkündigung des Evangeliums nicht auf eigenem Vorsatz beruhte, sondern auf der Berufung zum Apostel (Röm 1,1b); wie er den Verkündigungsdienst nicht eigenmächtig ausgerichtet hat, sondern als Knecht Christi Jesu (1,1a): so ist die Kirche in ihrer Lehre und Verkündigung an das von dem Apostel überkommene Evangelium gebunden. Es ist nicht in ihr Belieben gestellt, einen Christus, der aus einfachem Ursprung hervorgegangen ist, wie es sich die Vernunft zurechtlegt, zum Inhalt des Evangeliums zu erklären. Dadurch würde aus dem Evangelium Gottes (1,1b) ein Evangelium, das von menschlicher Art ist (Gal 1,11). Es wäre vielleicht leichter aufzunehmen, aber es fehlte ihm das Entscheidende: die Kraft Gottes zur Rettung (Röm 1,16).

Der doppelte Ursprung Jesu Christi ist auch und gerade fester Bestandteil des späteren neutestamentlichen Christuszeugnisses. Bei Lukas stellt die Verkündi-

gung des Engels an Maria (Lk 1,31-33.35) keine beliebig deutbare Auskunft dar, sondern sie ist als ein unzweideutiges Offenbarungswort über den Ursprung Jesu aufzufassen. Nicht die Schriftgelehrten, Gott selbst hat die Tragweite der Geburt des Christus durch das Verkündigungswort des von ihm entsandten Engels erschlossen (Lk 2,8 ff.). Die Angelophanie qualifiziert die Verkündigung des Engels als Offenbarungswort, durch das Gott selbst sein In-Erscheinung-Treten in dem Kind Jesus erschließt. Wie bei Lukas ist auch bei Matthäus das von dem Engel des Herrn übermittelte Wort (Mt 1,20b.c) eine von Gott autorisierte Offenbarung, die den doppelten Ursprung Jesu Christi unmissverständlich bezeugt.

Eine Zusammenfassung des späten urchristlichen Lehr-, Schrift- und Offenbarungsverständnisses stellt Hebr 1,1-2a dar. Der eine Gott, der Schöpfer, der in Israel zu den Vätern durch die Propheten geredet hat, hat am Ende der Tage durch den Sohn geredet, und zwar zu „uns“, dem Gottesvolk, das die Grenzen Israels überschritten hat und aus Juden *und* Heiden besteht. Im Unterschied zu dem Reden Gottes durch die Propheten ist Gott in dem Sohn selbst in Erscheinung getreten und hat geredet. Das liegt in der Unvergleichlichkeit des Sohnes begründet, die in Hebr 1,1-4 durch sieben Predikationen herausgestellt wird. Dazu gehört, dass er präexistent ist (1,2c); dass er als der Gottgleiche Gottes Herrlichkeit widerspiegelt (1,3a); dass er das All trägt, und zwar durch sein Wort (1,3b), also gottheitlich; dass er durch seinen Sühnetod die Reinigung von den Sünden vollbracht hat (1,3c) und dass er sich zur Rechten Gottes gesetzt hat (1,3d). Weil der Sohn der Sohn ist, ist Gottes Reden in ihm einzigartig, exklusiv, unüberbietbar und endgültig. Es umfasst die Person des Sohnes,

der doppelten Ursprungs ist, sowie sein Wort und Reinigungswerk, das, einmal vollbracht, ein für allemal gilt, weil es der Erhöhte unverlierbar in sich aufgenommen hat.

Der Sohn, die fleischgewordene und darum unüberbietbare Zuwendung Gottes zur Welt, ist als der Inhalt des Evangeliums auch der eigentliche Inhalt der Heiligen Schrift. Das Evangelium, zuvor verheißen durch die Propheten (Röm 1,2), ist der Fixpunkt der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Aber durchaus nicht ein beliebiges Evangelium, sondern allein das Evangelium Gottes, dessen Inhalt der Sohn Gottes ist, der nicht einfachen, sondern doppelten Ursprungs ist. Denn der doppelte Ursprung des Sohnes ist die Bedingung des stellvertretenden Vollzugs des Reinigungswerkes, das er vollbracht hat. Aufgrund dieses Reinigungswerkes steht der um der Sünde willen verschlossene Zugang zu Gott nun ein für allemal offen. Steht aber in Christus der Zugang zu Gott offen, dann ist es auch allein Christus, der die Schrift öffnet.

