

Hans Maaß

Der Glaube an den EINEN Gott und die christliche Trinitätslehre

Vortrag vor einem Arbeitskreis in Pforzheim 30. Juni 2012

Meinem Freund Gerhard Heinzmann zum 70. Geburtstag gewidmet

1. Unverzichtbare Grundlage

1.1 Das Sch^ema Jisrael als Grundbekenntnis

Von R. 'Aqiva, einem der ganz großen Gelehrten des 2. Jh., der wegen seiner theologisch-propagandistischen Unterstützung des Bar Kochba Aufstands gegen die Römer von diesen zu Tode geschunden wurde, erzählt der Talmud:¹

„Die Stunde, da man R. 'Aqiva zur Hinrichtung führte, war gerade die Zeit des Schem'alesens,² und man riss sein Fleisch mit eisernen Kämmen; er aber nahm das Joch der himmlischen Herrschaft auf sich. Seine Schüler sprachen zu ihm: Meister, so weit!? Er erwiderte ihnen: Mein ganzes Leben grämte ich über den Schriftvers: mit deiner ganzen Seele,³ sogar, wenn er deine Seele nimmt, indem ich dachte: wann bietet sich mir die Gelegenheit, und ich will es erfüllen, und jetzt, wo sie sich mir darbietet, sollte ich es nicht erfüllen!? Er dehnte so lange [das Wort] einzig,⁴ bis ihm die Seele bei einzig ausging. Da ertönte eine Hallstimme und sprach: Heil dir, R. 'Aqiva, dass deine Seele bei einzig ausging! Die Dienstengel sprachen vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Ist das die Tora und das ihre Belohnung?⁵ Von den Sterblichen, von deiner Hand, o Herr; von den Sterblichen⁶ !? Er erwiderte ih-

-
1. Berachot 61b; Goldschmidt Bd I., S. 277 f.
 2. Das Sch^ema Jisrael steht in Dtn 6,4-9 und lautet: „⁴ Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein. ⁵ Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft. ⁶ Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen ⁷ und sollst sie deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt oder unterwegs bist, wenn du dich niederlegst oder aufstehst. ⁸ Und du sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sie sollen dir ein Merkzeichen zwischen deinen Augen sein, ⁹ und du sollst sie schreiben auf die Pfosten deines Hauses und an die Tore.

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד: וְאַהֲבָתָ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל-לִבְבְּךָ וּבְכֹל-נַפְשֶׁךָ
וּבְכֹל-מְאֹדְךָ: וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל-לִבְבְּךָ: וְשָׁנַתָּם לְבְנֶיךָ וְדִבַּרְתָּ בָּם
בְּשִׁבְתְּךָ בְּבֵיתְךָ וּבְלַכְתְּךָ בַּדֶּרֶךְ וּבְשֹׁכְבְּךָ וּבְקוּמְךָ: וְקָשַׁרְתָּם לְאֹזֶן עַל-יָדְךָ וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ:
וְכָתַבְתָּם עַל-מְזוּזֹת בֵּיתְךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ: ט

3. Dtn 6,5
4. Gemeint ist das Schlusswort der ersten Zeile im Schem'a Jisrael.
5. Gemeint ist: Lässt es Gott mit Frommen, die ihm die Treue halten, so weit kommen?
6. [Alle folgenden Zitate (*kursiv*):] Ps 17^{13b} Rette meine Seele vor dem Gottlosen durch dein Schwert,¹⁴ vor den Leuten durch deine Hand, HERR, vor den Leuten, deren Teil im Leben von dieser Welt ist! (Elberfelder Revidierte Übersetzung)
Luther: Errette mich vor dem Gottlosen mit deinem Schwert,¹⁴ vor den Leuten, HERR, mit deiner Hand, vor den Leuten dieser Welt, die ihr Teil haben schon im Leben, ...

פְּלֹטָה נַפְשִׁי מִרְשַׁע חַרְבְּךָ: מִמְּתִים יְדָרוּ יְהוָה מִמְּתִים מִחֹלֵד חִלְקָם בְּחַיִּים וְצָפִינוּךָ תִּמְלֵא בְטוֹבָם

nen [mit der Fortsetzung des Psalmverses]: *Ihr Anteil ist im Leben*. Darauf ertönte eine Hallstimme und sprach: Heil dir, R. 'Aqiba, du bist für das Leben der zukünftigen Welt bestimmt.“

Diese Anekdote will die Frömmigkeit R. 'Aqivas herausstellen. Sie tut dies, indem sie ihn mit dem Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes auf den Lippen sterben lässt. Dieses Bekenntnis ist das Zentrum jüdischen Glaubens; R. 'Aqiva wird das Leben in der kommenden Welt zugesagt, weil er sich von diesem Bekenntnis sogar in der Stunde des Märtyrertods nicht abbringen ließ.

Aus der Angabe „Zeit des Schem'alesens“ kann man allerdings nicht auf die Tageszeit seiner Hinrichtung schließen; denn das Sch^ema wird außer bestimmten Stellen im Gottesdienst (z.B. vor dem „Achtzehnbittengebet“, der Amida) zu den drei hauptsächlich Gebetszeiten gesprochen, die nach der jüdischen Tradition von den drei Ervätern festgesetzt wurden:

„Es wurde gelehrt: R. Jose b. R. Hanina sagte: Die Gebete haben die Erväter angeordnet; R. Jehošu'a b. Levi sagt, die Gebete habe man den täglichen Opfern entsprechend angeordnet. Es gibt eine Lehre übereinstimmend mit R. Jose b. R. Hanina, und eine übereinstimmend mit R. Jehošu'a b. Levi. Es gibt eine Lehre übereinstimmend mit R. Jose b. R. Hanina: Abraham hat das Morgengebet angeordnet, denn es heißt [Gen 19,27]: *und Abraham machte sich früh am Morgen auf zu dem Orte, woselbst er gestanden,*⁷ und stehen ist nichts weiter als beten, denn es heißt [Ps 106,30]: *und Pinhas stand auf und betete.*⁸ Jiçhaq hat das Vespergebet angeordnet, denn es heißt [Gen 24,63]: *und Jiçhaq ging gegen Abend ins Feld hinaus, um nachzudenken,*⁹ und nachdenken ist nichts weiter als beten,¹⁰ denn es heißt [Ps 102,1]: *ein Gebet des Armen, wenn er verschmachtet und vor Gott seine Gedanken ausschüttet.*¹¹ Jâqob hat das Abendgebet angeordnet, denn es heißt [Gen 28,11]: *er kam an den Ort heran,*¹² und herankommen ist nichts weiter als beten, denn es heißt [Jer 7,16]: *und du sollst für dieses Volk nicht bitten, keine Klage und kein Gebet für sie erheben und mir mit Fürbitte nicht herankommen.*¹³“

R. Hanina lebte um 225, R. Jehošu'a um 90, also kurz nach der Tempelzerstörung, so dass er noch aus eigener Anschauung wusste, wann im Tempel die täg-

יִשְׁבְּעוּ בָנִים וְהַנִּיחוּ יְתָרָם לְעוֹלָלֵיהֶם:

7. וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבָקָר אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־עָמַד שָׁם אֶת־פְּנֵי יְהוָה:
8. וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְלַל וַתַּעֲצֹר הַמַּגִּפָּה:
9. וַיֵּצֵא יִצְחָק לְשׁוּחַ בְּשָׂדֵה לַפְּנוֹת עָרֶב וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה גַמְלִים בָּאִים:
10. Die Lutherübersetzung hat an dieser Stelle bereits die Übersetzung »beten«!
11. תִּפְלֶה לְעַנִּי כִי־יַעֲטֹף וּלְפָנַי יְהוָה יִשְׁפָךְ שִׁיחוֹ:
12. וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם וַיֵּלֶן שָׁם כִּי־בָא הַשֶּׁמֶשׁ וַיִּקַּח מֵאֲבְנֵי הַמָּקוֹם וַיִּשֶׂם מִרְאֲשֵׁתוֹ וַיִּשְׁכַּב בַּמָּקוֹם הַהוּא:
13. וְאַתָּה אֵל־תִּתְפַּלְלוּ בְּעַד־הָעַם הַזֶּה וְאֵל־תִּשְׂא בְּעַדָם רַנָּה וּתְפִלָּה וְאֵל־תִּפְגַּע־בִּי כִי־אֵינְנִי שֹׁמֵעַ אֹתְךָ:

lichen Opfer dargebracht wurden. Dies war für die Generation eineinhalb Jahrhunderte später kein konkreter Anhaltspunkt mehr, also musste man neue Begründungen für die feststehenden Gebetszeiten suchen und fand sie in Schriftversen, die – mit Hilfe einiger kunstvoller Auslegungsregeln – auf die Gebete der Erzväter bezogen werden konnten.

Aber nicht nur gebetet werden diese Verse, sondern auch in alltäglichen Riten und Pflichten praktisch umgesetzt. Denn:

„Der erste Absatz des Schma enthält einige grundsätzliche Pflichten: 1) Gott inbrünstig zu lieben 2) unsere Kinder die Thora zu lehren 3) über die Thora bei jeder Gelegenheit zu sprechen 4) die Tefilin auf Kopf und Arm zu legen 5) Mesusot an den Türpfosten unserer Häuser anzubringen.“¹⁴

Religiös praktizierende Juden begegnen also diesem Gebet nicht nur gedanklich, sondern auch sinnfällig, wenn sie beim Beten die Gebetsriemen, die Tefilin, anlegen, aber auch wenn sie ihre Wohnung betreten oder verlassen oder innerhalb der Wohnung von Zimmer zu Zimmer gehen. Dieses Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist also allgegenwärtig!

Was hat dies mit der christlichen Trinitätslehre zu tun? Die zentrale Rolle, die das Sch^ema für den jüdischen Glauben spielt, zeigt deutlich, dass hier ein kardinaler Differenzpunkt zur späteren christlichen Trinitätslehre liegt.

1.2 Jesus und das Bekenntnis Israels

a. Rabbinische Lehrgespräche

Das MkEv überliefert uns ein Gespräch zwischen Jesus und einem Schriftgelehrten. Der äußere Rahmen ist so gestaltet, dass sie sich tatsächlich in dieser Weise zugetragen haben könnte; denn Diskussionen über Grundsatzfragen des torage-rechten Verhaltens sind eine Hauptbeschäftigung der Schriftgelehrten. Der ganze Talmud ist nichts anderes als eine Sammlung solcher Diskussionen bzw. ihrer Ergebnisse. Und man geht zu den Rabbinen in die Synagoge, ins Lehrhaus, um von ihnen Neues zu hören. Dies zeigt eine Anekdote aus dem Traktat Chagiga, der von den Festen Israels handelt:

„Die Rabbanan lehrten: Einst gingen R. Johanan b. Beroqa und R. Eleazar Hisma R. Jehošua ihre Aufwartung machen. Da fragte er sie: Was Neues gab es heute im Lehrhause? Sie erwiderten: Wir sind ja deine Schüler und trinken dein Wasser!¹⁵ Dieser entgegnete: Dennoch; es ist ja nicht möglich, dass es im Lehrhause nichts Neues geben sollte. Wessen Sabbath war es? Der Sabbath des R. Eleazar b. Azarja. – Worüber hielt er den Vortrag? Sie erwiderten: Über den Abschnitt von der Versammlung. – Was trug er vor? – *Versammele das Volk, Männer, Frauen und*

14. Chajim Halevy DONIN, *Jüdisches Gebet heute*, Verlag Morascha, Zürich 1986, S. 144

15. M.a.W. „Wieso fragst du *uns* nach neuen Erkenntnissen, wir sind doch gekommen, um *von dir* Neues zu hören!“

Kinder;¹⁶ die Männer kommen lernen, die Frauen kommen hören, wozu aber die Kinder? Um denen, die sie mitbringen, eine Belohnung zukommen zu lassen. Darauf sprach er zu ihnen: Ihr hattet eine schöne Perle in der Hand, und die wolltet ihr mir verloren gehen lassen.¹⁷

Um „schöne Perlen“ geht es also – und vielleicht steht diese jüdische Weisheit, dass das tiefere Eindringen in die Schrift und das Entdecken von immer wieder Neuem in ihr die vollkommene Hingabe wert ist, auch hinter Jesu Gleichnis von dem Perlenhändler, der für eine schöne Perle, die er entdeckte, sein ganzes Hab und Gut hingibt.

b. Jesu Lehrgespräch über das wichtigste Gebot

Es ist durchaus ein völlig normaler Vorgang, dass ein Schriftgelehrter Jesus fragt, was seiner Ansicht nach das wichtigste aller Gebote sei. Bei dem überlieferten Gespräch handelt es sich daher weder um eine Fangfrage noch um einen ähnlichen Trick:

„Mk 12²⁸ ... Welches ist das höchste Gebot von allen? ²⁹ Jesus aber antwortete ihm: Das höchste Gebot ist das: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein,³⁰ und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften« (5.Mose 6,4-5).³¹ Das andre ist dies: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3.Mose 19,18). Es ist kein anderes Gebot größer als diese.

³² Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur einer, und ist kein anderer außer ihm;³³ und ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.³⁴ Als Jesus aber sah, dass er verständig antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wage mehr, ihn zu fragen.“

Bultmann bezeichnete in seinem grundlegenden Werk „Geschichte der synoptischen Tradition“ diesen Abschnitt als „eine organische und einheitliche Komposition“.¹⁸ Über die historische Echtheit sagt er damit nichts aus, stellt aber etwas später fest:

„Dass an Jesus Fragen wie die nach dem Wege zum Leben oder die nach dem höchsten Gebot herangebracht wurden, ist an sich durchaus wahrscheinlich; ein anderes aber ist die Frage, ob die Szenen, die davon erzählen, historische Berichte sind.“¹⁹

Es gibt allerdings – abgesehen von der einleitenden Verknüpfung mit dem vorausgehenden Abschnitt – keine sachlichen Gründe, an der Tatsächlichkeit der

16. Dtn 31,12

17. Chagiga 3 a (Goldschmidt IV, S. 240)

18. Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl., Göttingen 1957, S. 21

19. ebd., S. 57

von Mk erzählten Szene zu zweifeln. Im Gegenteil: Sie wirkt durchaus echt. An anderer Stelle bezeichnet Bultmann diese Szene als „reines Schulgespräch“, stellt aber über die Fassung, die für unser Verständnis dieser Szene ausschlaggebend geworden ist, fest:

„Mt und Lk machen ein Streitgespräch daraus, indem sie den Schluss streichen und dem Frager das Motiv unterstellen, Jesus zu »versuchen«; dem Stil des Streitgesprächs entsprechend hat Lk 10,26 die Antwort Jesu als Gegenfrage gegeben.“²⁰

Machen wir die Probe, indem wir die entsprechenden Verse einander in einer Synopse gegenüber stellen.

Mt 22	Mk	Lk
³⁵ Und einer von ihnen, ein Schriftgelehrter, <i>versuchte</i> ihn und fragte:	einer von den Schriftgelehrten [...] fragte (er) ihn:	²⁵ Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, <i>versuchte</i> ihn und sprach:
[...]	[...]	[...]
Es ist kein anderes Gebot größer als diese.	Es ist kein anderes Gebot größer als diese. ³² Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur einer, und ist kein anderer außer ihm; ³³ und ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer. ³⁴ Als Jesus aber sah, dass er verständig antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen.“	²⁸ Er aber sprach zu ihm ²¹ : Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben.

Diese Gegenüberstellung macht deutlich, was Bultmann meint: Bei Mt und Lk will der Schriftgelehrte nicht Jesu Meinung zu einer Lehrfrage hören, sondern unterstellt ihm, dass er vielleicht nicht korrekt antworten könnte; er stellt ihm

20. ebd., S. 53 f.

21. Nach Lk stellt Jesus dem Schriftgelehrten eine Gegenfrage und lässt diesen die Antwort auf die Frage nach den Geboten geben.

also eine Falle! Dies entspricht nicht dem ursprünglichen Gefälle dieser Erzählung bei Markus.

Eigentlich hat Mt stilsicher empfunden, dass der Kern der Erzählung mit Jesu Antwort im Grunde zu Ende ist. Sie benötigt, um verstanden zu werden, weder die kurze Wertung Jesu wie bei Lk, noch das ausführliche Anschluss-Gespräch wie bei Mk. Gerade deshalb scheint dieses aber ursprünglich dazu zu gehören, da es den stilistischen Rahmen eines kurzen Lehrgesprächs sprengt und zudem inhaltlich jüdischer Gelehrtentradition entspricht.