Folgerungen

Aus den vorangegangenen Ausführungen ist aufzunehmen und den Folgerungen thetisch voranzustellen: Die Zeugnisse über die Präexistenz und Inkarnation Jesu Christi gehören zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Das lässt sich daraus schließen, dass sie im Zusammenhang der Ausbildung der spezifisch christlichen Identität stehen. Die christliche Identitätsbildung beruht darauf, dass die Einheit von Gott und Christus, die durch die Auferweckung und Erhöhung des gekreuzigten Christus offenbar geworden war, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Christus auf

dem Boden des Grundbekenntnisses Israels 5. Mose 6,4 zur unbedingten Notwendigkeit erhob. Diese Verhältnisbestimmung duldeten keinen Aufschub, sondern musste unverzüglich geschehen, weil die christliche Gemeinde, die Christus als den Kyrios anrief, ansonsten dem Verdacht des Polytheismus und der Abgötterei ausgesetzt gewesen wäre. Die frühen christlichen Bekenntnisse 1. Kor 8,6, Röm 1,3-4 sowie der Christushymnus Phil 2,6-11 stellen als Ergebnis dieser Lehr- und Bekenntnisbildung heraus, ohne dass die Lehrbildung selbst in ihnen beschrieben wird: Christus steht – im Unterschied zu den Propheten – in der Seins- und Handlungseinheit mit dem einen Gott und ist doch als Person von ihm unterschieden. Er partizipiert an der absoluten Präexistenz Gottes selbst. Genauso wesentlich wie der die Präexistenz ausdrückende Aspekt ist die Inkarnationsaussage: Christus ist nicht scheinbar, sondern wirklich Mensch geworden. Er wurde geboren von einer Frau. Folglich ist er doppelten Ursprungs. Er ist beides ganz in einer Person: Sohn Gottes und Sohn Davids – unlöslich verbunden, aber nicht vermischt. Das kommt zum Ausdruck in dem binitarisch-christologischen Denkanatz und der Zweigliedrigkeit des monotheistischen Bekenntnisses. In ihm liegt das Erkennungszeichen der urchristlichen Identität.

Die Ausbildung der urchristlichen Identität, die sich in dem binitarischen Bekenntnis 1. Kor 8,6 und in dem Christologumenon von dem doppelten Ursprung Jesu Christi Ausdruck verschafft hat, ist im Jahrzehnt nach Jesu Tod und Auferstehung geschehen und stellt eine Pionierleistung des palästinischen (Röm 1,3-4) und hellenistischen (1. Kor 8,6) Judentums dar. Das ist auf dem Boden des Judentums erfolgt und ist doch zugleich eine judenchristliche Neubildung, die dem un-

vergleichlichen, machtvollen, endzeitlichen Handeln Gottes an und durch Christus Rechnung trägt. Ich bin davon überzeugt, dass das nicht ohne die Leitung, Mitwirkung oder zumindest die ausdrückliche Billigung derer geschehen sein kann, die als „Säulen“ angesehen worden sind, nämlich Jakobus, Kephas und Johannes (Gal 2,9). Aber die Quellen äußern sich dazu nicht. Deshalb muss das hypothetisch bleiben. Sachlich ist es ohne Relevanz.

Das binitarisch-christologische Bekenntnis wie auch der frühe Christushymnus sind original urchristliche Schöpfungen. Sie sind auf dem Hintergrund alttestamentlich-jüdischer Vorstellungen und Sprachformen entstanden, werden aber inhaltlich exklusiv – auch in Abgrenzung gegenüber dem Judentum – von Gottes endzeitlichem Handeln in Jesus Christus bestimmt. Das binitarisch-christologische Bekenntnis bildet das Fundament einer neuen Lehrform, in der sich die apostolische Christusverkündigung formelhaft niedergeschlagen hat.

Daraus folgt im Blick auf die geschichtliche Einordnung: Ein gnostischer Einfluss, etwa auf den Christushymnus Phil 2, besteht nicht.⁴ Die frühen Zeugnisse, insbesondere das Bekenntnis 1. Kor 8,6, sind auch keine Hervorbringungen des Synkretismus.⁵ Im Gegenteil, nur auf der Grundlage des binitarisch-christologischen Bekenntnisses hat man synkretistische Tendenzen abwehren und den späteren jüdischen Anfeindungen gegen Christus sowie den gnostischen Attacken begegnen können. Die Zeugnisse über die Präexistenz und Inkarnation Christi aus der zweiten und dritten Generation

⁴ Gegen E. KÄSEMANN u.a.; mit M. HENGEL (s.o. S. 5, Anm. 43).

⁵ Gegen W. KRAMER; mit E. WAALER (s.o. S. 33, Anm. 66).

stehen in voller sachlicher Übereinstimmung mit denen der ersten Generation des Urchristentums. Auch sie beruhen auf judenchristlicher Herkunft und stehen nicht nur in Kontinuität zur neuen Lehrform, sondern stellen – in Hebr 1 und Joh 1 – deren Klimax dar.

Aus dem Interpretationsansatz folgt außerdem eine differenzierte Bestimmung des Verhältnisses zwischen der frühen Christologie und der Theologie des Paulus. Die in der Forschung vertretene Behauptung, Paulus habe die urchristliche Christologie „umgedeutet“⁶, ist irreführend und wird weder der frühen Christologie noch der Theologie des Paulus gerecht. Paulus hat vielmehr die Christologie der von ihm in Röm 1,3-4 und 1. Kor 8,6 angeführten Bekenntnisse und des Christushymnus Phil 2,6-11 ausdrücklich bejaht. Mit dem Bekenntnis Röm 1,3b.4a hat Paulus den christologischen Inhalt des Evangeliums definiert, das er als ihm vorgegeben zu verkündigen hat. Das binitarische Bekenntnis 1. Kor 8,6 stellt für Paulus eine theologische Kernaussage dar, von der er in seiner Argumentation ausgeht und die er in die Auseinandersetzung um das Götzenopferfleisch einbringt. Den Christushymnus Phil 2,6-11 hat Paulus in seine Paränese eingefügt, weil er die christologischen Denkvoraussetzungen des Hymnus uneingeschränkt geteilt hat. Daher kann von miteinander konkurrierenden Christologien⁷ keinerlei Rede sein! Im Gegenteil: Paulus hat sich das binitarisch-christologische Bekenntnis des Urchristentums vorbehaltlos zu eigen gemacht. Es liegt seinem theologischen Denken zugrunde. Die theologische Originalität des Apostels liegt nicht in einer von dem Urchristentum

⁶ H. CONZELMANN (zitiert o. S. 18, Anm. 144).

⁷ So z.B. E. KÄSEMANN; J. GNILKA (s.o. S. 4, Anm. 146).

abweichenden Christologie, sondern in seiner Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, durch die er expliziert hat, was in dem binitarisch-christologischen Bekenntnis des Urchristentums impliziert ist. Das Evangelium, das Paulus verkündigt hat, ist *Gottes* Evangelium (Röm 1,1) und impliziert die urchristliche Christologie.