Dies ist jedoch nicht der einzige Unterschied zwischen Mt und Mk. Lk scheint auf eine ganz andere Überlieferung eines Gesprächs eines Schriftgelehrten mit Jesus über die Gültigkeit der Gebote zurückzugreifen:

„Lk 10²⁵ Und siehe, da stand ein Schriftgelehrter auf, versuchte ihn und sprach: Meister, was muss ich tun, dass ich das ewige Leben ererbe? ²⁶ Er aber sprach zu ihm: Was steht im Gesetz geschrieben? Was liest du? ²⁷ Er antwortete und sprach: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie dich selbst« (5.Mose 6,5; 3.Mose 19,18). ²⁸ Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu das, so wirst du leben.“

Mt seinerseits benutzt tatsächlich die Mk-Vorlage, verändert sie aber an mehreren Stellen:

Mt 22	Mk 12
<p>³⁷ Jesus aber antwortete ihm:</p> <p style="text-align: right;">»Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt« (5.Mose 6,5).</p> <p>³⁸ Dies ist das höchste und größte Gebot.</p> <p>³⁹ Das andere aber ist dem gleich: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3.Mose 19,18). ⁴⁰ In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.</p>	<p>²⁹ Jesus aber antwortete ihm: Das höchste Gebot ist das: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, ³⁰ und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften« (5.Mose 6,4-5).</p> <p>³¹ Das andere ist dies: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3.Mose 19,18). Es ist kein anderes Gebot größer als diese.</p>

Diese synoptische Darstellung zeigt deutlich, dass Mt die Mk-Vorlage so ändert, dass alles, was Jesu Antwort als typisch jüdisch ausweist, wegfällt:

- »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein«, d.h. in der Fassung des Mt wird nicht mehr ersichtlich, dass Jesu Antwort dem Grundbekenntnis Israels, dem Sch^ema Jisrael, entnommen ist. Aus dem jüdischen Gebot, den Gott Israels zu lieben, weil er allein Gott ist, wird außerdem eine allgemeine Gottesbeziehung, die nichts mit dem auf den

geschichtlichen Erfahrungen Israels gründenden Bekenntnis zu tun hat.²²

- Auch wenn das Gebot der Nächstenliebe, sogar das der Fremdenliebe im „Heiligkeitsgesetz“ (Lev 19) steht, würde kein Jude sagen, dass dieses dem Gebot der ausschließlichen Gottesverehrung gleichwertig ist. Diese Deutung stellt bereits eine christliche Fortentwicklung dar.
- Auch die rabbinische Diskussion fasst Gebote zusammen;²³ aber niemand würde behaupten, in diesen beiden genannten Geboten sei die ganze Tora und die Propheten zusammengefasst. Dies behauptet auch Rabbi Hillel nicht in der wohl bekanntesten Anekdote:

Abermals ereignete es sich, dass ein Nichtjude vor Sammaj trat und zu ihm sprach: Mache mich zum Proselyten unter der Bedingung, dass du mich die ganze Tora lehrst, während ich auf einem Fuße stehe. Da stieß er ihn fort mit der Elle, die er in der Hand hatte. Darauf kam er zu Hillel und dieser machte ihn zum Proselyten und sprach zu ihm: Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur Erläuterung; geh und lerne sie.²⁴

Hillel will damit nicht, wie die Anekdote häufig verstanden wird, lehren, es komme nur auf die sog. „goldene Regel“ an, die auch bei Jesus belegt ist, sondern diese Kurzanweisung ist als ein Anfang gemeint; denn seine

-
22. Das erste Gebot enthält ausdrücklich den Bezug auf die Befreiung Israels aus der Sklaverei in Ägypten: „Ex 20² Ich bin der HERR, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe. – Interessanterweise lässt Luther in seinem Kleinen Katechismus diese heilsgeschichtliche Begründung weg und zitiert das erste Gebot: „Du sollst nicht ander Götter haben.“ Vgl. *Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 3. Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 507. – Dort in Anm. 1: „Die Nürnberger Katechismusdrucke von 1531 und 1558 erweitern das erste Gebot durch die Zusätze: »Ich bin der Herr, dein Gott« und »neben mir«“.
23. „R. Simlaj trug vor: Sechshundertdreizehn Vorschriften sind Moše überliefert worden; dreihundertfünfundsechzig [Verbote], entsprechend den Tagen des Sonnenjahres, und zweihundertachtundvierzig [Gebote], entsprechend den Gliedern des Menschen. [...] Hierauf kam David und brachte sie auf elf, denn es heißt [Ps 15,1-5]: *Ein Psalm Davids. Herr, wer darf in deinem Zelte wohnen, wer darf auf deinem heiligen Berge ruhen? Wer makellos wandelt und recht tut und von Herzen Wahrheit redet und auf seiner Zunge nicht Verleumdung hegt, seinem Nächsten nichts Böses zufügt und nicht Schmach auf seinen Freund lädt; dem der Verworfene nämlich gilt, während er, die den Herrn fürchten, in Ehren hält; der, wenn er zu seinem Schaden geschworen hat, es doch nicht abändert; der sein Geld nicht um Zins gibt und nicht Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt. Wer solches tut, wird nimmermehr wanken.* [...] Hierauf kam Mikha und brachte sie auf drei, denn es heißt [Mi 6,8]: *Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt! Und was fordert der Herr von dir außer Gerechtigkeit zu tun, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott. Gerechtigkeit zu tun* [...] Hierauf kam Ješ’aja abermals und brachte sie auf zwei, denn es heißt [Jes 56,1]: *So spricht der Herr: Wahret das Recht und übt Gerechtigkeit.* Alsdann kam ‘Amos und brachte sie auf eines, denn es heißt [Am 5,4]: *So spricht der Herr zum Hause Jisraél: Forscht nach mir, damit ihr am Leben bleibt.*“ Makkot 23b/24a – Übersetzung Goldschmidt IX, S. 233 ff. (Kurzfassung)
24. bSchab 31a (Goldschmidt I, S. 521 f.)

Behauptung, dies sei die ganze Tora, geht weiter: „geh und lerne sie“: m.a.W. die Tora kann nur in einem lebenslangen Lernprozess erfasst werden.

Alles in allem kann man also sagen, Jesus bewegt sich mit seiner Antwort auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot, wie sie Mk überliefert, ganz auf dem Boden des jüdischen Konsenses: Das erste Gebot, und zwar sowohl hinsichtlich der Zählung als auch hinsichtlich der Wichtigkeit, ist das Gebot der Verehrung des alleinigen Gottes durch Gottesliebe.

2. Bekenntnisse zu Jesus

2.1 Bekenntnisse zu Jesu irdischen Lebzeiten

Ein uralter christlicher Vorwurf gegenüber den Juden ist die Leugnung der Messianität Jesu. Damit stellt sich die Frage, hat sich der historische Jesus selbst als Messias verstanden und die Anerkennung dieses Anspruchs verlangt? Die einzelnen Evangelien beantworten diese Frage unterschiedlich.

Im ältesten Evangelium, dem MkEv finden wir eine auffallend zurückhaltende, geradezu vorsichtig tastende Antwort auf diese Frage, die im übrigen nicht von Jesus, sondern von den „Leuten“ und schließlich von Petrus gegeben wird. Als erstes fällt dabei die Ortsangabe auf:

„Mk 8²⁷ Und Jesus ging fort mit seinen Jüngern in die Dörfer bei Cäsarea Philippi. Und auf dem Wege fragte er seine Jünger und sprach zu ihnen: Wer, sagen die Leute, dass ich sei?“

Cäsarea Philippi liegt weder in Galiläa noch in Judäa, sondern am Fuß des Hermon, im Herrschaftsgebiet des Herodessohnes Herodes Philippus. Dieser hatte seine Hauptstadt zu Ehren des Kaisers „Cäsarea“ genannt. Zur Unterscheidung von dem am Mittelmeer gelegenen Cäsarea – „Cäsarea Maritima“ – wurde es „Cäsarea Philippi“ genannt. Dort befand sich seit langem ein altes heidnisches Heiligtum.

„Im 1. Jh. war Cäsarea Philippi eine beachtliche Stadt von bis zu 30.000 Einwohnern. [...] Das antike Panheiligum existierte vom 3. Jh. v. Chr. bis ins 3. Jh. n. Chr. und wurde vielleicht als hellenistisches Konkurrenzheiligtum zum nahegelegenen israelitischen Dan-Heiligtum errichtet.“²⁵

Ist diese Lokalisierung des sog. „Petrusbekenntnisses“ zufällig? Dieter Lührmann weist darauf hin, dass von nun an das Stichwort „Weg“ im MkEv bestimmend ist (wie „Boot“ in den vorangegangenen Erzählungen).²⁶ Auf die Wahl ausgerechnet dieses Ortes für die Frage nach der Bedeutung Jesu geht er jedoch nicht näher

25. Peter HIRSCHBERG, *Israel* und die palästinensischen Gebiete. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2011, S. 100 f.

26. Dieter LÜHRMANN, *Das Markusevangelium*, HNT 3, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, S. 141.145

ein, sondern sieht ihn als Teil des Weges, den Jesus von jetzt an einschlägt. Theologisch beachtenswert scheint mir allerdings, was Ernst Lohmeyer in seinem Kommentar zu der Lokalisierung dieser Episode an diesem Ort ausführt:

„Jesus ›kommt‹ nicht in die Residenz, sondern in die ›Dörfer‹, die zum Stadtgebiet gehören. Von einer Verkündigung Jesu in diesem Bezirk ist ebensowenig die Rede wie in 7,24 – 8,26; der Weg führt auch durch ein verhältnismäßig menschen- und verkehrsarmes Land, das in Cäsarea nur eine vielbesuchte heidnische Wallfahrtsstätte hatte. Es ist möglich, dass in dieser Ortsnennung eine gute Überlieferung und damit eine konkrete biographische Einzelheit sich erhalten hat. Aber es gibt im Mk-Ev. kaum eine biographische Einzelheit, die nicht ihre theologische Bedeutung hätte. Da der jüdische Glaube weiß, dass in Jerusalem sich der eschatologische Vollender offenbaren wird, so bedeutet es eine Heiligung dieser äußersten halb ›heidnischen‹ Stätte im Norden, wenn Jesus hier als Menschensohn in verborgener Herrlichkeit offenbart wird.“²⁷

Auch wenn man Lohmeyer nicht in allem folgen kann,²⁸ so ist die Betonung der Verortung in der Gegend eines heidnischen Heiligtums bemerkenswert; sie wurde von späteren Auslegern nicht beachtet, weil Lohmeyer keine theologisch zwingenden Konsequenzen daraus gezogen hat. Man muss daher bei anderen Beobachtungen ansetzen:

1. Der Jünger, der die Frage Jesu beantwortet, für wen sie ihn halten, wird von vornherein „ὁ Πέτρος“ genannt. Mt nennt ihn immerhin „Σίμων Πέτρος“ (16,16), wobei ihm nach Mt 16,18 der Ehrenname Πέτρος erst auf dieses Bekenntnis hin „verliehen“ wird, weil er der „Fels“ der Gemeinde Jesu sein wird (ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν). Paulus hat ihn wohl unter seinem aramäischen Ehrennamen Κηφᾶς kennengelernt; denn er nennt ihn durchweg so.²⁹ Die aramäische Form dieser Bezeichnung lautete wohl כְּפָאָה,³⁰ so wurde dieser Apostel auch noch in der Auferstehungsformel 1.Kor 15,3-5 genannt, die Paulus vermutlich in Antiochia kennenlernte. Dies ist umso auffälliger,

27. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (KEK I/2), 13. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954, S. 161 f.

28. Z.B. handelt es sich nicht um eine Menschensohnoffenbarung, sondern um ein Messias-Christusbekenntnis; ebenso ist die Offenbarung des Messias in Jerusalem kein jüdisch-theologisches Allgemeingut.

29. 1.Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14; nur Gal 1,18; 2,7 f. nennt er ihn im Zusammenhang mit seinen Jerusalembesuchen „Petrus“; späte Handschriften (D,F,G) verwenden auch in Gal 2,11.14 „Petrus“ anstelle von „Kephas“

30. Vgl. [Hrsg.] The Bible Society, *The New Covenant*, Jerusalem 1986, z. St, S. 22. – Diese Schreibweise ist bei Gustav H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, 2. Nachdruck der unveränderten 3. Aufl. von 1938, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1987, S. 197, nicht belegt, allerdings כְּפָאָה mit „Felsen“ und „Stein (Edelstein)“ wiedergegeben. Außerdem ist dort die Schreibweise כְּיָפָה für „Stein“ aufgeführt.

als dort für den Auferstandenen die griechische Bezeichnung „Christus“ verwendet wird, nicht die aus dem Hebräischen abgeleitete „Messias“.

2. Die Bezeichnung „Christus“ verweist auch in Mk 8 par auf den hellenistischen Raum. Das Wortspiel „Mensch – Menschensohn“, auf das Luz verweist,³¹ ergibt sich nur aus dem Mt-Text, nicht aus der Mk-Vorlage!

3. Da der Begriff „Menschensohn“ in der synoptischen Tradition sehr häufig belegt ist, bei Paulus dagegen gar nicht, legt sich die Vermutung nahe, dass die Bezeichnung „Christus“ im hellenistischen Raum an die Stelle des Menschensohn-Begriffs getreten ist, da dieser aus der jüdischen Apokalyptik stammt und im hellenistischen Raum nicht verstanden wurde.

In der Henoch-Literatur ist der Menschensohn eine endzeitliche Gestalt, die im Auftrag Gottes das Gericht über die Gottlosen und die Rettung der Treuen vornimmt.³² Jesus hat wohl vom kommenden Menschensohn gesprochen, die ersten Jünger haben die Ostererscheinungen als Einsetzung des Auferstandenen in die Rolle dieses Menschensohns gedeutet und ihn deshalb als Weltrichter bzw. als Retter seiner getreuen Anhänger erwartet. Der Mk-Text geht daher passend mit der ersten Leidensankündigung des Menschensohns weiter.

Betrachtet man diese traditionsgeschichtliche Entwicklung, ist es nicht verwunderlich, dass das Petrusbekenntnis in dieser Gegend am Fuße eines in jener Zeit noch viel besuchten heidnischen Heiligtums angesiedelt ist. In diesem heidnisch-hellenistischen Raum hat der Christus-Titel seinen Platz.

2.2 Menschensohn und Christus – göttliche Personen?

a. Jüdische Messiaserwartungen

In der jüdisch-rabbinischen Tradition ist der Messias eindeutig keine göttliche Gestalt, sondern ein Beauftragter Gottes. Er wird einmal sogar als „Sohn der Zerfallenen“ bezeichnet.

„R. Nachman sprach zu R. Jiçhaq: Hast du vielleicht gehört, wann der Sohn der

31. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/2, Benzinger/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlyn 1985 ff., S. 459

32. Vgl. Hen 46,4 f.: „Dieser Menschensohn, den du sahst, macht die Könige und Machthaber von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen aufstehen; er löst die Zügel der Starken und zermalmt der Sünder Zähne. Er verstößt die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen, weil sie IHN nicht erheben und preisen noch dankbar anerkennen, woher ihnen das Königtum verliehen ward.“ – 47,1 f.: „In jenen Tage aber steigt das Gebet der Gerechten und der Gerechten Blut von der Erde zum Herrn der Geister empor. In diesen Tagen beten einstimmig die Heiligen, die oben in den Himmeln wohnen, bitten, loben, danken und preisen den Namen des Herrn der Geister wegen des vergossenen Blutes der Gerechten und wegen ihres Gebetes, dass es nicht vergeblich vor dem Herrn der Geister sei, dass das Gericht an ihnen vollzogen werde, dass dies aber für sie nicht ewig dauern möge.“

Verfallenen³³ kommen wird? Dieser fragte: Wer ist der Sohn der Verfallenen? Jener erwiderte: Der Messias [משיח]. - Den Messias nennst du Sohn der Verfallenen!? Jener erwiderte: Freilich, denn es heißt [Am 9,11]: *An jenem Tag werde ich die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten*. Da erwiderte er: So sagte R. Jochanan: Im Zeitalter in welchem der Sohn Davids kommen wird, werden die Schriftgelehrten vermindert werden, viele Leiden und böse Verhängnisse werden aufeinander folgen; bevor noch das eine fort sein wird, wird das andere bereits herbeigeeilt sein.³⁴

Erwartet wird also vom Messias, dass er das davidische Königreich wieder aufrichtet, und zwar nachdem alles völlig zerfallen ist, sogar die Schriftgelehrsamkeit³⁵ – in der Entstehungszeit des Talmud eine katastrophale Vorstellung.

Ursprünglich war diese Verheißung in Am 9 vielleicht ein Nachtrag zum Amosbuch aus der Zeit, als der judäische König Josia seine Herrschaft nach Norden auf die einst von den Assyrern besetzten Gebiete Israels ausdehnte, ehe die Babylonier diese Hoffnungen wieder zerstörten. Damit war aber das Vertrauen auf die einst David gegebene Verheißung nicht erloschen, sondern es lebte weiter. Viele Jahrhunderte später, als die Römer auch den zweiten Tempel zerstört hatten, bezog R. Jochanan um die Mitte des 3. Jh. den „Zerfall der Hütte Davids“ auf einen ganz anderen Zerfall, den geistigen Zerfall Israels, auf die „Verminderung“ der Schriftgelehrten, was einerseits bedeuten kann, dass sie nichts mehr gelten, nicht mehr ge-, sondern verachtet werden, andererseits dass ihre Zahl abnimmt. – Eines so schlimm wie das andere!

Der Messias wird diese Misere wieder beheben, ist die Hoffnung. Allerdings weiß niemand, wann dies sein wird:

„So pflegte R. Zera,³⁶ wenn er die Jünger traf, wie sie sich darüber³⁷ unterhielten, zu ihnen zu sprechen: Ich bitte euch, sie nicht hinauszuschieben, denn es wird gelehrt: drei Dinge treffen ein, wenn man nicht an sie denkt, und zwar: der Messias, ein Fund und ein Skorpion.

Eine eigenartig anmutende Auffassung; man sollte eigentlich meinen, gerade Fromme sollten sich mit der Hoffnung auf die Gottesherrschaft und das Auftreten des Messias befassen. Nein, sagt R. Zera, er kommt ohne unser Zutun, und zwar ganz überraschend, wenn man nicht daran denkt; wenn ihr euch allzu sehr damit beschäftigt, könntet ihr sein Kommen verzögern! Womit aber soll man sich dann beschäftigen? – Mit dem Erfüllen des Gotteswillens; alles andere

33. Anm. d. Herausgebers: „נפלי“ wahrscheinlich von griech. νεφελή Wolke, etwa der Wolkensohn [cf. Dan 7,13].“ – Im aram. Text des Talmud wird das Wort allerdings vom Wortstamm נפל fallen abgeleitet.

34. bSanh. 96b, Goldschmidt IX, S. 63

35. Dies geht z.T. aus den anschließenden Erörterungen hervor.

36. Um 300

37. D.h. über die Tage des Davidssohns

kommt von selbst. Eine ähnliche Vorstellung ist auch von Jesus in dem Bildwort vom Blitz³⁸ überliefert.

Das Judentum kennt keine einheitliche Messiaslehre; auch dort, wo er als „Gottes Sohn“ bezeichnet wird, ist die Bezeichnung „Sohn“ nicht wörtlich zu nehmen; denn er unterliegt wie alle Menschen der Sterblichkeit. Im sog. 4. Buch Esra,³⁹ einer jüdischen Schrift, die um 100 n.Chr. entstanden ist, heißt es:

„(7,28) Denn⁴⁰ mein Sohn, der Messias,⁴¹ wird sich mit denen offenbaren, die bei ihm sind, und wird die Übriggebliebenen glücklich machen, 400 Jahre lang.⁴² (29) Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben.“

Die Herrschaftszeit des Messias ist also ebenso begrenzt wie seine eigene Lebensdauer. Aber was ist seine Funktion? Er „wird die Übriggebliebenen glücklich machen“, sonst nichts! Danach kommt das Gericht. Aber dieses führt nach 4.Esr 7 nicht der Messias durch, sondern Gott selbst!