Die wichtigste Folgerung betrifft aber nicht Paulus, sondern Jesus selbst. Liegt Jesu Ursprung in Gott, ist der Sohn Gottes im Einvernehmen mit Gott, dem Vater, Mensch geworden: dann ist der Forschungsansatz, in dem man sich „vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn“⁸ vorzuarbeiten sucht, theologisch unsachgerecht. Denn er beruht darauf, zunächst davon abzusehen, wer Jesus nach den neutestamentlichen Zeugnissen ist. Aber das ist wissenschaftlich inakzeptabel, weil es von vornherein im Widerspruch zum Befund der Quellen steht. Gibt es über Jesus doch keine anderen Quellen als die Schriften des Neuen Testaments und die apokryphen Evangelien, die aber als historische Quellen nicht ernsthaft in Betracht kommen.⁹ Die antiken heidnischen und jüdischen Schriften, in denen Jesus Erwähnung gefunden hat, setzen die neutestamentlichen Zeugnisse bereits voraus. Das gilt auch und gerade für die jüdischen Schriften, welche die Geschichte Jesu als Gegengeschichte darstellen, um die Rechtmäßigkeit seines messianischen Anspruchs zu bestreiten. Sie bestätigen durch die polemische Art der Bestreitung sowie durch die gegen Jesus und die Seinen gerichtete Häme,

⁸ Formuliert nach G. THEISSEN, Vom historischen Jesus zum kerygmatischen Gottessohn, *EvTh* 68 (2008), 285-304.

⁹ Vgl. J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 42012, 62 ff.; O. HOFIUS, Die Frage nach dem „historischen Jesus“ als theologisches Problem, in: H. ASSEL (Hg.), *Leidenschaft für die Theologie*, 2012, 79-115, bes. 84 ff.

dass der Hoheitsanspruch Jesu vom antiken Christentum, und zwar zuerst vom Judenchristentum, zweifellos bezeugt worden ist. In dem Widerspruch und der Auflehnung gegen den im Neuen Testament bezeugten Hoheitsanspruch Jesu liegt ihr hauptsächlichlicher Quellenwert.

Die im Neuen Testament überlieferten frühen Bekenntnisse und Hymnen kennen keinen Jesus, der nicht aus der Einheit und Gemeinschaft mit Gott, in der er als Sohn Gottes vor aller Zeit stand, entsandt worden wäre. Bei Paulus spielt ein von dem Titel Kyrios und dem Beinamen Christus isolierter Jesus keinerlei Rolle. Seine Verkündigung beruht darauf, dass Jesus Christus der κύριος τῆς δόξης (1. Kor 2,8) ist, in ihm und mit ihm also Gott selbst auf den Plan getreten ist. Für Lukas und den von ihm verarbeiteten älteren judenchristlichen Erzählstoff ist Jesus der „Sohn des Höchsten“ (Lk 1,32b) nach seinem Ursprung von Geburt an. Das gilt ebenso für Matthäus (Mt 1,20c). Markus hat seine Darstellung ausdrücklich unter die Überschrift „von Jesus Christus, Gottes Sohn“ (Mk 1,1) gestellt. Die Synoptiker kennen also keinen Jesus, der nicht von Anfang an Gottes Sohn gewesen wäre. Die neutestamentlichen Zeugnisse der zweiten und dritten Generation haben sachlich an das Christuszeugnis der ersten Generation angeknüpft. Nach dem Johannesprolog war Christus als der Logos im Anfang bei Gott (Joh 1,1-2), bevor die von ihm vollzogene Schöpfung ihren Anfang nahm (1,3), und ist zu einer bestimmten Zeit „Fleisch geworden“ (1,14), damit seine ursprüngliche Herrlichkeit auf

Erden epiphan werde.¹⁰ Der Befund der Quellen ist somit eindeutig: Jesus Christus ist nach dem Neuen Testament der ewige Sohn Gottes (1. Kor 8,6; Phil 2,6; Röm 1,3 f.; Paulus; Kolosserbrief; Hebräerbrief; Johannes u. a.), der Mensch wurde in Israel und der *als* der Mensch Jesus von seiner Empfängnis und Geburt an der Sohn Gottes gewesen ist (Lukas; Matthäus).

Ist es nicht unsachgerecht, bei der wissenschaftlichen Frage nach einer geschichtlichen Person der Antike von dem eigentlichen Wesen der Person, wie es die Quellen bezeugen, zunächst abzusehen? Doch genau das geschieht in der Exegese bei der Frage nach dem „historischen Jesus“.¹¹ Von keiner anderen Forschungsrichtung ist mir bekannt, dass sie den Gegenstand, den sie erforschen will, a priori negiert, bevor sie zu forschen anfängt. Die Negation erfolgt dadurch, dass die Seins- und Wesensaussagen über Jesu Gottessohnschaft entgegen dem eindeutigen philologischen Befund als zusätzliche Hypothesen ausgegeben werden, die eigentlich entbehrlich sind. Unter der Vorgabe, Jesus ohne jene Hypothesen, also voraussetzungslos erforschen zu wollen, wird faktisch die Voraussetzungslosigkeit zur Voraussetzung erhoben. Das ist ein Gewaltstreich, der

¹⁰ Vgl. U. B. MÜLLER, Menschwerdung 61. S.a. D. ZELER, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: DERS. (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung des Menschen, 1988, 141 ff.

¹¹ Vgl. G. THEISSEN/A. MERZ, Der historische Jesus, 1996; T. ONUKI, Jesus, 2006, 9 ff.; E. NODET, The Historical Jesus?, 2008; T. HOLMÉN/S. E. PORTER (Ed.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, 4 Bde., 2011; W. ZAGER (Hg.), Jesusforschung in vier Jahrhunderten, 2014 (Texte); H. MERKEL, Zwei Jahrzehnte Jesusforschung nach 1985, ThR 78 (2013), 125-154. 265-307. 397-430; ThR 79 (2014), 35-82; J. SCHRÖTER / C. JACOBI (Hg.), Jesus Handbuch, 2017.

einem Kahlschlag gleichkommt. Er erlaubt es nunmehr, ja erhebt es geradezu zur Notwendigkeit, jene als zusätzlich ausgegebenen Hypothesen durch eigene Hypothesen zu ersetzen oder zu korrigieren. Im Ergebnis wird durch diese Usurpation dem biblischen Zeugnis über Jesus die Selbstevidenz entzogen und die Deutungshoheit der Bibel über Jesus aus ihr herausverlegt. Die Folge davon liegt vor aller Augen: Jesus wird zur Beute von Exegese, Theologie und Kirche sowie der interessierten Öffentlichkeit.¹² Unter der Voraussetzung der Voraussetzungslosigkeit wird die Deutung des Christus Jesus zu etwas Wohlfeilem und Beliebigen. Die „Jesusattrappen“¹³, die nun hervorgebracht werden und die in der Regel nicht lange vorhalten, lassen freilich deutlich erkennen, aus welchem Topf die Farben zu dem feilgebotenen Jesusbild genommen wurden.¹⁴

¹² Aus halbverarbeiteten Hypothesen der theologischen Forschung ist im vergangenen Jahrhundert eine popularwissenschaftlich vertretene Überzeugung geworden, die mit geradezu missionarischem Eifer verbreitet worden ist. Als führender Protagonist ist dabei R. AUGSTEIN, *Jesus Menschensohn*, 1971 (Neubearbeitung 1999) in Erscheinung getreten. Zwar war Augstein dem Gegenstand, den er dargestellt hat, nicht gewachsen (vgl. M. HENGEL, *Augstein und der Menschensohn*, 1972; DERS., *Ein Blick zurück im Zorn*, 2001 (zur Neubearbeitung 1999), in: DERS., *KS V*, 306-315. 316-322). Aber das hat nicht verhindert, sondern vielleicht sogar gefördert, dass „viele Halbwahrheiten, schiefe Urteile und zahlreiche sachliche Fehler“ (HENGEL 321) in Umlauf gebracht worden sind.

¹³ K. BEYSCHLAG, *Grundriss der Dogmengeschichte*, Bd. I, 2¹⁹⁸⁸, 307, Anm. 207.