„(33) Der Höchste offenbart sich auf dem Richterthron (dann kommt das Ende); das Erbarmen vergeht (die Barmherzigkeit entfernt sich), die Langmut verschwindet, (34) nur das Gericht bleibt. [...] (36) Dann erscheint die Grube der Pein und gegenüber der Ort der Ruhe. Der Ofen der Hölle zeigt sich und gegenüber das Paradies der Wonne. (37) Dann wird der Höchste zu den auferweckten Völkern sagen: Seht und erkennt den, den ihr geleugnet, dem ihr nicht gedient, dessen Gebot ihr verachtet habt.⁴³ (38) Schaut nun hinüber und herüber: Hier Wonne und Ruhe, dort Feuer und Pein. Das wird er zu ihnen am Tag des Gerichts sagen.“⁴⁴

Es ist nicht verwunderlich, dass diese Schrift Eingang in die Vulgata, die lateinische Bibel, gefunden hat. Denn der Vorwurf, dass der Messias nicht erkannt und anerkannt wurde, war ja seit frühesten Zeiten ein christlicher Vorwurf an

-
38. Mt 24²⁶ Wenn sie also zu euch sagen werden: Siehe, er ist in der Wüste!, so geht nicht hinaus; siehe, er ist drinnen im Haus!, so glaubt es nicht.²⁷ Denn wie der Blitz ausgeht vom Osten und leuchtet bis zum Westen, so wird auch das Kommen des Menschensohns sein.
 39. Diese Schrift ist unter anderem in der Vulgata innerhalb des vierten Buches eines Schriftenkomplexes unter dem Namen Esra enthalten und verdankt dieser Tatsache ihre Bezeichnung. Vgl. Josef Schreiner, *Das 4. Buch Esra, Jüdische Schriften aus hellenistischer und römischer Zeit*, Band V,4, Gütersloh 1981, S. 291
 40. Schreiner, a.a.O., S. 345, weist darauf hin, dass die Konjunktion „denn“ eine nur ganz lose Verbindung zum vorhergehenden Satz herstelle. Sie hat also keinen begründenden Sinn.
 41. Der hier wiedergegebene Wortlaut ist aus verschiedenen Übersetzungen als der ursprüngliche erschlossen. Die lateinische Fassung hat den Namen „Jesus“ anstelle der Bezeichnung Messias. Wäre sie ursprünglich, müsste man den ganzen Vers als christlichen Einschub ansehen. „Messias“ ist durch die anderen Übersetzungen belegt.
 42. ²⁸ *revelabitur enim Filius meus Iesus cum his qui cum eo, et iucundabit qui relictis sunt annis quadringentis.*
 43. Es handelt sich um eine Selbstvorstellung Gottes (!)
 44. Eine ähnliche Vorstellung liegt auch dem „Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus“ (Lk 16,19 ff.) zugrunde.

die Juden. Dies ist allerdings ein Missverständnis dieser Stelle; denn es geht um die Verachtung Gottes und seiner Gebote, nicht um die des Messias; denn dieser erlässt keine Gebote!⁴⁵

Messiasgestalten werden auch in Qumran erwartet. Es sind sogar zwei Gesalbte, ein priesterlicher Messias Aarons und ein Messias des Volkes. Meist wird jedoch nichts über ihre Funktion gesagt, sondern ihr Auftreten wird lediglich als endzeitlicher Termin genannt. So ist etwa in der Gemeinderegel 1QS IX,10 f. bezüglich der Gemeindedisziplin lesen:

„¹⁰ Sie sollen nach den früheren Bestimmungen gerichtet werden, durch welche im Anfang die Männer der Gemeinschaft in Zucht gehalten worden sind, ¹¹ bis dass der Prophet und die Gesalbten Aarons und Israels kommen wird.“

In der Damaskusschrift gibt es mehrere Belege der Vorstellung zweier Messiasgestalten. Für unsere Fragestellung ist allerdings von besonderer Bedeutung eine Stelle aus der Gemeinschaftsregel (1QSa):

„I¹ Und dies ist die Ordnung für die ganze Gemeinde Israels am Ende der Tage ... II¹¹ [Dies ist die Sit]zung der angesehenen Männer, [geladen] zur Versammlung für den Rat der Gemeinschaft, wenn [Gott] geboren werden lässt ¹² den Messias unter ihnen. ... Und [wenn] sie sich zusammenfinden zum gemeinsamen [Ti]sch [oder um den Mo]st [zu trinken], und der gemeinsame Tisch ist gerüstet, ¹⁸ [und] der Most ist gemischt zum Trinken, [so darf keiner] seine Hand [ausstrecken] nach dem Erstling ¹⁹ des Brotes und [des Mostes] vor dem Priester; denn [er soll] den Segen sprechen über dem Erstling des Brotes ²⁰ und des Most[es]. Und er soll] zuerst seine Hand [ausstrecken] nach dem Brot, und dana[ch soll] der Messias Israels seine Hände ²¹ nach dem Brot ausstrecken.“⁴⁶

45. In der 5. Vision („Löwenvision“) ist ebenfalls vom „Gesalbten“ als einer innerweltlich handelnden endzeitlichen Gestalt die Rede; aber hier wird er nicht als „Sohn Gottes“ bezeichnet: „(12,31) Der Löwe aber, den du gesehen hast, wie er aus dem Wald mit Gebrüll auffuhr, zum Adler sprach und ihm seine ungerechten Taten vorhielt durch alle jene Worte, die du gehört hast, (32) das ist der Gesalbte, den der Höchste bis zum Ende der Tage aufbewahrt, der aus dem Samen Davids hervorgehen und kommen wird.“

Der Relativsatz ist nicht in der Vulgata enthalten, sondern von Schreiner, a.a.O., S. 391, aufgrund syrischer, äthiopischer und arabischer Überlieferung als ursprünglich angenommen. Verschiedene Forscher halten ihn für einen christlichen Zusatz. Die Vorstellung des Kommens ist jedenfalls in einem textkritisch nicht eindeutig überlieferten Passus enthalten.

Allerdings besteht auch ein gewisser Unterschied dieses Gesalbten in seiner Funktion: Hier führt er das Gericht durch; allerdings kein endgültiges, sondern eine Art „Vorgericht“! – „Er wird mit ihnen reden, sie schelten wegen ihrer Frevel, ihnen ihre ungerechten Taten vorhalten und ihre Übertretungen vor Augen führen. (33) Zunächst wird er sie lebendig vor das Gericht stellen. Und wenn er sie überführt hat, wird er sie vernichten. (34) Mein übriggebliebenes Volk aber, diejenigen, die in meinem Land gerettet wurden, wird er gnädig befreien. Er wird ihnen Freude bereiten, bis das Ende, der Tag des Gerichtes kommt, über den ich am Anfang mit dir gesprochen habe.“

46. Zitiert nach Eduard LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, S. 47.51

Hier wird vorausgesetzt, dass der Messias aus der Gemeinde selbst stammt. Zwar wird seine Geburt durch Gott veranlasst,⁴⁷ er selbst aber ist eindeutig ein Mitglied der Gemeinde, in der Rangfolge sogar dem priesterlichen Leiter der Gemeinde nachgeordnet. Dies ist auffällig.⁴⁸

b. Psalm 2,7 ein Beleg für göttliche Abstammung des Messias?

Dieser Vers wird in Heb 1,5 ausdrücklich als Beleg für Jesu Gottessohnschaft und seine Überlegenheit über die Engel zitiert:

„Denn zu welchem Engel hat Gott jemals gesagt (Psalm 2,7): »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt?«“

Im Zusammenhang mit der Beschreibung der Bedeutung Jesu als sich selbst aufopfernder Hoherpriester heißt es in demselben Brief (5,5):

„So hat auch Christus sich nicht selbst die Ehre beigelegt, Hoherpriester zu werden, sondern der, der zu ihm gesagt hat (Psalm 2,7): »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt.«“

Das christologische Verständnis dieses Psalmverses ist sowohl christlich als auch jüdisch eindeutig belegt. Denn seine messianische Deutung entspricht durchaus auch dem rabbinischen Verständnis dieses Psalmverses, allerdings ist bezeichnend, auf welche Aspekte das Augenmerk dabei jeweils gerichtet wird. Aufschlussreich ist Sukka 52a:

„Die Rabbanan lehrten: Der Heilige, gepriesen sei er, wird zum Messias, dem Sohne Davids, der gar schnell, in unseren Tagen, erscheinen wird, sprechen: Verlange etwas von mir, und ich will es dir gewähren. Denn es heißt [Ps 2,7.8]: *ich will den Beschluss kundtun &c. Verlange von mir, so will ich dir die Völker zum Erbe geben*. Sobald er aber sehen wird, dass der Messias, der Sohn Josephs getötet wird, wird er vor ihm sprechen: Herr der Welt, ich verlange von dir nichts weiter als Leben! Darauf wird er zu ihm sprechen: Bevor du noch um Leben bittest, weissagte dein Ahn David über dich, denn es heißt [Ps 21,5]: *Leben erbat er von dir, du gabst ihm &c.*“⁴⁹

Ps 2,7 wird also auch im Talmud eindeutig messianisch verstanden. Außerdem findet sich hier die Vorstellung eines sterblichen Messias, Sohn Josephs, und eines Messias, Sohn Davids, dem Leben gewährt wird, die auch sonst bekannt ist. Diese sind jedoch nicht identisch mit den zwei aus Qumran bekannten Messiasgestalten.

47. Vgl. Lohse, a.a.O., S. 51: „... wenn [Gott] geboren werden lässt den Messias“ (אִם יוֹלִיד [אֵל] אֶת הַמָּשִׁיחַ).

48. Lohse, a.a.O., Anm 13, S. 282, meint zwar: „Das ist der Messias aus Aaron“. Wenn es jedoch heißt, „Es trete [der Priester] an der Spitze der ganzen Gemeinde Israel ein und alle [seine Brüder, die Söhne] Aarons, die Priester, [die] zur Versammlung [Geladenen], die angesehenen Männer“, wird sichtbar, dass der priesterliche Leiter gemeint ist bzw. dass er in der Rolle dieses Messias aus Aaron fungiert.

49. bSukka 52a, Goldschmidt III, S. 399

Auffällig ist allerdings, dass aus Ps 2,7 f. ausgerechnet die Aussage, „mein Sohn bist du“ ausgelassen und lediglich durch ein „&c.“ angedeutet ist. Sollte darin eine bewusste Abgrenzung gegen das Christentum zu sehen sein, das sich gerade auf diesen Satz als Beleg für Jesu Gottessohnschaft beruft?

Und wofür stehen die beiden Namen David und Joseph? Ist David Repräsentant des Südstaates Juda, Joseph Repräsentant des Nordreichs Israel? Wird mit dem Hinweis auf dessen Tötung an die Auslöschung des Reiches Israel durch die Assyrer erinnert? Oder besteht eine Bezugnahme auf Jesus, Josefs Sohn, also eine bewusste Abgrenzung gegen das Christentum? Für letzteres spricht eine Feststellung von Lazarus Goldschmidt, der Messias, Sohn Josephs, sei nach der jüdischen Eschatologie „ein Vorläufer des richtigen Messias aus dem Davidischen Hause, der in den Kriegen mit den weltlichen Völkern umkommen wird. Dieser Name ist übrigens so auffallend, dass die Entlehnung aus dem Urchristentum kaum zu übersehen ist.“⁵⁰

Die Frage kann nicht endgültig beantwortet werden, ist aber im Zusammenhang mit der Tatsache, dass ausgerechnet die Aussage „mein Sohn bist du“ in dem Psalmzitat weggelassen wird, naheliegend.

c. Neutestamentliche Aussagen über Jesu Vermittlerfunktion

Für die neutestamentlichen Briefe ist die Vermittlerfunktion Jesu unbestritten; sie kann jedoch auf unterschiedlichste Weise ausgedrückt werden. Selbst bei Paulus finden sich unterschiedliche Modelle:

- Jesus als Advokat:
Röm 8³⁴ Wer will verdammen? Christus Jesus ist hier, der gestorben ist, ja vielmehr, der auch auferweckt ist, der zur Rechten Gottes ist und uns vertritt.
- Jesus als Opfer, wobei Gott der Opfernde ist, nicht Empfänger des Opfers:
Röm 8³¹ Ist Gott für uns, wer kann wider uns sein? ³² Der auch seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?
- Jesus als Versöhnung, wobei Gott die Menschen versöhnt, nicht umgekehrt:
2.Kor 5¹⁹ Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. ²⁰ So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!
- Jesu Tod zugunsten der Glaubenden:
1.Kor 15³ Denn als Erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe: Dass Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift

Die nachpaulinische Christenheit nimmt diese Vorstellungen auf und erweitert

50. Goldschmidt III, S. 398, Anm. 35

sie teilweise durch zusätzliche Interpretamente:

- Jesus als Vermittler infolge seines Lebensopfers:
1.Tim 2⁵ Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, ⁶ der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung, dass dies zu seiner Zeit gepredigt werde.
- Jesus in der Rolle des Hohepriesters am Versöhnungstag:
Heb 4¹⁵ Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde. ¹⁶ Darum lasst uns hinzutreten mit Zuversicht zu dem Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit empfangen und Gnade finden zu der Zeit, wenn wir Hilfe nötig haben.

Aus diesen brieflichen Aussagen lassen sich Rückschlüsse auf teilweise fest formulierte urchristliche Bekenntnisse ziehen.

d. Frühchristliche Bekenntnisse

Uns sollen an dieser Stelle vor allem Bekenntnisse aus Briefen des Apostels Paulus interessieren, die er in der christlichen Gemeinde schon vorgefunden hat.

Dieses Bekenntnis 1.Kor 15,3 ff. wurde bereits im Zusammenhang mit der Namensüberlieferung für Simon Petrus kurz erwähnt. An dieser Stelle geht es darum, ob sich Aussagen über eine mögliche göttliche Herkunft Jesu ergeben.

„³ Denn als Erstes habe ich euch weitergegeben, was ich auch empfangen habe:

Dass Christus gestorben ist

für unsre Sünden

nach der Schrift;

⁴ und dass er begraben worden ist;

und dass er auferstanden ist

am dritten Tage

nach der Schrift;

⁵ und dass er gesehen worden ist

von Kephas,

danach von den Zwölfen.

Es handelt sich um ein Passions- und Auferstehungsbekenntnis. Andere Ereignisse aus dem Leben Jesu spielen keine Rolle, weder seine Geburt noch seine Abstammung.

Auffällig ist außerdem an diesem Bekenntnis, dass zweimal der Hinweis „nach der Schrift“ vorkommt. Fragt man genauer nach, stellt man fest, dass es sich in beiden Fällen um theologische Deutungen von Ereignissen bzw. Erlebnissen handelt, die man diesen Ereignissen nicht ohne weiteres entnehmen kann.

- Jesu Tod ist ein Fakt; dass dieser „für/wegen unserer Sünden“ geschah, ist eine theologische Deutung.
- Ebenso sind die Erscheinungen, die die ersten Jünger hatten, ein Fakt;

dass sie als Manifestation der Auferstehung Jesu zu verstehen sind, ist eine theologische Deutung.

Daher wird angegeben, woher man diese Deutung hat: in beiden Fällen dürfte es sich um eine Bezugnahme auf Jes 53 handeln.

Im letzten Brief aus der Hand des Paulus, dem Römerbrief, findet sich eine sehr alte Bekenntnisformel zur Deutung der Person und Funktion Jesu.

„Röm 1 ¹ Paulus, ein Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes, ² das er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der Heiligen Schrift,

³ von seinem Sohn Jesus Christus, unserm Herrn,

der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch,

⁴ und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.

⁵ Durch ihn haben wir empfangen Gnade und Apostelamt, in seinem Namen den Gehorsam des Glaubens aufzurichten unter allen Heiden“.

Ordnet man den Text nach Sinnzeilen, sieht man, die Verse 1/2 und 5 bilden den Rahmen, die Verse 3 und 4 die christologische Bekenntnisaussage.

Jesus wird dabei als Sohn Gottes bezeichnet, allerdings wird unterschieden zwischen dem, was er seiner natürlichen Geburt und Herkunft nach ist, und wozu er durch die Auferstehung geworden ist: der Davidsnachkomme wird mit der und durch die Auferstehung zum Sohn Gottes eingesetzt! Auch hier fehlt nicht der Hinweis auf die Schrift.

Der Art nach ein völlig anderes Bekenntnis überliefert Paulus in Phil 2:

„⁵ Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht:⁵¹

⁶ Er, der in göttlicher Gestalt war,

hielt es nicht für einen Raub,

Gott gleich zu sein,

⁷ sondern entäußerte sich selbst

und nahm Knechtsgestalt an,

ward den Menschen gleich

und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.

⁸ Er erniedrigte sich selbst

und ward gehorsam bis zum Tode,

ja zum Tode am Kreuz.

⁹ Darum hat ihn auch Gott erhöht

und hat ihm den Namen gegeben,

der über alle Namen ist,

¹⁰ dass in dem Namen Jesu sich beugen

sollen aller derer Knie,

die im Himmel und auf Erden und

51. Vielleicht besser und genauer: „Sinn darüber nach, was in Christus Jesus [offenbar geworden] ist“

unter der Erde sind,
¹¹ und alle Zungen bekennen sollen,
dass Jesus Christus der Herr ist,
zur Ehre Gottes, des Vaters.

Dieses Lied beschreibt den Weg Christi aus göttlicher Herrlichkeit über tiefste Erniedrigung zurück in eine noch höhere Stellung; denn die deutsche Übersetzung in V. 9, „erhöht“ wird dem griechischen Ausdruck im Urtext nicht gerecht. ὑπερύψωσεν bedeutet „darüber hinaus erhöht“. M.a.W. die Ausgangsstellung muss überbietbar gewesen sein.

Außerdem ist sich Paulus dessen bewusst, dass dieses Lied an die Grenze des theologisch noch zu Rechtfertigenden geht, ja sogar missverstanden werden kann, und schließt daher mit der Versicherung, dies diene „zur Ehre Gottes, des Vaters“.

3. Vergöttlichung Jesu?

Es scheint kein weiter Schritt von der Bezeichnung Jesu als Gottes Sohn zu seiner Vergöttlichung zu sein. Anstoß dazu könnte die „Logos-Christologie“ bieten, wie sie uns in Joh 1 begegnet.

3.1 Jesus der göttliche Logos nach Joh 1

Der erste Vers des JohEv lautet: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.“

„Wort“ ist nur eine mögliche Übersetzung von λόγος (Logos). Es kann u.a. auch Fabel, Rede, Gespräch, Zusage, aber auch Vorwand, leeres Gerede, Sprichwort, Gerücht, Sage, aber auch beglaubigte Geschichtserzählung bedeuten und nicht zuletzt die Vernunft oder den Sinn einer Sache bezeichnen.⁵²

Wir kennen vermutlich Goethes Versuch, den Sinn dieses Satzes durch eine sachgerechte Wiedergabe herauszufinden. Daher lässt er Faust verschiedene Übersetzungen ausprobieren:

„Geschrieben steht: »Im Anfang war das Wort!«
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen, ...,
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!“⁵³

Da Faust für Goethe ein Mann der Tat ist, überrascht diese Übersetzung nicht. Aber hat er damit den Sinn dieses Ausdrucks tatsächlich erfasst? Der 3. Vers gibt ihm anscheinend recht: „Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ Hier ist tatsächlich von einem

52. Vgl. Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, (1857) unver. Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. II/1, S. 76 ff.

53. Faust, erster Teil, Studierzimmer

Tun, dem schöpferischen Tun schlechthin die Rede. Aber dieses Tun hat ein Subjekt, den Logos, und ist folglich nicht identisch mit dem Subjekt dieses Tuns. Wer also ist mit diesem „Logos“ gemeint?

Bultmann weist darauf hin, dieser werde für den „Kreis der Gemeinde, aus der dieses Lied stammt“, und den Evangelisten „als eine bekannte Gestalt vorausgesetzt“; er fährt dann fort: „Für uns freilich wird erst aus dem, was über ihn gesagt wird, verständlich, wer der Λόγος ist.“⁵⁴ Für unsere Überlegungen ist wichtig, wie Bultmanns Darlegungen weitergehen: Indem dieser Logos als Schöpfer bezeichnet wird, entsteht die Frage, ob er nicht mit Gott gleichzusetzen sei.