¹⁴ Vgl. K. BEYSCHLAG ebd.: „Um nur einige dieser Metamorphosen aufzuzählen: 1941 war „Jesus“ angeblich „Antisemit“, 1951 rassereiner „Jude“, 1961 ein „Archetyp des kollektiven Unbewussten“, 1971 „Revolutionär“, 1981 „Pazifist“, 1987 „Früh-Feminist“ usw.“

Jesus war kein mythischer Halbgott, sondern wahrer Mensch. Mit Recht ist die wahre Menschheit Jesu Christi Bestandteil des Bekenntnisses. Mit der Menschheit und Geschichtlichkeit Jesu Christi lässt sich aber keineswegs die Legitimität der Frage nach dem „historischen Jesus“ begründen.¹⁵ Das beruht auf einem Denkfehler, der sich auf eine Analogie beruft, die in Wirklichkeit nicht besteht. Denn im Unterschied zu allen Menschen ist das Menschsein und die Geschichtlichkeit Jesu Christi kein natürliches Schicksal, sondern vielmehr die das endzeitliche Heil heraufführende Tat Gottes, in der die Proexistenz des Menschgewordenen, die in seinem stellvertretenden Sühnetod kulminiert, ihren Grund hat. Daher ist das Menschsein des Menschgewordenen keinesfalls in Analogie zum Menschsein der Adamskinder zu denken. Vielmehr eröffnet erst die Inkarnation des präexistenten Christus die Möglichkeit, den Menschen Jesus zu verstehen, hätte es Jesus doch ohne die Menschwerdung des Präexistenten gar nicht gegeben. Wenn das aber so ist, dann darf das Menschsein Jesu Christi nicht von seinem Gottsein isoliert werden, als wäre das Bekenntnis zur Gottheit Christi eine zusätzliche Hypothese, von der man zunächst einmal absehen könnte. Dadurch verfehlt man den ganzen Christus, der zu keinem Zeitpunkt nur Mensch gewesen ist, sondern der aufgrund seiner Menschwerdung in seiner geschichtlichen Existenz Gott und Mensch in ein und derselben Person war. Dass Jesus Davidssohn ist (Röm 1,3b; Mk 12,35 Par.), war das Bekenntnis der palästinischen Gemeinde. Aber ihr war bewusst, wie das zuvor Jesus selbst bewusst war,¹⁶ dass

¹⁵ Mit O. HOFIUS, aaO. (s. Anm. 9), 79 ff.

¹⁶ Vgl. dazu J. SCHNIEWIND, Das Selbstzeugnis Jesu nach den drei ersten Evangelien, 1922 (1964).

das nur die halbe Wahrheit ist. Die ganze Wahrheit liegt darin, dass der Sohn Davids zugleich dessen Herr (κύριος) ist (Mk 12,36 f. Par.; Ps 110,1). Wird die halbe Wahrheit gegenüber der ganzen Wahrheit isoliert, dann droht sie zur Unwahrheit zu werden. Die historische Jesusforschung hat dazu mehr Anschauungsmaterial geliefert, als es die neutestamentliche Exegese verkraften konnte. Der Schaden, den die protestantische Jesusforschung angerichtet hat, ist immens: „Der historische Jesus der modernen Schriftsteller verdeckt uns den lebendigen Christus.“¹⁷

In ausdrücklicher Abgrenzung gegen die historische Jesusforschung ist festzustellen: Im Neuen Testament wird die Gottheit Jesu Christi eindeutig bezeugt, exemplarisch im binitarischen Bekenntnis 1. Kor 8,6, mit Nachdruck unterstrichen in den späteren christologischen Zeugnissen Hebr 1,1-4 und im Johannesprolog. Ebenso eindeutig bezeugt das Neue Testament in allen Phasen seiner Entstehungsgeschichte den doppelten Ursprung Jesu Christi. Einerseits liegt sein Ursprung in Gott selbst, mit dem er als Sohn Gottes wesenseins, aber nicht personidentisch ist. Andererseits liegt sein Ursprung in Israel; er wurde als Mensch geboren von einer Frau. Daraus ergibt sich: Jesus Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darin ist er schlechthin analoges. Also ist die historische Methode, die ihre Schlussfolgerungen – oft unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Ernst Troeltsch – auf geschichtliche Analogien gründet, auf die Erforschung und Interpretation seiner Person nicht anwendbar. Das schließt ein: Der „historische Jesus“ ist eine Hypothese, die im Wider-

¹⁷ M. KÄHLER, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, ²1896, neu hg. v. E. WOLF, ⁴1969, 16.

spruch zu den Quellen konstruiert worden ist. Die historische Forschung geht von der der Vernunft ohne weiteres einleuchtenden Prämisse aus, dass Jesus Christus einfachen Ursprungs ist. Aber diesen eindimensionalen Jesus Christus hat es niemals gegeben. Er ist vielmehr eine Erfindung der historischen Forschung. Die Hypothese eines eindimensionalen Jesus Christus ist der schwerwiegendste Irrtum in der Theologie seit der Reformation. Sie ist schriftwidrig und verschließt den Zugang zum neutestamentlichen Christuszeugnis und damit zur ganzen Heiligen Schrift.

Die Schrift wird durch ihren hauptsächlichen Inhalt, die *res scripturae* geöffnet. Mit der Auferstehung des gekreuzigten und begrabenen Jesus Christus sind „die Siegel gebrochen“ und „das höchste Geheimnis ist an den Tag getreten“¹⁸: „Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, Gott ist dreifaltig und einer, Christus hat für uns gelitten und er wird herrschen in Ewigkeit.“¹⁹ Zur *res scripturae* zählt Martin Luther ausdrücklich die Menschwerdung des Sohnes Gottes und die „Menschheit Christi“²⁰. Er warnt in diesem Zusammenhang vor den „Arianern“²¹, welche die Einheit der Gottheit und Menschheit in Christus bestreiten und dadurch die Schrift in Dunkelheit hüllen. Obwohl die Sache der Schrift an den Tag getreten ist und im Licht steht, muss um des verfinsterten Menschenherzens willen zur äußeren Klarheit der Schrift die von Gottes Geist gewirkte

¹⁸ M. Luther, *De servo arbitrio*, 1525, WA 18, 606, 25 f.

¹⁹ AaO., 606, 26-28: „Christum filium Dei factum hominem, Esse Deum trinum et unum, Christus pro nobis passum et regnaturum aeternaliter.“

²⁰ AaO., 608, 6; 609, 3.

²¹ AaO., 609, 1 f. Zum Arianismus in der gegenwärtigen Exegese vgl. z.B. o. S. 81, Anm. 69.

innere Klarheit der Schrift hinzutreten, um sie gemäß ihrem auf Christus ausgerichteten Selbstzeugnis zu verstehen.²²

Das theologische Verständnis der Heiligen Schrift unterscheidet sich grundlegend von dem philosophischen Verständnis.²³ Denn dass das Wort Fleisch geworden ist, das ist für die Philosophie ein unmöglicher Gedanke,²⁴ weil sie auf der Immanenz der Geschichte beharrt. Doch in der Theologie ist wahr, was in der Philosophie unmöglich ist. Denn die Theologie beruht auf Gottes Wort, das Gottes Tat zum Inhalt hat, der durch die Fleischwerdung des Wortes etwas geschichtlich Unableitbares und schlechthin Neues gesetzt hat. Deshalb gilt: „Bei den Artikeln des Glaubens ist die Wahrnehmung des Glaubens zur Anwendung zu bringen, nicht der Verstand der Philosophie. Dann wird man wahrhaft erkennen, was das heißt: Das Wort ward Fleisch.“²⁵

²² AaO., 609, 4 ff.

²³ M. Luther, *Verbum caro factum est*, 1539, WA 39 II, (1) 3-33.

²⁴ These 2, aaO., 3, 3 f.: „In theologia verum est, verbum esse carnem factum, in philosophia simpliciter impossibile et absurdum.“

²⁵ These 42, aaO., 5, 39 f.: „Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae. Tum vere sciatur, quid sit: Verbum caro factum est.“ Die freie Wiedergabe von „affectus“ mit „Wahrnehmung“ ist dem Zusammenhang geschuldet. Zur Bedeutungsbreite von „affectus“ vgl. K. E. GEORGES, *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. I, (1913)⁸1995, 222-224.

Website des Autors: www.werner-fuehrer.de

WEITERE TITELIM SOLA-GRATIA-VERLAG

Confessio Augustana

Das Augsburger Bekenntnis von 1530 in heutigem Deutsch.