„Aber darin liegt ja das Rätsel! [...] es heißt ja in der Tat θεός ἦν ὁ λόγος! Und doch ist er nicht Gott selbst; denn es heißt von ihm ἦν πρὸς τὸν θεόν! Es wird von ihm in der mythologischen Sprache als von einer Person geredet. Aber ist wirklich eine konkrete Person gemeint? Oder ist der Mythos zum Bilde geworden, und ist der Λόγος eine personifizierte Kraft Gottes?“⁵⁵

Bultmann spürt dann der Tradition nach, aus der heraus diese Begrifflichkeit zu verstehen ist. Zuerst prüft er die Beziehung dieses Begriffs zur alttestamentlichen Schöpfungstradition als Erschaffung durch das Wort Gottes und kommt zu dem Schluss:

„Von AT her ist also der Λόγος Joh 1,1 nicht zur verstehen. [...] Ist der absolute Begriff ὁ Λόγος ein Indizium für den Abstand des Prologs vom AT, so gilt das Gleiche für das Verhältnis des Prologs zum Judentum.“⁵⁶

Allerdings sieht er eine „Verwandtschaft [...] mit der jüdischen Weisheitsspekulation“; denn: „Im alexandrinischen Judentum sind die beiden Varianten der σοφία- und der λόγος-Spekulation zusammengestoßen“.⁵⁷ Er entscheidet sich dann allerdings für die Gnosis als Herkunftsort.

Man wird jedoch Bultmanns Beurteilung dieses hymnischen Textes im Zusammenhang mit der Tatsache sehen müssen, dass er vom Begriff Λόγος ausgeht. Geht man aber davon aus, dass es sich in diesen Versen um eine Auslegung (Midrasch) zu Gen 1 handelt, wofür es Indizien gibt, so wird man den „Abstand ... vom AT“ geringer sehen, und statt dessen eine hellenistisch-jüdische Tradition im Hintergrund vermuten können, wenn es sich nicht um eine im Christentum selbst entwickelte Vorstellung handelt.

3.2 Jüdischer Hintergrund der Logos-Christologie?

Hubert Frankemölle wertet den Zusammenhang dieser frühen Christologie mit

54. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, S. 5

55. ebd., S. 5 f.

56. ebd., S. 7

57. ebd., S. 9

dem Judentum anders⁵⁸ und zitiert hierzu den jüdischen Jesusforscher David Flusser:

„Die gesamte Christologie ist ein erhabener Ausdruck der Tendenz im Judentum zur Zeit des zweiten Gemeinwesens (des zweiten Tempels), das Judentum zu re-mythologisieren. Die Christologie zeigt die äußerste Möglichkeit dieser Re-Mythologisierung.“⁵⁹

Auf diesem Hintergrund geht Frankemölle davon aus,

„dass der Evangelist Johannes wie die anderen ntl Theologen die heiligen Schriften Israels nicht auslegt [...], sondern aktualisiert und auf die eigene Gemeinde hin sprechen lässt [...]. Nicht in den Methoden und in der Hermeneutik unterscheiden sich die Verfasser des NT von anderen jüdischen Theologen [...], wohl jedoch aufgrund der Christologie, im JohEv aufgrund der christozentrischen Theologie.“⁶⁰

Er sieht in den „Logos-Reflexionen Philons“ die grundlegende Voraussetzung „für die ebenfalls griechisch geprägte Christologie aller ntl Autoren.“⁶¹

„Was in den hebräischen heiligen Schriften Israels und in der hebräisch geschriebenen Literatur des Judentums als unmöglich angesehen wird, lässt sich als Vorstellung durchaus im griechischsprachigen Judentum in vorntl Zeit belegen: ›Das Modell des anthropos theou, wonach ein Mensch zum Mittler zwischen Gott und Menschen werden kann, findet sich im hellenistischen Judentum nicht nur bei Philo (Sellin⁶² 34 Anm. 47) unter Hinweis auf zwei weitere, ebenfalls alexandrinisch-jüdische Quellen: Das bei Origenes überlieferte Gebet Josephs und den Roman ›Joseph und Aseneth⁶³“.

58. Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2006, S. 131

59. D. Flusser, Das Schisma zwischen Judentum und Christentum; in: *EvTh* 40 (1980), zitiert nach Frankemölle a.a.O.

60. Frankemölle, a.a.O., S. 312

61. ebd., S. 189

62. G. SELLIN, *Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung bei Philo von Alexandrien*; in: H.-J. Klauck (Hg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, Freiburg 1992, 17-40.

63. Vgl. Joseph und Asenath 4,7 [Übers.] Paul RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1928; hier beschreibt der Priester Pentephres von Heliopolis Joseph in geradezu messianischen Farben folgendermaßen:

„Sieh, Joseph, Gottes Held, kommt heut zu uns; er ist der Herrscher über ganz Ägyptenland. Der König Pharao bestellte ihn zum Herrscher über unser ganzes Land und diesem ganzen Lande gibt er Nahrung und rettet dieses vor der künftigen Hungersnot. Ein gottesfürchtiger Mann ist Joseph, jungfräulich wie du's heute bist, und klug, ein Mann, an Weisheit und an Wissen stark; in ihm ist Gottes Geist; des Herren Gnade ist in ihm.“ [Vgl. *Jes* 9,5 ff.; 11,1f.]

In 6,5-7 sagt Asenath, als sie Joseph sieht:

„⁵ Hab ich denn nicht gesagt, dass Joseph, eines Hirten Sohn, aus Kanaan gekommen sei? Nun kommt er gleich der Himmelssonne zu uns auf seinem Wagen und heut betritt er unser Haus, erhellt es, wie das Licht der Erde. ⁶ Ich aber war so töricht und so dreist, dass ich ihn so verachtete und Schlimmes von ihm sprach und wusste nicht, dass Joseph ist ein Gottessohn. ⁷ Denn welcher Mensch auf Erden zeugt je solche Schönheit und welches Weibes Schoß gebiert ein

Zwar weist Frankemölle darauf hin, dass die Erzählung von Joseph und Asenath ein Beispiel dafür ist, dass „im griechischsprachigen Judentum in vorntl Zeit“ in der Vorstellungswelt einzelner Kreise tatsächlich „ein Mensch zum Mittler zwischen Gott und Menschen werden kann“. Damit ist jedoch nicht die Frage beantwortet, wie repräsentativ diese Vorstellung innerhalb des hellenistischen Judentums ist. Noch nicht einmal ihre jüdische Herkunft ist unbestritten.⁶⁴

Klaus Wengst nennt rabbinische Beispiele für „die Möglichkeit, von Gottes schöpferischem Wort hypostatisch zu reden“.⁶⁵ Doch scheint dies eine Überinterpretation eines rein instrumentalen Verständnisses zu sein; denn in den von ihm genannten Beispielen ist „das Wort“ nie Subjekt des Geschehens, sondern Mittel. Dies entspricht aber auch Joh 1,3;⁶⁶ der Logos ist hier als Mittel bzw. Vermittler gedacht.⁶⁷ Auch Wengst spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von

solches Licht? Ich war so unselig und töricht, dass ich so schlimme Worte meinem Vater gab.“

64. Rießler, a.a.O., S. 1303, meint, „auf essenische Kreise weist die Bezeichnung der ›Gottesfürchtigen‹ als Männer, die ›nie Böses mit Bösem vergelten und sich hüten, jemand weh zu tun‹ 28,5. Auch die besondere Hervorhebung der Jungfräulichkeit und Keuschheit bei den Gottesfürchtigen weist auf Essener hin, ebenso der Gebrauch der weißen Kleidung und der Siebenzahl.“ – Allerdings waren zur Zeit Rießlers die Qumrantexte noch nicht bekannt. Er konnte sich daher nur auf Flavius Josephus und allenfalls die Damaskusschrift stützen.

Auf die Problematik dieser Zuordnung geht auch Dieter SÄNGER, *Antikes Judentum und die Mysterien*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1980, S. 48 ff., ein. Asenaths Gebet und die „Honigwabenkommunion“ ordnet Sängler einem liturgischen „Proselyten-Aufnahmeformular“ zu, da „JosAs doch im Kontext einer bestimmten jüdischen Diasporagemeinde Ägyptens entstanden ist“ (a.a.O., S. 178). Als Absicht dieser Schrift sieht Sängler, „in JosAs wurde der Versuch unternommen, eben der Gemeinde, aus der diese Schrift stammt, Mut zu machen, ihre *Identität* als eine Gruppe geborener Juden und zum Judentum konvertierter Ägypter bzw. Heiden, also Proselyten, zu begreifen.“

Nach http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_and_Aseneth (Stand 11.12.2011) ist jedoch die jüdische Herkunft in der Wissenschaft umstritten. „The work is anonymous and its author unknown. The dating is contentious, and it is not even clear whether this is a Jewish or a Christian work (or neither). The earliest version is in Syriac and dates from the sixth century AD. Most modern scholarship treats it as a Jewish work dating some time from first century BC to the second AD. Batiffol (who produced the first critical edition) and, more recently, Kraemer have argued that it was originally a Christian work, dating from the fourth or fifth centuries. Kraemer suggests connections with works like Acts of Thomas.“

65. Klaus WENGST, *Das Johannesevangelium*, 1. Teilband Kapitel 1-10; ThK NT 4,1, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2000, S. 45

66. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν.

67. Franz PASSOW, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, (1857) unver. Nachdruck, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, Bd. 1, S. 627, nennt nach einer Reihe anderer Bedeutungen von διὰ mit Gen: „Angabe des Mittels, von Pindar an, [...] wodurch etwas bewirkt wird, das lat. *per*, während διὰ mit d. Acc. [...] die entferntere Veranlassung bezeichnet, wie lat. *propter* [...]. Auf diese Weise wird διὰ teils neben Substantiven gebraucht, die eine Person bezeichnen, teils und hauptsächlich neben solchen, die Sachen u. Zustände bezeichnen. 1) διὰ mit d. gen. der Person: durch, durch die Vermittlung od. Wirksamkeit Jemds.“ Als Beispiel führt Passow einige Wendungen aus Herodot an: „δι' ἀγγέλων ἐπικηρυκεῖσθαι [...] durch Abgeordnete melden lassen.“

„Schöpfungsmittlerschaft“. Die Frage, wie es zur Übertragung dieser Vorstellungen auf Jesus kommen konnte, beantwortet er mit dem Hinweis auf die Erfahrung der Entstehung der Gemeinde „als endzeitliche Neuschöpfung“.⁶⁸ Der Umweg über derart abstrakt-reflektierte „Gemeindeerfahrung“ scheint mir jedoch nicht notwendig zu sein. Eher ist davon auszugehen, dass die Gemeinde Jesus in so enger Verbindung zu Gott sah, dass es für sie nahe lag, dass Jesus, wenn er als Logos, und zwar als personifizierte Anrede Gottes verstanden wurde, dann auch mit dem Schöpferwort Gottes gleichgesetzt wurde. Der auch von Wengst⁶⁹ zitierte Ps 33,6 spricht in substantivierter Form vom „Wort JHWHs“ und vom „Windhauch seines Mundes“,⁷⁰ während es in Gen 1 in regelmäßiger Wiederholung heißt **וַיִּבְרָא אֱלֹהִים** (und Gott sprach).

Die Eigenart der johanneischen Aussage wird man allerdings auch auf dem Hintergrund der sprachlichen Eigenart der Formulierung **καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος** bedenken müssen. Mit Recht weist Bultmann darauf hin, dass hier weder das Adjektiv **θεῖος** stehe, noch an zwei Gottheiten gedacht ist.⁷¹ Eine andere Frage drängt sich jedoch auf: was ist hier Subjekt, was Prädikatsnomen?

Bei allen profangriechischen **ἐγὼ εἰμι**-Formeln, die Bultmann als Beispiele dafür aufzählt, dass **ἐγὼ** in „**ἐγὼ εἰμι**“ Subjekt ist, steht das folgende Nomen ohne Artikel.⁷² Anders verhält es sich bei der sog. „Rekognitionsformel, die sich von den andern dadurch unterscheidet, dass hier das **ἐγὼ** Präd. ist. Denn sie antwortet auf die Frage: ›Wer ist der Erwartete, der Erfragte, der Besprochene? Antwort: ›Ich bin es.‹“⁷³

Dies ist ein inhaltliches Argument, das nicht unbedingt überzeugen muss. Es fällt jedoch auf, dass in all diesen Fällen das folgende Nomen mit Artikel steht⁷⁴ Dies trifft allerdings auch auf 11,25 und 14,6 zu, für die Bultmann erwägt, es könne eventuell auch eine Identifikationsformel vorliegen. Daher könnte es sich dabei auch um eine johanneische Spracheigentümlichkeit handeln.

Geht man allerdings davon aus, dass in der Regel das Prädikatsnomen ohne Artikel stehen kann, das Subjekt dagegen den Artikel führt,⁷⁵ müsste Joh 1,1 analog

68. Wengst, a.a.O., S. 45; dabei sind allerdings seine Hinweise auf die paulinische Begrifflichkeit in Verbindung mit der Gemeinde nicht überzeugend.

69. ebd., S. 44

70. **בְּדִבְרֵי יְהוָה שְׁמַיִם נִעֲשׂוּ וּבְרִיּוֹתָיו כֹּל-צַבָּאִים:**

71. Bultmann a.a.O., S. 16 f.

72. Vgl. Bultmann, a.a.O., S. 167

73. ebd., S. 168

74. Joh 6,35.48: **ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς**; 51: **ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν**; 41: **ὁ ἄρτος ὁ καταβάς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ**; 8,12: **ἐγὼ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου**; 10,7.9: **ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα (τῶν προβάτων)**; 10,11.14: **Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός**; 15,1.5: **Ἐγὼ εἰμι ἡ ἄμπελος (ἡ ἀληθινή)**

75. Vgl. Charles Kingsley BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, S. 183: „**θεός** ohne Artikel ist prädikativ und bezeichnet die Natur des

zu den ἐγὼ εἶμι-Worten, in denen ἐγὼ Prädikat ist, übersetzt werden: Und das Wort war (eigentlich) Gott (selbst). M.a.W. im Wort erschien Gott; Gott wurde nur in seinem Wort wahrnehmbar. Dies geht über die Aussagen der Schöpfungserzählung hinaus, in der allerdings nicht in substantivierter Form vom „Wort“ Gottes die Rede ist, sondern vom Akt des „Sprechens“.

Mit dem göttlichen Ursprung des Logos ist allerdings nicht zwangsläufig die Vorstellung einer Gottessohnschaft im Sinne göttlicher Abstammung/Zeugung gegeben,⁷⁶ somit auch nicht die Vorstellung einer zweiten göttlichen Person neben dem einzigen Gott. Mit Recht betont Wengst:

„Im Prolog wird also gewiss dem mit Jesus identifizierten Wort Schöpfungsmittlerschaft und uranfängliches Sein bei Gott zugesprochen. Damit ist aber nicht intendiert, den bestimmten Menschen Jesus, der eine bestimmte Geschichte mit einem bestimmten Ende gehabt hat, zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren. Es geht vielmehr darum, die Selbigkeit des Sprechens Gottes in Schöpfung und Neuschöpfung herauszustellen. Gott, der in Jesus zu Wort kommt, ist kein anderer als der, den der Anfang der jüdischen Bibel als Schöpfer von Himmel und Erde bezeugt.“⁷⁷

Ich würde allerdings statt „Neuschöpfung“ lieber neutraler von „Jesusverkündigung“ oder „Jesuswirksamkeit“ sprechen.

3.3 Jüdische Vorstellungen eines Schöpfungsmittlers

Michael Theobald vertritt im Anschluss an Hurtado⁷⁸ die Auffassung, im Hintergrund der christologischen Entwicklung stehe die „im Frühjudentum verbreitete und in seinen unterschiedlichen Richtungen mannigfach variierte Vorstellung [...] die Weltwirksamkeit des transzendenten Gottes in Schöpfung, Geschichte

Wortes. Dass der Artikel fehlt, weist darauf hin, dass das Wort Gott ist.“

76. Barretts Hinweis, a.a.O., S., 183, „Von der Tora wird gesagt, sie sei die Tochter Gottes (z.B. Sanh 101a[...])“, ist nicht weiterführend; denn diese Baraita steht innerhalb einer Erörterung, welche Texte man zu welcher Zeit bzw. an welchem Ort lesen darf. Ausgangspunkt ist: „Die Rabbanan lehrten: Wer einen Vers aus [dem Buche] ›Lied der Lieder‹ als Lied singt, oder in einem Gasthause einen Schriftvers zur ungeeigneten Zeit vorliest, bringt Unglück über die Welt. Die Tora umgürtet sich nämlich mit einem Trauersacke, tritt vor den Heiligen, gepriesen sei er, und spricht vor ihm: Herr der Welt, deine Kinder machten mich zur Zither, mit der die Nichtjuden spielen. Hierauf spricht er zu ihr: Meine Tochter, womit sonst sollten sie sich beim Essen und beim Trinken befassen? Sie erwiderte ihm: Herr der Welt, die Schriftkundigen sollten sich mit der Tora, den Propheten und den Hagiographen befassen; Die Mišnakundigen sollten sich mit der Mišna, der Halakha und der Haggada befassen; die Talmudkundigen sollten sich am Pessahfeste mit den Vorschriften über das Pessahfest, am Wochenfeste mit den Vorschriften über das Wochenfest und am Hüttenfeste den Vorschriften über das Hüttenfest befassen. R. Sim'on b. Ele'azar bekundete im Namen des R. Sim'on b. Hananja: Wer einen Schriftvers zur geeigneten Zeit liest, bringt Güte über die Welt, denn es heißt [Spr 15,23]: *ein Wort zur Zeit, wie gut ist es.*“ (Goldschmidt IX, S. 85)

77. Wengst, a.a.O., S. 45 f.

78. L.W. HURTADO, *One God, One Lord*. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Montheism, Philadelphia 1988

und Erlösung sei jeweils durch einen besonderen Repräsentanten Gottes vermittelt“.⁷⁹ Als Beispiele verweist er auf den Menschensohn im äthHen und Melchisedek in 11Q Melch. Dass Gott durch Menschen oder andere Mittelspersonen handelt, ist jedoch keine spezielle Vorstellung innerhalb des Frühjudentums, sondern durchzieht die gesamte Bibel. In Jes 45 wird sogar der Perserkönig Kyros als „Messias“ Gottes bezeichnet. Allerdings spielt Melchisedek insofern eine besondere Rolle, als er in Gen 14,18 als „Priester Gottes des Höchsten“ (כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן) und in Ps 110,4 als „Priester ewiglich“ (כֹּהֵן לְעוֹלָם) bezeichnet wird, woraus Heb 7,16 seine übernatürliche Herkunft ableitet.