Der Kleine Katechismus Martin Luthers

eingeführt und ausgelegt von Gottfried Martens.

Martin Luther:

Großer Katechismus

in heutiges Deutsch übertragen von Detlef Lehmann, mit einem Anhang über die innere Struktur der Katechismen von Werner Klän.

Lüder Wilkens:

Die Religionen und der christliche Glaube

Gemeinsamkeiten und Gegensätze, veranschaulicht mit Skizzen und Beispielen.

Hans-Jörg Voigt:

Im Glauben der Kirche

Grundlagen des christlichen Glaubens, in unsere Zeit hinein gesagt.

Detlef Löhde:

Was Christen vom Islam wissen sollten

Grundlagen und Vielfalt des Islam aus christlicher Sicht.

Matthias Krieser:

Weise leben. Salomo und sein geistiger Nachlass.

Dieses Buch erschließt König Salomos Lebensweisheit auf dem Hintergrund seiner Biografie und macht sie für unsere Zeit fruchtbar.

Wolfgang Hörner:

Der Grund des Glaubens. Die Heilige Schrift und die Rechtfertigung des Sünders als Fundamente des christlichen Glaubens.

Eine genaue Positionsbestimmung biblischer Theologie.

Horst Neumann:

Luther neu entdecken im 21. Jahrhundert

Luthers Haupt-Anliegen, dargestellt mit vier „Eckpfeilern“.

Alrun Rehr:

Gottestypen. 31 Portraits aus Bibel und Kirchengeschichte.

Die erzählende Vorstellung unterschiedlicher Personen, ergänzt durch Bibelworte und Gebete, eignet sich auch für die persönliche Andacht.

Johann Martens und Matthias Krieser (Herausgeber):

Väterstimmen zum Gottesdienst

Texte zum Verständnis und Aufbau des lutherischen Hauptgottesdienstes von Werner Schwinge, Max Witte und Ludwig Otto Ehlers.

Detlef Löhde:

Gottes Ruf und Gabe: Bekehrung und Taufe

Eine fundierte Begründung der lutherischen Lehre von Bekehrung, Taufe und Beichte.

Angelika Krieser:

Das Kirchenjahr und seine Wochensprüche

Das Buch enthält eine Einführung in das christliche Kirchenjahr sowie sämtliche Wochensprüche mit Auslegungen.

Matthias Krieser:

Mach's nicht wie die Schnecke!

25 Predigten zu Jesus-Worten.

Matthias Krieser:

Gottes Pullover

Wie unsere Welt gestrickt ist. Gottes Schöpfung und die Physik.

Wolfgang Hörner:

Lebendig. Biblisch. Ermutigend.

Ein Buch für alle, die den Reichtum der reformatorisch-lutherischen Lehre entdecken wollen.

Detlef Löhde:

Wer ist Jesus von Nazareth?

Das biblische Zeugnis von Jesu Kreuzesopfer und Gottessohnschaft und der Dreieinigkeit Gottes (Trinität).

Matthias Krieser:

Adam. Ein Menschenleben.

Wir begleiten einen (fiktiven) Adam durch sein Erdenleben. Dabei werden Gottes Gaben und Werte erkennbar.

Matthias Krieser:

Warum die Bibel missverstanden wird

Es gibt manche Fallen beim Lesen und Verstehen der Bibel. Dieses Buch hilft, sie zu vermeiden.

Matthias Krieser:

Die sieben Worte Jesu am Kreuz

Betrachtungen zu den sieben Worten Jesu am Kreuz, mit Bildern von Regina Piesbergen.

Alle Titel sind als kostenlose E-Books erhältlich. Sie können ohne Registrierung von der Website des Verlags heruntergeladen werden:

www.sola-gratia-verlag.de

Viele der Titel sind auch in gedruckter Form erhältlich. Nähere Informationen dazu auf der Website oder bei:

Sola-Gratia-Verlag

Inh. Lüder Wilkens

Glockenturmstr. 36, 14055 Berlin

E-Mail: LuederWilkens@web.de