Dennoch sollte man 11Q Melch nicht zu sehr als Beleg für die Vorstellung göttlichen Handelns durch übernatürliche Personen im Frühjudentum belasten; denn

1. sagt das Vorkommen in einem Qumran-Fragment noch nichts über die generelle Verbreitung dieser Vorstellung im damaligen Judentum aus;
2. handelt es sich um ein sehr schlecht erhaltenes Fragment, das offensichtlich die Bestimmungen über das Erlassjahr in Lev und Dtn auf die Befreiung von Gefangenen (השבויים) „am Ende der Tage“ (לאחרית הימים) deutet;
3. handelt es sich um ein Florilegium unterschiedlichster Bibelstellen, die auf die Befreiung der Gemeinde Gottes (vgl. Ps 82,1) aus der Macht Belials durch Melchisedek ausgelegt werden.
4. Die hier zum Tragen kommende apokalyptisch-hermeneutische Methode sowie das dualistische Denken entsprechen dem, was wir aus Qumran kennen. Allerdings wird nirgends auf eine göttliche Wesensart Melchisedeks abgehoben bzw. verwiesen.

Theobald spricht in diesem Zusammenhang von einer „Mutation des jüdischen Monotheismus“, die es den Christen ermöglicht habe, ihr Jesusbekenntnis „im Rahmen solcher strukturellen Vorgabe auszuformen und *gleichzeitig* das überkommene Bekenntnis zum Monotheismus festzuhalten.“⁸⁰

Diese Wertung erweckt den Eindruck harmonisierender Apologetik. Statt dessen sollte viel stärker in Erwägung gezogen werden, dass sich das Bekenntnis zu Jesus sehr allmählich entwickelt hat und anfänglich unterschiedliche Konzeptionen unausgeglichen nebeneinander stehen konnten.

3.4 Vielfältige Christologiekonzepte und der Glaube an den Einen Gott

In 2.2 c. haben wir gesehen, dass Paulus in Röm 1,3 Jesus zwar „Gottes Sohn“ nennt, aber dabei eine Formel zitiert, in der die Gottessohnschaft Jesu mit seiner Auferstehung begründet wird. Dies hindert Paulus nicht, in Phil 2 ein Lied zu zi-

79. Michael THEOBALD, *Gott, Logos und Pneuma*. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium; in: [Hrsg.] Hans-Josef KLAUCK, *Monotheismus und Christologie*. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (Quaestiones disputatae 138. Verlag Herder, Freiburg 1992, S. 47

80. ebd., S. 48

tieren, in dem Christus den Weg von Gott her in die tiefste Niedrigkeit nimmt, um am Schluss noch über seinen ursprünglichen Status hinaus erhöht zu werden. Daran wird zum einen deutlich, dass der ursprüngliche Status, obwohl er als „Gott gleich“ bezeichnet wird, noch steigerungsfähig war, eine Aussage, die jedem rational-logischen Gottesverständnis widerspricht. Zum anderen wird daran deutlich, dass Paulus nicht exklusiv auf alternative Christologien festgelegt war, sondern aufgreifen konnte, was seiner jeweiligen Verkündigungsabsicht entgegen kam.

Das JohEv repräsentiert demgegenüber bereits ein Entwicklungsstadium des Bekenntnisses zu Jesus, das von seiner Umwelt als Verstoß gegen den Ein-Gott-Glauben empfunden wurde. Der Blindgeborene ist Jesus gegenüber nicht nur dankbar, sondern er betet ihn mit göttlicher Verehrung an (Joh 9,38). Darauf weist auch Theobald hin.⁸¹

Handelt es sich dabei um eine „Verdoppelung des Objekts des christlichen Kultes“⁸²? Offensichtlich verteidigt sich die johanneische Gemeinde gegen diesen verdächtigenden Vorwurf in Joh 5,19-23. Es geht um die Frage des eigentlichen Subjekts des Handelns des „Sohnes“. Er kann nichts von sich aus tun, ohne es zuvor beim „Vater“ gesehen zu haben; „denn was jener tut, das tut in gleicher Weise der Sohn“ (V. 19). Ohne Zusammenhang mit dem in Kap 5 Erzählten (Krankenheilung) wird dies auf das „Auferwecken“ (V. 21)⁸³ und das „(End)gericht“ (V. 22) bezogen; als Zweck bezeichnet V. 23⁸⁴ das „Ehren“ des Sohnes.

Damit sind offensichtlich die wesentlichen Merkmale des Glaubens der johanneischen Gemeinde benannt. Für Theobald liegt an dieser Stelle des Evangeliums eine „Antizipation der österlichen Vollmachtsstellung Jesu“ vor.⁸⁵ Für die (nachösterliche) johanneische Gemeinde ist dies jedoch reales, gegenwärtiges Bekenntnis.

Allerdings dürfte eine direkte Entsprechung ὡσπερ – οὕτως nur für V. 21 gelten. Bereits in V. 22 wird statt dessen gesagt, dass der Vater die Gerichtsfunktion an

81. ebd., S. 50

82. W. BOUSSET, *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus, Göttingen 1965, S. 157; zitiert nach Theobald, a.a.O., S. 50

83. Theobald, a.a.O., S. 54, verweist darauf, Totenaufweckung sei „nach jüdischem Denken gemäß Dtn 32,39 als schlechthin göttlich geltendes Privileg“ anzusehen. Als Belege führt er midraschische Stellen an. Im Talmud werden andere Akzente gesetzt. Nach bPes 68a ist Dtn 32,39 eine Erwiderung gegen diejenigen, die sagen, die Auferstehung der Toten befände sich nicht in der Tora“ (Goldschmidt II, S. 517). Dieselbe Deutung auch in bSanh 91b (Goldschmidt IX, S.35 f.)

84. Allerdings bedeutet καθώς nicht einfach „wie“, sondern (vgl. „καθ-“) streng genommen „aufgrund dessen“, „dementsprechend“, „gemäß“. D.h. es wird keine Gleichheit im Sinne einer Identität zum Ausdruck gebracht, sondern ein Verhältnis, eine Entsprechung. So jedenfalls aufgrund wiederholten Insistierens meines neutestamentlichen Lehrers Helmut Köster.

85. Theobald, a.a.O., S. 50

den Sohn abgetreten hat. Dies entspricht der Menschensohn-Vorstellung.⁸⁶ In V. 23 schließlich wird die Ehrung des Sohnes als Folge der Ehrung des Vaters bezeichnet. Wir haben es also mit einem Dreistufenmodell zu tun: 1. zum Leben erwecken wie der Vater, und zwar die vom Sohn dazu ausgewählten, 2. Gericht ausschließlich durch den Sohn, 3. Ehrung des Sohnes aufgrund der Ehrung des Vaters. D.h. weil man den Vater ehrt, ehrt man den Sohn – mit der logischen Folge: wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht.

Sieht man wie Theobald diese Diskussion im Kontext des Synagogausschlusses⁸⁷ bzw. der „birkat ha-minim“⁸⁸, dann liegt es nahe, in der Formulierung von 5,23b eine Umkehrung als Antwort auf diese Exkommunikation zu sehen: die Ehrung des Sohnes widerspricht nicht dem Bekenntnis zu dem Einen Gott, sondern sie ist die logische Folge, gewissermaßen die Nagelprobe auf das Bekenntnis zum Vater. Wer sich nicht zum Sohn bekennt, schließt sich aus der Gemeinschaft der den Vater Ehrenden aus!

Dies ist – abgesehen von der Plausibilität der Argumentation – als bewusstes Festhalten an dem Ein-Gott-Glauben anzusehen. Ich möchte es „Repräsentationsmodell“ nennen; denn der „Sohn“ repräsentiert nach dieser Vorstellung den Vater. Aber selbst in Bezug auf V. 21 (ὡσπερ – οὕτως) kann man nicht wie Theobald von einer „Gleichheit des Erhöhten mit dem einzigen Gott“⁸⁹ sprechen; in diesem Vergleich wird eindeutig zwischen den zwei Subjekten des Handelns unterschieden. Es ist aber auch nicht von zwei „Göttern“ die Rede, sondern das Tun des Vaters und des Sohnes werden verglichen.

Bei alledem bleibt er der „Gesandte“, auch in V. 24. Sein Wort gilt es zu hören und dem, der ihn gesandt hat, zu trauen.⁹⁰ Der „Sohn“ hat also keine eigene Autorität; diese ist ausschließlich dem „Vater“ vorbehalten. Es ist daher auch zu fragen, ob der Logos-Offenbarer „als göttliche Gestalt vom Himmel herabgekommen und bei seiner Erhöhung von der Erde in seine wahre Heimat zurückgekehrt“⁹¹ ist. Nach Phil 2 jedenfalls verzichtet er auf seine „göttliche Gestalt“. Joh 1 macht darüber keine dezidierte Aussage; es hängt also alles davon ab, wie

86. Vgl. auch ebd., S. 55

87. Vgl. ebd., S. 52: „Trauma ... aus der Synagoge ausgeschlossen worden zu sein“.

88. Vgl. ebd., S. 57. Er bezieht sich dazu auf A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (SJLA 25) Leiden 1977, S. 263 f.: „By the time of consolidation of rabbinic authority at Yavneh and the attempt at a new Jewish orthodoxy, mediation traditions were seen as a clear and present danger within Judaism.“ – S. 155: „the rabbis opposed any group which emphasized a primary mediator.“

89. Theobald, a.a.O., S. 54

90. Ἄμην ἄμην λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον

91. Theobald, a.a.O., S. 54

essentiell man das $\sigma\alpha\rho\xi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ von V. 14 versteht, doketisch oder real!⁹² Anders gefragt: Wer konnte „seine Herrlichkeit“ ($\tau\eta\nu \delta\acute{o}\xi\alpha\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$) sehen: jeder-mann oder nur das hier bekennende „Wir“?⁹³ Barrett meint, das $\acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ könne „nicht »wurde« bedeuten, da das Wort Subjekt von weiteren Aussagen bleibt – es war das Wort, welches »unter uns wohnte« und dessen Herrlichkeit »wir sahen«; das Wort blieb das Wort.“⁹⁴ Für ihn ist offensichtlich nicht denkbar, dass das „Wort“ Wort bleibt und dennoch „Fleisch“ wird. Aber genau um dieses Paradox geht es offensichtlich, dass die glaubende Gemeinde in diesem realen, nicht mit irgendwelchen übernatürlichen Fähigkeiten oder Merkmalen ausgestatteten Menschen den Gott-Logos erkennt.

Mit Recht geht Barrett dagegen davon aus, dass der theologische Terminus „Logos“ den Lesern des JohEv bekannt gewesen sein muss, da er ohne weitere Erklärung verwendet – folglich als bekannt vorausgesetzt – wird.⁹⁵ Die daran angeschlossenen geistes- und religionsgeschichtlichen Erwägungen über die Herkunft und Bedeutung dieses spezifischen Gebrauchs des Begriffs können für unsere Fragestellung allerdings auf sich beruhen. Bedeutend ist dagegen der Hinweis auf Kol 1,15 ff., „einer ähnlichen christologischen Aussage“, in der allerdings dieser Begriff nicht verwendet, sondern der „Sohn“ (V. 13) als $\epsilon\iota\kappa\omega\nu \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\omicron\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon, \pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma \kappa\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ bezeichnet wird (V. 15). Ist in Joh 1 der Logos ebenfalls als erstgeborenes Geschöpf und Abbild des unsichtbaren Gottes vorgestellt? Und welche Vorstellung steht hinter der Bezeichnung des „Sohnes“ in einer solchen Formulierung?

Lohse sieht zwar den Zusammenhang mit Gen 1,26 f., ist aber dennoch der Überzeugung, der Begriff $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ könne „unmöglich als unmittelbare Anknüpfung an den biblischen Schöpfungsbericht verstanden werden.“⁹⁶ Statt dessen geht er dem Vorkommen der $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ -Vorstellung in der hellenistischen Umwelt

92. Bultmann, a.a.O., S. 40, stellt fest: „Das Ärgernis ist also durch das $\acute{o} \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\alpha\rho\xi \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ aufs stärkste betont.“

93. Bultmann, a.a.O., S. 44: „Es ist ein Bekenntnis derer, die, den Anstoß überwindend, im Menschen Jesus die göttliche Herrlichkeit wahrgenommen haben“. Wengst, a.a.O., S. 45, weist darauf hin: „Die in V. 14 sprechenden ›Wir‹ sind vorher in V. 12f. beschrieben worden als diejenigen, die das Wort aufnahmen und an seinen Namen glaubten, denen es ›Macht gab, Kinder Gottes zu werden‹, und die ›aus Gott geboren worden sind‹. Auch hier ist von einem ›Werden‹ die Rede, von Schöpfung. Dahinter steht die Erfahrung des Entstehens von Gemeinde durch die Christusverkündigung, die als ihre Voraussetzung den Glauben an das schöpferische Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu von den Toten hat. Von daher wird Gemeinde als endzeitliche Neuschöpfung verstanden.“ – Ob „Neuschöpfung“ die zutreffende Charakterisierung ist, wurde bereits oben problematisiert.

94. Barrett, a.a.O.; S. 191

95. ebd., S. 180

96. Eduard LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, KEK IX/2, 1. (14.) Aufl.; Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, S. 85

nach. Damit kann allerdings nur der Nachweis erbracht werden, dass durch diesen Begriff „auf die göttliche Offenbarung hingewiesen wird.“⁹⁷ Der Verweis auf Philo, der die Weisheit als εἰκὼν Gottes bezeichnet, belegt nur, dass innerhalb des hellenistischen Judentums diese Denkstrukturen nicht unbekannt sind.

Dennoch sollte nicht ausgeschlossen werden, dass hier eine Adam-Christus-Typologie vorliegt, wie wir sie auch von Paulus⁹⁸ kennen (vgl. Röm 5,12 ff.). Dann wären die biblischen Aussagen aus Gen 1 auf Christus übertragen worden, wobei zu beachten ist, dass der Christus-Titel im engeren Zusammenhang dieses Hymnus im Kolosserbrief nicht verwendet wird.⁹⁹ Statt dessen werden die Empfänger des Briefes aufgefordert, dem Vater Dank zu sagen.¹⁰⁰ V. 13: „Er hat uns errettet von der Macht der Finsternis und hat uns versetzt in das Reich seines lieben Sohnes“, genauer: „des Sohnes seiner Liebe“.¹⁰¹ Der Lobpreis gilt also Gott, der Sohn ist vor der Schöpfung „geboren“, die Schöpfung samt und sonders durch ihn geschaffen.¹⁰² Hier liegt also der Gedanke eine Schöpfungsmittlers vor.

In Joh 1 ist dieses „alles“ (noch) nicht so ausdifferenziert ausgedrückt, aber durch die Verneinung des Gegenteils unterstrichen: „ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.“ (V. 3)¹⁰³ Hierfür lässt sich in der Tat die jüdische Weisheitsspekulation als Parallele heranziehen, wie sie etwa in Weish 7 besungen wird.¹⁰⁴ Aber nicht erst hier; schon in dem kanonischen Buch der Sprüche Salomos wird von der Weisheit ausgesagt:

8²² Der HERR hat mich schon gehabt im Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, von Anbeginn her.²³ Ich bin eingesetzt von Ewigkeit her, im Anfang, ehe die Erde war.²⁴ Als die Meere noch nicht waren, ward ich geboren, als die Quellen noch nicht waren, die von Wasser fließen.²⁵ Ehe denn die Berge eingesenkt waren, vor den Hügeln ward ich geboren,²⁶ als er die Erde noch nicht gemacht hatte noch die Fluren darauf noch die Schollen des Erdbodens.²⁷ Als er die Himmel bereitere, war ich da, als er den Kreis zog über den Fluten der Tiefe,²⁸ als er die Wolken droben

97. ebd., S.86

98. Dabei wird vorausgesetzt, dass der Kolosserbrief „als nachpaulinisch anzusehen ist“. Vgl. neuestens Peter MÜLLER, *Der Brief an Philemon*, KEK IX/3, 1. Aufl., Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, S. 31

99. In V. 7 wird Epaphras als Diener Christi bezeichnet, in den Versen 9-23 kommt der Hoheitstitel nicht vor; erst in V. 24 ist von den Leiden Christi die Rede.

100. V. 12: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ

101. ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ

102. V. 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὄρατα καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι

103. χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν

104. V. 21: ὅσα τέ ἐστιν κρυπτὰ καὶ ἐμφανῆ ἔγνω· ἡ γὰρ πάντων τεχνίτις ἐδίδαξέν με σοφία.

mächtig machte, als er stark machte die Quellen der Tiefe,²⁹ als er dem Meer seine Grenze setzte und den Wassern, dass sie nicht überschreiten seinen Befehl; als er die Grundfesten der Erde legte,³⁰ da war ich als sein Liebling bei ihm; ich war seine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit;³¹ ich spielte auf seinem Erdkreis und hatte meine Lust an den Menschenkindern.

Allerdings ist dies nur ein Beleg für die Vorzeitigkeit der Weisheit, nicht für ihre Schöpfertätigkeit, schon gar nicht für ihre Gottgleichheit. Joh 1 bedient sich also verschiedener Gedankenvorbilder aus unterschiedlichen geistigen Umfeldern.

4. Weiterentwicklungen im Kampf um den Ein-Gott-Glauben

4.1 Von triadischen Formeln zur Trinitätslehre

Beliebt ist die Rede vom „Dreieinigen“ bzw. „Trinitarischen Gott“. Ich halte dies sowohl theologisch als auch theologiegeschichtlich für falsch, um nicht zu sagen: für eine an Häresie grenzende sprachliche Nachlässigkeit.

Richtig wäre, von einem „trinitarischen Glauben“ an Gott zu sprechen. Denn Gott ist Einer, lediglich unsere Erfahrungen mit Gott und unsere Vorstellungen von Gott sind differenziert und differenzierend.

Unterschiedliche Wahrnehmungen des Handelns Gottes haben in der Christenheit dazu geführt, in unterschiedlichen Prädikationen von Gott zu sprechen. Eine besondere Rolle auf dem Weg zu einer ausformulierten Trinitätslehre kommt dabei triadischen Formeln zu, die sich bereits im Neuen Testament finden. Damit sind Formeln gemeint, die zwar inhaltlich die drei „Personen“ der Trinität nennen, aber diese unverbunden nebeneinander stehen lassen, ohne etwas über deren Beziehung zueinander auszusagen. Solche Formeln müssen sich jedoch nicht ausschließlich auf die „göttlichen Personen“ beziehen; eine sehr bekannte Trias findet sich etwa am Ende von 1.Kor 13,13: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“

Die literarisch älteste fassbare dreigliedrige theologische Formel findet sich ebenfalls bei Paulus, und zwar 2.Kor 13,13.

„Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!“

Bultmann stellt dazu, ohne auf die „Gottesaussagen“ einzugehen, formal fest:

„Auch der Segenswunsch als Abschluss entspricht dem Brauch des Paulus und wohl auch liturgischer Sitte, nur hier aber ist er dreigliedrig, sonst fast immer nur der Wunsch der χάρις des κύριος: 1Thess 5,28; Gal 6,18 [...], 1Kor 16,23 [...]; Röm 16,20; Phil 4,23 [...]; Phlm 25 [...]. Nur Röm 15,33: Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν.“¹⁰⁵

Anschließend führt er inhaltlich die Bedeutung der Begriffe „Gnade“ (χάρις),

105. Rudolf BULTMANN, *Der zweite Brief an die Korinther* (KEK Sonderband, [Hrsg.] Erich Dinkler), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, S. 253

„Liebe“ (ἀγάπη), „Gemeinschaft“ (κοινωνία) aus. Auch diese Begriffe stellen eine Trias dar; sie sind sogar der eigentliche Inhalt des Segenswunsches. Christus, Gott, Geist verweisen nur auf die Urheberschaft dieser Erfahrungen.

Eine andere paulinische Stelle ist ebenfalls triadisch aufgebaut, kann aber nicht als triadische Formel in Reinform bezeichnet werden, sondern stellt eine Erweiterung hinsichtlich verschiedener Phänomene und Verhältnisse in der Gemeinde dar, 1.Kor 12,4-6:

„⁴ Es sind verschiedene Gaben; aber es ist ein Geist. ⁵ Und es sind verschiedene Ämter; aber es ist ein Herr. ⁶ Und es sind verschiedene Kräfte; aber es ist ein Gott, der da wirkt alles in allen.“

Hier sind den drei „Personen“ unterschiedliche Erfahrungen und Phänomene zugeordnet; aber dies ist keineswegs als strikte Trennung unterschiedlicher Zuständigkeitsbereiche zu verstehen. Vielmehr handelt es sich um eine stilistische Variation. Dieter Zeller überschreibt den Abschnitt 12,4-11: „Eine Wirkursache hinter den verschiedenen Gnadengaben“.¹⁰⁶ Das griechische Wort für „Gnadengaben“ lautet „χάρισματα“. Wie sehr allerdings Gott (θεός), Geist (πνεῦμα) und Jesus der Herr (Κύριος Ἰησοῦς) zusammengehören, lässt sich dem vorangehenden V. 3 entnehmen:

„Darum tue ich euch kund, dass niemand Jesus verflucht, der durch den Geist Gottes redet; und niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist.“

Hier wird deutlich, dass auch in den Versen 4-6 nicht von abgeschotteten Zuständigkeitsbereichen die Rede ist.

„Paulus variiert die Ausdrücke, weil er neben dem von Kontext erforderten Geist auch noch den erhöhten »Herrn« und Gott selber als Urheber des charismatischen Lebens ins Spiel bringen möchte.“¹⁰⁷

Als Beleg für eine Vorstufe paulinischer „Trinitätslehre“ eignet sich dieser Vers also nicht.

Fortsetzung: Teil II

106. Dieter ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*, (KEK V), Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, S. 389

107. ebd., S. 391

4.2 Die triadische Taufformel Mt 28,19

a. In der kirchlichen Tradition

Anders verhält es sich mit Mt 28,19; zumindest in der kirchlichen Tradition wurde dieser Vers als Beleg für den Trinitätsglauben verstanden. Allerdings erfolgt im Zusammenhang mit der Taufe die Argumentation eher umgekehrt. Mt 28,19 wird nicht hinterfragt noch theologisch abgeleitet, sondern als „Befehl“ vorausgesetzt. So schreibt etwa Tertullian in seiner Abhandlung über die Taufe:

„lex enim tingendi inposita est et forma praescripta: ite inquit docete nationes tingentes eas in nomine patris et filii et spiritus sancti.“¹

„Das Gesetz des Untertauchens ist nämlich eingesetzt und die Form vorgeschrieben: geht, sagte er, lehrt die Völker, taucht sie unter im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“

Unmittelbar vorausgehend setzt sich Tertullian mit „provozierenden Fragen“ auseinander, z.B. ob die Taufe nötig sei oder ob der Glaube allein genüge; auch Abraham habe ohne Wasser durch das Sakrament des Glaubens bei Gott Gefallen gefunden.² Diesem Einwand hält er entgegen, damals sei der Glaube noch „nackt“ gewesen, jetzt aber nach Tod und Auferstehung Jesu sei für diejenigen, die an die Geburt, Passion und Auferstehung glauben, erweitert und durch das Sakrament der Taufe besiegelt, gewissermaßen wie mit einem Kleid.³

Weder die Taufformel steht für ihn zur Debatte noch die „trinitarische“ Form; sie ist vorgeschrieben wie ein Gesetz. Ihm geht es um den Nachweis der Notwendigkeit der Taufe in ihrer vorgeschriebenen Form.

Schon etwa 100 Jahre früher wird in der Diadache die Taufe folgendermaßen geregelt:

„7.1. Betreffs der Taufe: Tauft folgendermaßen: Nachdem ihr vorher dies alles mitgeteilt habt, tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes in lebendigem Wasser! 2. Wenn dir aber lebendiges Wasser nicht zur Verfü-

1. (Quintus Septimius Florens) TERTULLIAN, *De baptismo*, XIII,3; [Hrsg.] R. F. Refoulé, O.P., *Les Éditions du CERF*, Paris 1952, S. 86

2. ebd., XIII,1, S. 85: „adeo dicunt baptismum non est necessarium quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit.“

3. ebd., XIII,2, S. 85/87: „fuerat salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem: at ubi fides aucta est credentibus in nativatem passionem resurrectionemque eius, addita est ampliatio sacramento obsignatio baptismi vestimentum quodammodo fidei quae retro erat nuda, nec potest iam sine lege.“

Der Vergleich der Taufe mit einem Bekleidungsakt könnte auf eine terminologische Verwandtschaft der christlichen Taufe mit hellenistischen Mysterienreligionen zurückgehen und einen Hinweis auf ein analoges Taufverständnis enthalten. Immerhin benutzt auch Paulus im Galaterbrief das Bild vom Bekleiden, wenn er im Blick auf die Taufe der galatischen Gemeindeglieder davon spricht, sie hätten „Christus angezogen“ (ὄσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσαθε)

gung steht, taufe in anderem Wasser! Wenn du es aber nicht in kaltem kannst, dann in warmem! 3. Wenn dir aber beides nicht zur Verfügung steht, gieße dreimal Wasser auf den Kopf im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes! 4. Vor der Taufe soll der Täufer und der Täufling fasten und, wenn es möglich ist, einige andere! Du sollst dem Täufling gebieten, ein oder zwei Tage vorher zu fasten!“⁴

Anschließend folgen Bestimmungen über das Fasten; die Taufformel selbst wird nicht theologisch reflektiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Allerdings merkt Wengst zu der Taufformel an:

„Mt 28,19. Beide Stellen erweisen das hohe Alter der triadischen Taufformel. Sie an beiden Stellen für eine redaktionelle Glosse zu erklären [...], hält ihrer Bezeugung nicht stand. Noch älter ist freilich die eingliedrige Taufformel auf den Namen Christi, auf den Namen des Herrn (Did 9,5) oder einfach auf Christus (vgl. 1.Kor 1,13; Gal 3,27; Act 8,16; 19,5).“⁵

Diese eingliedrigen Hinweise auf die Taufe lassen sich aus dem jeweiligen Kontext erklären. Vor allem handelt es sich nicht um Taufformeln, sondern um referierende Texte. Die beiden Texte aus der Apg zeigen deutlich, dass die Taufe als ein auf den heiligen Geist bezogenes Geschehen verstanden wird, auch wenn die Geistbegabung ein davon abgehobener Akt ist, die in Apg 8 nach Handauflegung durch die Jerusalemer Apostel erfolgt; in Apg 19 wird die Geistbegabung ebenfalls durch Handauflegung des Paulus, allerdings auf die bereits erfolgte Taufe hin initiiert. Daraus ist allenfalls zu schließen, dass die Taufe im lukanischen Umkreis jeweils von einem Akt der Handauflegung begleitet war.

In Gal 3 geht es Paulus um das „Christus anziehen“; dies bestimmt dann auch die Aussage über die Taufe; in 1.Kor 1 geht es um die Frage der Einheit und des Zusammenhalts der Gemeinde. Dort ist überhaupt nicht von einer Taufe auf den Namen Christi o.ä. die Rede, sondern nur die kritische Frage gestellt, „seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?“ Daraus kann man nicht den Umkehrschluss ziehen, die Gemeindeglieder in Korinth seien auf den Namen Jesu getauft. Dies kann allerdings auch nicht ausgeschlossen werden. Eine Beweislast in die eine oder andere Richtung können diese Texte nicht tragen.

Mit Recht spricht Wengst allerdings bezüglich Did 7,1 und Mt 28,19 nicht von trinitarischen, sondern von triadischen Formeln; denn streng genommen kann man den Begriff „trinitarisch“ erst nach dem Konzilsbeschluss von Nicäa verwenden; denn dieser Terminus setzt eine Verhältnisbestimmung voraus, die mit

4. [Übers.] Klaus WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984; S. 77/79.

1. περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτως βαπτίσατε. ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι

5. ebd., S. 77, Anm. 56

der dortigen Lehrentscheidung getroffen wurde. Dies schließt jedoch nicht aus, dass die Gemeinden, mit der Verwendung der dreigliedrigen Taufformel der Meinung waren, nur so vollgültig theologisch von Gott reden zu können.

Johannes Damascenus setzt an der Wende vom 7. zum 8. Jh. allerdings nicht nur die dreigliedrige Taufformel voraus, sondern erklärt auch die spezifischen Wirkweisen der drei Personen. Hier liegt – rund 400 Jahre nach Nicäa – tatsächlich ein trinitarisches Verständnis von Mt 28,19 vor. Er bezieht sich sogar auf das Nicäno-Konstantinopolitanum, das er ausdrücklich zitiert.

„Wir glauben an einen Vater, den Ursprung und die Ursache von allem. Er ist aus niemand gezeugt, er ist allein ohne jeden Anfang und ungezeugt. Er ist Schöpfer aller Dinge. Kraft der Natur ist er Vater seines einen, alleinigen, eingeborenen Sohnes, unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus, und Hervorbringer des allheiligen Geistes. Und wir glauben »an einen Sohn Gottes, den Eingeborenen«, unseren Herrn Jesus Christus, »der aus dem Vater gezeugt ist vor aller Zeit, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater, durch den alles erschaffen ist.« Gleicherweise glauben wir auch »an einen Heiligen Geist, den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht« und im Sohne ruht, »der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird«, als wesensgleich und gleichewig.“⁶

Darauf folgt als Fortsetzung eine bisher so nicht getätigte Aussage:

„Wir glauben an den Geist aus Gott, »den rechten, den vorzüglichen«, den Quell der Weisheit, des Lebens und der Heiligung. Er ist und heißt Gott wie der Vater und der Sohn, ungeschaffen, vollkommen, Schöpfer, allherrschend, allwirkend, allmächtig, unendlich gewaltig. Er herrscht über jedes Geschöpf, wird aber nicht beherrscht. Er vergöttlicht. Er erfüllt, wird aber nicht erfüllt. Er lässt teilnehmen, hat aber nicht teil. Er heiligt, wird aber nicht geheiligt. Er ist Anwalt, denn er nimmt aller Bitten entgegen. In allem ist er dem Vater und dem Sohne gleich. Er geht vom Vater aus, wird durch den Sohn mitgeteilt und von jeglichem Geschöpf empfangen.“⁷

Der letzte Satz ist wieder eine trinitarische Verhältnisbestimmung, ansonsten aber wird darin ein eindeutiges Gefälle sichtbar: Der Ein-Gott-Glaube wird zu einem Ein-Geist-Glauben; die monotheistische Struktur des Glaubens bleibt erhalten, die Bezugsgröße wird geradezu pantheistisch auf eine Art „Weltgeist“ verlagert.

b. In der neutestamentlichen Exegese

b.1 Ernst Lohmeyer

Ernst Lohmeyer interpretiert in seinem nachgelassenen fragmentarischen Kom-

6. Vgl. [Hrsg. Alfons HEILMANN, Heinz KRAFT, *Texte der Kirchenväter*; Kösel Verlag, München 1963, Band I, S. 64 f.

7. ebd., S. 65

mentar den Taufbefehl vom Missionsauftrag her. Ausgehend vom Gedanken der Inthronisation des Auferstandenen, „von der Verleihung des Kyriostumes“⁸ an den Menschensohn in der Apokalyptik und dem daraus abgeleiteten Gedanken der Weltherrschaft über die „gottlosen »Völker«“ fährt er fort:

„Der nt.liche Befehl lautet größer und rätselhafter: Nicht machet sie zu Untertanen, sondern machet sie zu Jüngern.“⁹

Lohmeyer weist außerdem darauf hin, dass der Gedanke der Weltmission bereits durch Deuterjesaja (Jes 42,6 f.) und im Matthäusevangelium selbst (24,14¹⁰) vorbereitet sei, um dann festzustellen:

„Der Befehl, der den Elfen hier gegeben wird, ist aber unvollständig, solange nicht gesagt ist, wessen Jünger die Völker werden sollen; denn das Wort »zu Jüngern machen« ist nicht ein vertrauter missionarischer Ausdruck und ist es auch später nicht geworden, sondern es fordert die Nennung der Person oder der Sache, der man zum Jünger wird; so ist denn auch an den beiden einzigen Stellen, an denen das Wort noch bei Mt begegnet, diese notwendige Ergänzung ausgesprochen. Vielleicht könnte an sich die Erwähnung der Taufe dieser Forderung genügen, aber sie kann es nicht mehr, wenn sie eine Taufe »auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« ist; vielmehr wird der Gedanke dieses Jüngertums allein durch die Worte präzisiert, welche Euseb an dieser Stelle las: »In Meinem Namen«; sie aber bezeichnen auch treffend die Situation, in welcher die Angeredeten stehen.“¹¹

Mit Recht postuliert Lohmeyer, dass der Ausdruck „zu Jüngern machen“ den Bezug auf eine Person voraussetzt. Dass eine solche hier nicht ausdrücklich genannt wird, hat seinen Grund wohl darin, dass der Bezug auf den auferstandenen Jesus offensichtlich als selbstverständlich galt, zumal er als der Auftraggeber zu Beginn ausdrücklich genannt wird.

8. Ernst LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus* (KEK Sonderband) [Hrsg.] Werner Schmauch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, S. 417

9. ebd., S. 418. – In Anm. 2 weist er darauf hin: „[...] Endlich ist es nicht ohne Sinn, dass **μαθητεύσατε** hier das **κηρύσσετε** von 10,7 verdrängt hat, obwohl dieses dem Objekt »alle Völker« und Stellen wie 24,14 besser entspräche. Die Ersetzung bezeichnet scharf die Neuheit dieser Situation: So lange der Meister auf Erden wandelte, war »Verkünden« des Evangeliums vom Reich das Angemessene, der Verkünder Bote und Diener dieses Reiches; jetzt ist er der König geworden, ist das Reich und Evangelium selber, darum tritt die Beziehung von Person zu Person an die Stelle der sachlichen Verkündung, und es ist tief sinnig, dass gerade das an die Lebenstätigkeit des Meisters erinnernde Wort **μαθητεύειν** für diese neue Lage gewählt wird. [...]“

Diese Interpretation geht über die reine Exegese hinaus und versucht eine systematisch-theologische Erklärung. Lohmeyer geht offensichtlich davon aus, dass der auferstandene und erhöhte Jesus als „König“ inthronisiert wurde. Aber auch in der Apokalyptik wird der Menschensohn nicht als König, sondern als Richter inthronisiert.

10. „Und es wird gepredigt werden dies Evangelium vom Reich in der ganzen Welt zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird das Ende kommen.“

11. Lohmeyer, *Matthäus*, a.a.O., S. 419

Lohmeyer ist durchweg bemüht, diesen Abschnitt sowohl in Übereinstimmung mit dem übrigen Evangelium als auch mit religionsgeschichtlichen Dokumenten des damaligen Judentums zu interpretieren. Bezüglich der Struktur dieser Stelle geht er davon aus,

„es handelt sich nicht darum, ob die Urgemeinde je Mission getrieben habe, ohne die Gewonnenen zu taufen, sondern ob an dieser Stelle die Taufe befohlen worden sei. Gewiss mündet alle Verkündigung des Evangeliums in der Taufe, wie zahlreiche Aussagen des Paulus wie der Apostelgeschichte lehren. Aber diese Taufpraxis ist für die matthäische Tradition darin begründet, dass Jesus sich der Taufe des Johannes als den Grund seiner berufen und sich ihr selber unterzogen hat.“¹²

Dieses Argument ist nicht zwingend; denn zwischen theologischer Legitimation und Beauftragung besteht durchaus ein Unterschied. Der Hinweis auf Jesu eigene Taufe ersetzt nicht den Taufauftrag, sondern unterstreicht allenfalls die Notwendigkeit der Taufe, wenn sich sogar Jesus selbst ihr unterzog. Lohmeyer hält jedoch den Taufauftrag an dieser Stelle aufgrund struktureller Unterschiede für eine „Einfügung“.

„Denn Taufen ist einmaliger Akt, Lehren aber ein Handeln, welches vor der Taufe einsetzt und nach der Taufe nicht aufhört. Auch an dieser Unklarheit lässt sich die Einfügung des Taufbefehls noch erkennen; dass sie aber geschah, ist leicht begreiflich. Denn sobald dieser Auftrag des erhöhten Meisters und Herrn als die konkrete geschichtliche Aufgabe der ältesten Christenheit ergriffen und begriffen wurde, verlangte auch der Gedanke des Jüngertums nach einer sichtbaren Bestätigung [...]. Es ist dabei wohl nicht ohne tiefere Gründe, dass die Taufe auf den dreieinigen Gottesnamen vollzogen werden soll. Durch die Nennung des Namens wird der Täufling dem zugeordnet, dessen Name über ihm genannt wird; es macht dabei in der matthäischen Tradition faktisch kaum einen Unterschied, ob die Formel lautet: »auf den Namen« oder »im Namen«. Aber dieser dreieinige Namen gibt der Taufe einen etwas anderen Sinn als der einfache Name Jesu Christi.“¹³

Den Unterschied sieht er darin, dass der Geist nicht einfach Gabe, sondern wie bei der Taufe Jesu „Herr und Leiter des Täuflings“ ist. Dies sieht er als Folge dessen, dass „Jesu Taufe als der Taufbefehl für die Urgemeinde verstanden wurde“.¹⁴

Für diese These hat er keinen Beleg. Statt dessen wird man einfach sagen müssen: die dreigliedrige Taufformel entspricht eben der Praxis der matthäischen Gemeinde, wie auch immer sie entstanden sein mag. Dreigliedrigkeit ist ein bekanntes und beliebtes Gestaltungselement feierlicher Formeln. Von trinitarisch zu sprechen, halte ich in diesem theologiegeschichtlichen Entwicklungs-

12. ebd., S. 420

13. ebd.

14. ebd., S. 421

stadium noch für zu früh. Man nannte wohl einfach die Bezugsgrößen, denen man sich verpflichtet wusste, ohne sich über deren Beziehung zueinander Gedanken zu machen.

b.2 Ulrich Luz

Ulrich Luz ist terminologisch vorsichtiger; er spricht nur von einer triadischen Formel. Interessant ist seine Einordnung des Taufbefehls in die Theologie des Matthäus und der frühesten Christenheit.

„Ob der Jude Matthäus, für den Jesus auch die Gültigkeit aller Jotas und Häkchen der Torah bejaht (5,18), von den früheren Heiden auch die Beschneidung als Zeichen ihrer Zugehörigkeit zu Israel verlangt hat, wissen wir nicht. Bedeutsam ist aber, dass er hier nicht sie erwähnt, sondern die Taufe.“¹⁵

Luz geht davon aus, dass es in diesem Sendungsauftrag um die „Zugehörigkeit zu Israel“ geht. Der Kontext verlangt aber eher, von der Zugehörigkeit zu dem zu sprechen, der sich vorstellt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ (V. 18). Er ist es, der den Sendungsauftrag erteilt. Die auf diese Weise Gewonnen erhalten auch nicht den auf den Dekalog bezogenen Auftrag „halte die Gebote“ und sollen nicht antworten „Das habe ich alles gehalten“ (Mt 19,17.20), sondern sie sollen „halten alles, was ich euch befohlen habe“ (28,20).

Für das biblische Volk Israel und wohl auch für das Judentum zur Zeit Jesu galt:

„Dtn 5²² Das sind die Worte, die der HERR redete zu eurer ganzen Gemeinde auf dem Berge, aus dem Feuer und der Wolke und dem Dunkel mit großer Stimme, und tat nichts hinzu und schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln und gab sie mir. [...] ³² So habt nun Acht, dass ihr tut, wie euch der HERR, euer Gott, geboten hat, und weicht nicht, weder zur Rechten noch zur Linken, ³³ sondern wandelt in allen Wegen, die euch der HERR, euer Gott, geboten hat, damit ihr leben könnt und es euch wohlgeht und ihr lange lebt in dem Lande, das ihr einnehmen werdet.“

An die Stelle dieser Ermahnung ist nun die umfassendere getreten, die selbstverständlich die Forderung an Israel enthält, aber über sie hinaus geht. Die neue Gemeinde aus Völkern der ganzen Welt ist nicht „Israel“, sondern die Gemeinde dessen, der sie sendet.

Ähnlich wie Lohmeyer, jedoch einerseits vorsichtiger, andererseits anschaulicher, schlägt auch Luz den Bogen zur Taufe Jesu.

„Da in Jesu Taufe die Stimme des Vaters aus den Himmeln ertönt und der Geist Gottes auf Jesus herabkommt (3,16 f.), können die Leser/innen leicht eine gedankliche Brücke zur Taufe auf den dreifachen Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes schlagen, welche in der syrischen Kirche wohl üblich ist. Sicher ist mit der

15. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/4, Benzinger/Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vlym 2002, S. 452. – Bezüglich der Gültigkeit der Tora wäre zu prüfen, ob es sich in Mt 5 um Toratreue auch gegenüber rituellen Geboten handelt oder um die ethischen Toraforderungen. In Mt 5 werden lediglich Letztere ausgelegt!

Taufe für Matthäus auch die Zusage der Vergebung der Sünden verbunden.¹⁶ In einer Anmerkung warnt er vor „Überinterpretation“,¹⁷ verfällt jedoch selbst einer solchen, denn an dieser Stelle ist mit keinem Wort von Sündenvergebung die Rede (im Unterschied zum Auferstehungskapitel des JohEv!). Andererseits übersieht er bei der Parallelisierung mit der Taufe Jesu, dass Jesus dort als Sohn Gottes proklamiert wird. Gilt dies dann konsequenterweise auch für die Gläubigen aus der Völkerwelt? In Ex 4,22 wird Israel als Gottes „erstgeborener Sohn“ (בְּנֵי בְּכֹרֵי יִשְׂרָאֵל) bezeichnet. Wie verhält es sich dann aber mit der Taufe der Vielen aus der Völkerwelt, wenn diese eine Analogie zur Taufe Jesu ist? – Diese Fragen werden weder im Text selbst noch bei Luz gestellt.

Bezüglich der Herkunft der triadischen Formel im Blick auf die Taufe stellt Luz einen interessanten Zusammenhang her.

„Die Nennung des dreifachen Namens hat sich wohl aus der schon bei Paulus belegbaren bereits liturgisch üblichen Nebeneinanderstellung von Vater, Sohn und Geist heraus entwickelt. Sie lag bei der Taufe zumal von Heideninnen und Heiden, welche nicht nur den Glauben an Christus, sondern auch denjenigen an Gott annahmen und für die mit der Taufe die Erfahrung der Geistausgießung verbunden war, von vornherein nahe.“¹⁸

Ob es sich an den von Luz genannten Belegstellen¹⁹ um Nachweise für liturgischen Gebrauch handelt, legt sich m.E. allenfalls für 2.Kor 13,13 nahe; die übrigen Stellen belegen nur, dass der Glaube der jungen heidenchristlichen Gemeinden auf diese drei Größen bezogen war; bei 2.Kor 13,13 könnte es sich um eine allmählich in Gebrauch gekommene Segensformel handeln.

Wichtig ist jedoch die dezidiert formulierte Feststellung von Ulrich Luz:

„Natürlich impliziert der triadische Taufbefehl noch nicht das viel spätere Dogma der Trinität; wohl aber wurde es später so ausgelegt.“²⁰

Dass vor „allem in den protestantischen Bekenntnisschriften [...] Mt 28,19b zu dem Grundtext für die Einsetzung der Taufe durch Christus geworden ist“,²¹ bleibt davon unberührt. In den Anmerkungen 139 und 140 verweist er außerdem auf die Apologie der CA IX, Luthers Großen Katechismus und Frage 68 des Heidelberger Katechismus.

b.3 Eduard Schweizer

Nachdem er sich mit der Frage befasst hat, ob der Erhöhte vom Himmel oder

16. ebd.

17. ebd., Anm. 129

18. ebd., S. 452 f.

19. ebd., S. 453, Anm. 130: „2.Kor 13,13; 1.Kor 12,4-6; vgl. 1.Kor 6,11; Gal 4,6; 1.Petr 1,2“

20. ebd., S. 453

21. ebd.

von der Erde aus diesen Auftrag erteilt,²² stellt er zu V. 19b fest:

„Woher die Taufe stammt, wissen wir nicht. Am wahrscheinlichsten ist sie durch eine größere Gruppe von Johannesjüngern, die sich nach Ostern der Gemeinde Jesu anschlossen, mitgebracht worden; jedenfalls wird im Neuen Testament überall vorausgesetzt, dass alle getauft sind. Ebenso wird überall außer hier die Taufe auf den Namen Jesu oder im Namen Jesu genannt (Apg 2,38; 8,16; 10,48; Röm 6,3; 1.Kor 1,13.15; 6,11; vgl. 10,2), so dass mindestens die Zufügung des dreifachen Namens eine spätere Entwicklung darstellt. Nun zitiert der Kirchenvater Euseb vor dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) unser Wort regelmäßig (21 mal) in einer Kurzform: »Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker in meinem Namen sie lehrend ...«, wobei unklar bleibt, ob »in meinem Namen« zum vorangehenden oder nachfolgenden Wort gehört. Justin begründet die Taufe auf den dreigliedrigen Namen mit Jesaja und der apostolischen Tradition, ohne je unsere Stelle zu zitieren. Dennoch ist kaum daran zu zweifeln, dass Matthäus selbst so geschrieben hat, wie es die Handschriften lesen, denn schon Ende des 1. Jahrhunderts bezeugt die sicher von Matthäus oder seiner Tradition stark beeinflusste Didache (7,1.3) die gleiche Taufpraxis, wobei freilich auch noch die ältere Form der Taufe auf Jesu Namen erscheint (9,5).“²³

An Schweizers These bleibt nur fraglich, wieso Johannesjünger erst nach Ostern in die Gemeinde gekommen sein sollen? War Jesus nicht auch ein Johannesanhänger, gehörte er nicht – zumindest am Anfang – in dessen Einflussbereich? Richtig ist dagegen die Annahme, dass die christliche Taufe an die Johannestaufer anknüpft, wenn sie auch nicht mit ihr identisch ist.

In seinem Exkurs „Vater, Sohn und heiliger Geist“²⁴ verweist er auf Stellen, die dieses Nebeneinander vorbereiteten, und erklärt dann:

„Hinter der dreifachen Formel steht die Überzeugung, dass im Sohn wie im Geist Gott selbst Gegenwart wird, und zwar unverkürzt und unvermindert. Darin liegt etwas noch weit Tiefergehendes. Die Gemeinde hat verstanden, dass man Gott, wenn man ihm einmal begegnet ist, nicht an und für sich, etwa gar als höheres Wesen oder als Prinzip der Natur sehen kann, sondern nur als den, der handelt, sich uns zuneigt, uns sucht. Spräche man einfach von Gott an und für sich, von dem dürren, gedanklich abstrakten »einen Gott«, hätte man noch nicht verstanden, wer Gott wirklich ist. So richtig es ist, dass er der eine Gott ist, den schon Israel

22. Eduard SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2),13. (1.) Aufl., Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, S. 346: „Wesentlich ist, dass der einzige schwache Hinweis darauf, dass Jesus nicht vom Himmel her spricht, sondern auf Erden weilt, eine eindeutig matthäische, nur bei ihm vorkommende und häufig von ihm in die übernommene Tradition eingeschobene Wendung ist (»und herzu tretend redete Jesus mit ihnen«). In der Überlieferung handelte es sich, wie V. 18 b zeigt, um eine Erscheinung vom Himmel, wie sie auch Paulus erfahren hat und wie man sich die Erscheinungen wahrscheinlich in der ersten Zeit allgemein vorstellte“. – Wieso dies „wesentlich“ ist, erklärt Schweizer nicht.

23. ebd., S. 347 f.

24. ebd., S. 349 f.

bekannt (Mk 12, 29, von Matthäus nicht wiederholt; aber vgl. Mk 10,18 = Mt 19,17), bleibt er doch missverstanden, solange man nicht begreift, dass er auf uns zukommt und uns mit seiner Liebe sucht. [...] Darum hat nach und neben Matthäus die Gemeinde vom Sohn gesprochen, der schon vor der Schöpfung beim Vater war. Damit wollte sie ebenfalls sagen, dass Gott nie der in sich selbst isolierte, gewissermaßen leblose Gott, so etwas wie ein Prinzip oder höchstes Wesen sei; aber sie betonte damit besonders, das er schon von Ewigkeit her der ist, der sich in der Hinwendung, im Suchen, in der Liebe öffnet.“²⁵

Die letzten Sätze sind philosophische Spekulation, die sich durchaus mit anderen neutestamentlichen Stellen,²⁶ aber nicht mit Mt 28 begründen lässt. Schweizer übersieht wie viele Ausleger, dass diese Aussagen und Warnungen nur im Blick auf eine Gemeinde aus den Völkern zutreffen, nicht jedoch für eine jüdenchristliche Gemeinde. All diese Gottes-Prädikationen lassen sich nämlich auch schon über die alttestamentliche Gotteserfahrung aussagen. In Jer 31,3 sagt Gott Israel zu: „Ich habe dich je und je geliebt, darum habe ich dich zu mir gezogen aus lauter Güte.“²⁷ Und Hiob setzt voraus, dass Gott den Menschen suchend begleitet: „Und warum vergibst du mir meine Sünde nicht oder lässt meine Schuld hingehen? Denn nun werde ich mich in die Erde legen, und wenn du mich suchst, werde ich nicht mehr da sein.“²⁸ Diese Zitate ließen sich noch vermehren.

Schweizer hat also nicht erkannt, dass die Wesensäußerungen Gottes, die im christlichen Bekenntnis auf Vater, Sohn und Geist verteilt werden, auch Wesensmerkmale alttestamentlicher Gotteserfahrungen sind. Ohne ihm jüdenfeindliche Absichten unterstellen zu wollen, muss man doch feststellen, dass seine Aussagen über den „dürren, gedanklich abstrakten »einen Gott«“ nicht nur terminologisch abwertend, sondern de facto jüdenfeindlich sind, wenn er behauptet, damit habe man „noch nicht verstanden, wer Gott wirklich ist“. Denn dies würde bedeuten: die Juden haben nicht verstanden, wer ihr Gott wirklich ist. Man sieht an solchen Sätzen, wie tief eingewurzelt strukturell jüdenfeindliches Denken in der christlichen Theologie ist, dass es sich unbewusst und unbeabsichtigt immer wieder ans Tageslicht wagt und zu Wort meldet – auch bei Theologen die nicht jüdenfeindlich sein wollen und den Vorwurf entrüstet von sich weisen würden. Zu vermeiden ist dies nur, wenn man ernst nimmt, dass sich die Gottesfrage im heidnisch-hellenistisch Raum ganz anders stellt als im Blick auf das Volk Israel!

4.3 Theologische Sachzwänge in der Bekenntnisentwicklung?

a. Der Sohn und der Logos

25. ebd.

26. Z.B. Joh 1, Kol 1,15 ff. u.ä.

27. מְרַחֵם יְהוָה נְרָאָה לִי וְאֶהְבֵּת עוֹלָם אֶהְבֵּתִיךְ עַל-כֵּן מִשְׁכַּתִּיךְ חֶסֶד:

28. וּמָה לֹא-תִשָּׂא פִשְׁעֵי וְתַעֲבִיר אֶת-עֹנֵי כִי-עָתָה לְעַפְרָא אֲשֶׁכֶּב וְשָׁחַרְתִּנִּי וְאֵינִנִּי: פ' Hi 7,21

Lässt sich für die Frühzeit trotz triadischer Formeln ein unreflektiertes Nebeneinander des Bekenntnisses zu Gott, Christus und Geist feststellen, so wurde mit der Zeit die Notwendigkeit empfunden, sich vor allem über das Verhältnis Jesu zu Gott Klarheit zu verschaffen. Was bedeutete das Bekenntnis, Jesus sei Gottes Sohn? War diese Aussage wörtlich oder bildlich zu verstehen? Und vertrug sich eine derartige Aussage mit dem Glauben an den EINEN Gott?

Die Rede von einem „Sohn Gottes“ muss nicht zwangsläufig dem Ein-Gott-Glauben widersprechen. Bereits in der Tora wird Mose beauftragt, dem Pharao zu sagen:

„So spricht der HERR: Israel ist mein erstgeborener Sohn; ²³ und ich gebiete dir, dass du meinen Sohn ziehen lässt, dass er mir diene. Wirst du dich weigern, so will ich deinen erstgeborenen Sohn töten.“²⁹

Hier wird der Begriff „Sohn“ zweifelsfrei in unterschiedlicher Bedeutung verwendet. Wenn dem Pharao angedroht wird, Gott werde seinen „erstgeborenen Sohn töten“, dann ist im buchstäblichen Sinn an einen leiblichen Nachkommen gedacht. Wenn aber Israel als „mein erstgeborener Sohn“ bezeichnet wird, dann liegt eindeutig bildhafter Sprachgebrauch vor – nicht nur aus grundsätzlich theologischen Erwägungen, sondern weil nicht ein ganzes Volk im buchstäblichen Sinn „erstgeborener Sohn“ sein kann.

Dennoch führt keine direkte Linie von diesem Sprachgebrauch zum christlichen Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes. Die Christologie des JohEv spielt bei der Entwicklung der kirchlichen Trinitätslehre wohl eine entscheidende Rolle. Adolf Martin Ritter zieht daher im Anschluss an „die johanneischen Formeln, in denen die Einheit Christi mit dem Vater ausgesprochen wird (vgl. Joh 1,1.14; 3,35; 5,26; 10,30.38; 14,9-11.20; 17,11 u.ö.)“ die Schlussfolgerung,

„durch all das fühlte sich die altkirchliche Theologie zu einem sachlichen Ausgleich herausgefordert.“³⁰

Es geht also um einen Versuch, zwei anscheinend grundlegend widersprechende theologische Konzepte einander an- und miteinander auszugleichen. Etwas zurückhaltender wird man allerdings auf Ritters suggestiv gestellte Frage zu antworten haben:

„Ergab sich nicht nach allem in der Tat der Weg zur Trinitätslehre nahezu zwingend, vorausgesetzt, man nahm alle diese Aussagen wörtlich und fühlte sich darüber hinaus herausgefordert, sie gedanklich möglichst auf einen Nenner zu bringen und, nicht zuletzt, sie mit dem biblischen Ein-Gott-Glauben [...] auszugleichen?“³¹

Aus der faktischen Entwicklung wird man nicht auf deren unbedingte Alternativ-

29. Ex 4,22 f.

30. Adolf Martin RITTER, *Trinität I*, in: [Hrsg.] Gerhard KRAUSE, Gerhard MÜLLER, *Theologische Realencyklopädie*, Bd. 34, S. 92 f.

31. ebd.

losigkeit schließen dürfen. Wie unterschiedlich die einzelnen Denkansätze waren, wird aus W. Pannenberg's Darstellung der dogmengeschichtlichen Entwicklung deutlich.

„Weitverbreitet war offenbar die [...] mehr oder weniger unbestimmte Vorstellung, dass der göttliche Geist sich in Jesus verkörpert habe. Dieser wurde allgemein als präexistent gedacht, sein Verhältnis zu Gott-Vater unterschiedlich bestimmt: Ignatius hält ihn für ungeworden, 2Clem und Hermas für das erste der Geschöpfe. Das in Jesus verkörperte Geistwesen wurde, besonders in judenchristlichen Kreisen, auch als Engel vorgestellt. Über Zeitpunkt und Art der Verbindung des Geistwesens mit dem Menschen Jesus lassen die Texte aus dieser Zeit wenig erkennen.“³²

Dabei lag das Interesse in jener Zeit weniger an einer innergöttlichen Verhältnisbestimmung als am wahren Menschsein des historischen Jesus.

„Man bestand im Gegensatz zur Gnosis meistens darauf, dass das göttliche Pneuma mit einem wirklichen Leibe wirklich eins wurde. Judenchristen, die Jesus erst durch die Taufe mit dem Pneuma verbunden sein ließen und die Jungfrauengeburt ablehnten (Ebioniten), werden seit Irenäus als Ketzler verworfen.“³³

Neue Impulse erfuhr die Weiterentwicklung in Richtung Trinitätslehre durch die an Joh 1 anknüpfende, „aus stoischen und platonischen Wurzeln stammende“ Logoslehre.

„Schon Philo hatte den Logos u. a. als ein Gott und Welt vermittelndes Prinzip mit dem at. Gottesglauben verbunden. Die Apologeten wollten den Gebildeten ihrer Zeit mit Hilfe des ihnen vorgegebenen Logosbegriffs die Bedeutung Christi begreiflich machen, ohne dadurch die Einheit des transzendenten Gottes gefährden zu müssen.“³⁴

Ob die Vermittlung an die Gebildeten Grund oder Folge war, sei dahin gestellt.

b. Ignatius von Antiochien

Dabei trat allmählich ein Wandel des Verständnisses ein. Ignatius schreibt noch in seinem Brief an die Magnesier:

„⁸ Denn die Gott so nahestehenden Propheten haben nach [κατὰ] Christus Jesus gelebt. Deshalb wurden sie auch verfolgt, angeweht von seiner Gnade, damit die Ungehorsamen vollkommen überzeugt würden, dass es *einen* Gott gibt, der sich geoffenbart hat durch seinen Sohn Jesus Christus, der sein aus dem Schweigen hervorgegangenes Wort (λόγος) ist und in allem dem Wohlgefiel, der ihn sandte.“³⁵

32. W. Pannenberg in: [Hrsg.] Hans v. CAMPENHAUSEN u.a., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., (RGG³) J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957 ff., Bd. I, Sp. 1763

33. ebd.

34. ebd.

35. [Hrsg.] Joseph A. FISCHER, *Die Apostolischen Väter*, Schriften des Urchristentums I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1959, S. 167.

S. 166: οἱ γὰρ θεϊότατοι προφήται κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν. διὰ τοῦτο καὶ ἐδί-

Hier wird der Begriff Logos bewusst doppeldeutig verwendet: im Sinne des Wortes, durch das Gott sein Schweigen bricht, indem er zu seiner Schöpfung spricht, aber auch im Sinne eines in der Gestalt Jesu personifizierten Wortes, wie es aus dem JohEv bekannt ist. Als wichtig ist dabei die Betonung anzusehen, dass diese Logoslehre ausdrücklich als Bestätigung, nicht als Aufweichung des Ein-Gott-Glaubens verstanden wird. Deshalb erscheint mir die Formulierung fragwürdig:

„Er ist vom Vater verschieden, als »zweiter Gott« ihm untergeordnet, wenngleich nicht von ihm abgetrennt.“³⁶

Jedenfalls kann dies aus diesem Zitat nicht abgeleitet werden; es scheint sogar ausdrücklich der Vorstellung eines „zweiten Gottes“ entgegengetreten zu wollen. Auch nach IgnEph 20,1, worauf Pannenberg verweist, legt sich eher nahe, dass Ignatius anthropologisch und soteriologisch interessiert ist, aber nicht an einer Gotteslehre:

„Wenn mich Jesus Christus durch euer Gebet würdigt und es der Wille ist, werde ich in einem zweiten Schreiben, das ich für euch abzufassen vorhabe, euch des weiteren darlegen, was ich begonnen: den Heilsplan im Hinblick auf den neuen Menschen Jesus Christus, [wirksam] im Glauben an ihn und in der Liebe zu ihm, in seinem Leiden und der Auferstehung“.³⁷

Es geht ihm also um Gottes Heilsplan, nicht um Spekulation über das Wesen Gottes.

c. Tertullian und die Monarchianer

Erstmals verwendet Tertullian zur Bezeichnung der „Einheit von Vater und Sohn (und Geist)“ die Begrifflichkeit von der „Einheit der Substanz“.³⁸ Man darf dabei das allen Theologen der ersten Jahrhunderte gemeinsame Anliegen der Wahrung der Einheit Gottes nicht unterschätzen. Keinesfalls durfte man sein Bekenntnis zu Gott so formulieren, dass der Eindruck entstand, man verehere zwei oder gar drei Götter. Dies hätte dem biblischen Zeugnis widersprochen. Je mehr also die Göttlichkeit Jesu betont wurde, desto dringender erwies sich die Notwendigkeit, das Verhältnis des göttlich verehrten Jesus zu Gott „unverfänglich“ zum Ausdruck zu bringen.

Der Apostel Paulus konnte noch problemlos unterschiedliche christologische Vorstellungen nebeneinander verwenden. Neben Gal 4,4 f.

„⁴ Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau

ώχθησαν, ἐνπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ, εἰς τὸ πληροφορηθῆναι τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.

36. Pannenberg, RGG³, a.a.O., Sp. 1763

37. Fischer, a.a.O., S. 159; S. 158: εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν

38. Pannenberg, RGG³, a.a.O., Sp. 1764

und unter das Gesetz getan,⁵ damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste, damit wir die Kindschaft empfangen“,

konnte Phil 2 stehen:

„⁶ Er, der in göttlicher Gestalt war, hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein,⁷ sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.“

Grundlegend war für ihn aber wohl Röm 1, wo er nach der irdischen Existenz Jesu und seinem Status nach der Auferstehung unterscheidet:

„³ ... der geboren ist aus dem Geschlecht Davids nach dem Fleisch,⁴ und nach dem Geist, der heiligt, eingesetzt ist als Sohn Gottes in Kraft durch die Auferstehung von den Toten.“

Bei einer solchen Erhöhungs-Christologie entsteht keine Spannung zum Glauben an den Einen Gott, eher schon bei einer „Erniedrigungs“-Christologie wie sie in Phil 2 vorliegt. Die Gottesbeziehung kommt dort in der Aussage zum Ausdruck, dass er „in göttlicher Gestalt war“. Dabei liegt alles daran, wie der Begriff *ἐν μορφῇ θεοῦ* verstanden wird. Lohmeyer³⁹ geht auf die Bedeutungsbreite des Begriffs *μορφῇ* in der LXX ein und kommt zu dem Ergebnis,

„»Gestalthaftigkeit« ist also Zeichen und Inbegriff göttlichen Wesens [...] Und dennoch bezeichnet sie auch nicht das Wesen; denn er ist »in« göttlicher Gestalt, diese also von dem Wesen abtrennbar.“⁴⁰

Lohmeyer ist offensichtlich bemüht, Paulus keine Mehrgötterei zu unterstellen. Doch erscheint dieses Bemühen etwas gekünstelt und philosophisch spekulativ. In seinen Ausführungen zu Vers 9⁴¹ geht er lediglich auf die Erhöhung ein und betont, dass sie Gottes „erste Tat“⁴² an dem Auferstandenen sei. Er übersieht allerdings, dass in Phil 2 nicht einfach von „Erhöhung“ die Rede ist; der Hymnus benutzt vielmehr, wie oben bereits festgestellt, das Wort *ὑπερύψωσεν*. Dieses *ὑπερ-* zeigt, dass der „Erhöhte“ einen Status über seinem Ausgangsstatus erreicht. Dies ist nur möglich, wenn der Ausgangspunkt nicht als „göttlich“ im Sinne von „gottgleich“ betrachtet wird, sondern einem „bei Gott“ entspricht – analog zu Joh 1:

„¹ Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott (*πρὸς τὸν θεόν*),⁴³ und Gott war das Wort. ² Dasselbe war im Anfang bei Gott (*πρὸς τὸν θεόν*).“

Offensichtlich soll mit diesen Begriffen die größtmögliche Gottesnähe zum Aus-

39. Ernst LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper* (KEK IX,1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1953, S. 91, Anm. 5

40. ebd., S. 91 f.

41. „Darum hat ihn auch Gott erhöht und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist“ – *διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*

42. Lohmeyer, *Philipper*, a.a.O., S. 97

43. Dieses *πρὸς* lässt sich auch als „vor“ übersetzen.

druck gebracht werden, mehr jedoch nicht! Man muss also nicht philosophische Spekulationen bemühen, sondern kann statt dessen durchaus vom Wortlaut des Philipper-Hymnus ausgehen und dabei **μορφή** in V. 6 von **ὑπερύψωσεν** in V. 9 her verstehen. Dann wird deutlich, dass **μορφή** eine Wesensart bezeichnet, aber keine Gleichheit mit Gott.

Diese theologisch-sprachliche Unbefangenheit der frühen Christenheit ging im 2. Jh. allmählich verloren. Es entwickelten sich in der Folgezeit verschiedene Christologien, die einerseits die Göttlichkeit Jesu bekennen wollten, ohne jedoch andererseits den Monotheismus anzutasten. Man fasst in der dogmengeschichtlichen Forschung diese in sich recht unterschiedlichen Denkansätze in der Regel unter dem Begriff „Monarchianer“ zusammen, da sie die Alleinherrschaft des Einen Gottes besonders betonen.

Ganz im Sinne der späteren theologischen Lehrentwicklung bewertet daher Panzenberg den Monarchianismus folgendermaßen:

„Um diese zu wahren, wurde entweder die persönliche Gottheit Christi bestritten und statt dessen von in Jesus wirkenden, unpersönlichen göttlichen Geisteskräften gesprochen (Dynamismus oder Adoptianismus); oder Christus wurde umgekehrt als Erscheinungsform (modus) des einen Gottes verstanden (Modalismus). Der römische *Adoptianismus* sah in Christus einen bei der Taufe mit göttlichem Geist begabten Menschen.⁴⁴ Der spätere, antiochenische Adoptianismus des Paulus von Sa-

44. Vgl. z.B. HermSim V,6 (in: [Übers.] Ulrich H. J. KÖRTNER/Martin LEUTZSCH, *Papiasfragmente; Hirt des Hermas*, Schriften d. Urchristentums III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, S. 265) in allegorischer Auslegung des Gleichnisses vom Acker (Mt 13,24 ff.; 36 ff.): „⁵ Den heiligen Geist, der vorher war, der die ganze Schöpfung geschaffen hat, ließ Gott in einem Fleisch Wohnung nehmen, das er wollte. Dieses Fleisch nun, in dem der heilige Geist Wohnung nahm, diente dem Geist gut in ernster und reiner Lebensführung, ohne den Geist im geringsten zu beflecken. ⁶Weil es sich nun gut und rein betragen und sich mit dem Geist zusammen abgemüht und mit ihm in jeder Tat zusammengearbeitet hatte und stark und tapfer gewandelt war, erwählte er es zum Genossen des heiligen Geistes. Denn die Lebensführung dieses Fleisches erregte Wohlgefallen, weil es nicht befleckt wurde, während es auf der Erde den heiligen Geist hatte. ⁷Er nahm also den Sohn als Ratgeber und die herrlichen Engel, damit auch dieses Fleisch, nachdem es dem Geist tadellos gedient hatte, einen Platz zur Einkehr hätte und es nicht erscheine, als sei es des Lohnes seiner Sklavenschaft verlustig gegangen. Denn jedes Fleisch wird Lohn empfangen, das unbefleckt und makellos erfunden wird, in dem der heilige Geist gewohnt hat. Da hast du auch die Erklärung dieses Gleichnisses.“

⁵ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πάσαν τὴν κτίσιν, κατώκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο. αὕτη οὖν ἡ σὰρξ, ἐν ἣ κατώκισε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς ἐν σεμνότητι καὶ ἀγνίᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὄλως μίανασα τὸ πνεῦμα. ⁶ πολιτευσάμενην οὖν αὐτὴν καλῶς καὶ ἀγνῶς καὶ συνκοπιήσασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι, ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφέισαν, μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἶλατο κοινονόν. ἦρσε γὰρ ἡ πορεία τῆς σαρκὸς ταύτης, ὅτι οὐκ ἐμάνθη ἐπὶ τῆς γῆς ἔχουσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ⁷ σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη, δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῆ τόπον τινὰ κατασκηνώσεως, καὶ μὴ δόξη τὸν μισθὸν τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολωλεκέναι. πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήμψεται μισθὸν ἢ εὐρεθίσει ἀμίαντος καὶ

mosata⁴⁵ setzte an die Stelle der naturhaften eine personhaft-ethische Einigung von Gott und Mensch in Christus.“⁴⁶

Tertullian, von Hause aus Jurist, hat neben anderen theologischen Begrifflichkeiten auch in dieser Frage seine zukunftsweisende Formulierungskunst unter Beweis gestellt.⁴⁷ Beim Modalismus wurde keine genügende Unterscheidung der „verschiedenen Erscheinungsweisen“ Gottes wahrgenommen, so dass gelegentlich die Modalisten als „*Patripassianer*“ bezeichnet wurden. Man „brandmarkte die anstößige Zuspitzung der Ineinssetzung von Vater und Sohn zu dem Satz, dass der Vater gelitten habe.“⁴⁸

ἄσπιλος, ἐν ἧ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατώκεσεν.

45. Eusebius von Cäsarea V,28,1 ff. ([Hrsg.] Heinrich KRAFT, *Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte*, Kösel-Verlag, München 1961, S. 271) berichtet von einem Brief „gegen die Häresie des Artemon, welcher in unserer Zeit Paulus von Samosata zu erneuern suchte, eine Schrift*, in der eine Erzählung überliefert wird, die für unser Thema von Bedeutung ist. Die Schrift weist nach, dass die erwähnte Häresie, welche lehrt, der Erlöser sei ein bloßer Mensch gewesen, erst vor kurzem entstanden ist, während ihre Stifter ihr ein hohes Alter nachrühmen wollten. Nachdem sie zur Widerlegung ihrer infamen Lüge verschiedenes andere vorgebracht, erzählt sie wörtlich: »Sie behaupten nämlich, dass alle früheren Christen und auch die Apostel das empfangen und gelehrt hätten, was (die Häretiker) nun lehren, und dass bis zur Zeit Viktors, der nach Petrus der 13. Bischof in Rom war, die wahre Lehre sich unverfälscht erhalten habe. Erst von dessen Nachfolger Zephyrin an sei die Wahrheit verfälscht worden. Diese Behauptung könnte man vielleicht noch glauben, wenn nicht schon die göttlichen Schriften ihr entgegenstünden. Es existieren aber auch Schriften von Brüdern, welche über die Zeit Viktors hinaufreichen und die diese sowohl gegen die Heiden als auch gegen die damaligen Häresien zugunsten der Wahrheit geschrieben haben. Ich meine die Schriften von Justin [...] und vielen anderen, worin überall die Gottheit Christi gelehrt wird. Wer kennt nicht die Schriften des Irenäus, Melito und der übrigen, welche verkünden, dass Christus Gott und Mensch ist? Wie viele Psalmen und Lieder, die von Anfang an von gläubigen Brüdern geschrieben wurden, besingen Christus, das Wort Gottes, und verkünden seine Gottheit! Da nun seit so vielen Jahren die kirchliche Meinung verkündet wurde, wie kann man da annehmen, dass man bis Viktor im Sinne der Häretiker gelehrt habe? Schämen sie sich denn nicht, solche Lügen gegen Viktor auszusagen, der doch, wie sie genau wissen, den Schuster Theodot, den Urheber und Vater dieser abtrünnigen, Gott leugnenden Bewegung, aus der Gemeinschaft ausgeschlossen hatte, weil er als erster Christus einen bloßen Menschen nannte? Hätte Viktor, wie sie vorgeben, ihrer gotteslästerlichen Lehre entsprechend gedacht, wie hätte er Theodot, den Urheber dieser Häresie exkommunizieren können?«“

*Anm. 94: „Der Verfasser dieser Schrift [...] ist Hippolyt. Die Schrift ist identisch mit der von Theodoret von Cyrus (Haeret. fab. compend. 2,5) erwähnten Schrift »Das kleine Labyrinth«.“

Im Blick auf Viktor hat der Brief wohl Recht. Allerdings könnten die Angegriffenen insofern im Recht sein, als sie sich auf alte judenchristliche Traditionen beziehen.

46. Pannenberg, RGG³, a.a.O., Sp. 1764
47. Vgl. F. H. KETTLER, Trinität, Dogmengeschichtlich, RGG³, a.a.O., Bd. VI, Sp. 1028: „Tertullian sucht das richtige Gleichgewicht von Dreiheit und Einheit herzustellen, indem er den (zuerst bei Theophilus von Antiochia vorkommenden) Terminus. »T.« (trinitas = *trias*) durch häufigen Gebrauch unterstreicht und nur *eine* [...] »Substanz« lehrt, nämlich die des Vaters, die sich aber aus Gründen der »Ökonomie« (um der Schöpfung und Erlösung willen) durch sukzessive Ausgliederung des präexistenten Sohnes und des Geistes ohne Abbruch der Kohärenz zur T. entfaltet, so dass sich doch 3 »Personen« in abgestufter Rangfolge ergeben.“
48. Pannenberg, RGG³, a.a.O., Sp. 1765

d. Auf dem Weg nach Nicäa

Eine Zwischenstufe in der theologischen Entwicklung stellt die sog. Binität als „Gleichsetzung des Geistes mit dem sich inkarnierenden Christus“ dar.⁴⁹ Einen Beleg für diese Vorstellung bietet u.a. der zweite Klemensbrief,⁵⁰ (2.Klem 9,5):

„Einer ist Christus, der Herr, der uns gerettet hat, zuerst Geist gewesen, ist er Fleisch geworden; und so hat er uns berufen; so werden wir auch in diesem Fleisch den Lohn empfangen.“⁵¹

Die Ähnlichkeit mit der adoptianischen Vorstellung springt ebenso ins Auge wie der Unterschied. Verbindet sich etwa nach dem Hirt des Hermas der Geist mit einem Fleisch und wirkt kooperativ oder synergistisch mit diesem, so ist nach dem 2. Klemensbrief Christus selbst der fleischgewordene Geist.

In Anknüpfung an die Kirchenvorstellung des Epheserbriefs wird in 2.Klem 14,2 die Geiststruktur der Kirche aus dieser Geistexistenz Christi abgeleitet:

„Ich halte euch aber nicht für unwissend darüber, dass die lebendige Kirche der Leib Christi ist. Denn die Schrift sagt: Gott schuf den Menschen als Mann und Weib. Der Mann ist Christus, das Weib die Kirche. Und ferner sagen die Schriften der Propheten und dazu noch die Apostel, dass die Kirche nicht erst jetzt ist, sondern von Anfang an. Sie war nämlich geistlich, wie auch Jesus Christus, unser Herr; er wurde aber offenbar am Ende der Tage, damit er uns rette.“⁵²

In der Zeit nach Tertullian kam noch etwas weiteres hinzu: die Logos-Christologie des Origenes⁵³ führte sehr bald zu erneuten Auseinandersetzungen mit den

49. Vgl. Kettler, RGG³, a.a.O., Bd. VI, Sp. 1025

50. Nach [Übers.] Klaus WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, S. 227, kann man „die Jahre 130 – 150 als wahrscheinliche Entstehungszeit für den 2. Klemensbrief angeben.“

51. ebd., S. 251

52. ebd., S. 257

53. Nach Kettler, a.a.O., Sp. 1026 f., war es Origenes, der „die Lehre von »3 Hypostasen« (= Wesen) einbürgert [...] Er betrachtet Vater und Sohn physisch als »2 Götter« (nur hinsichtlich ihrer Willenseinheit als »1 Gott«) und den Sohn als das rangälteste »Geschöpf«, prägt den Terminus *homioios* (»gleich« im Sinn von »ganz ähnlich«) für das Verhältnis des Sohnes zum Vater, lehrt eine ewige Zeugung (= unmittelbare Schöpfung) des Sohnes durch den Willen des Vaters (Vater und Sohn verhalten sich zueinander wie Licht und Schein) und schreibt allen 3 Hypostasen der T. anfangslos-ewige Existenz zu (die er allerdings auch allen übrigen Vernunftwesen zuzugestehen scheint).“

Er weist außerdem auf die Passahomilie des Meliton von Sardes hin. Allerdings ist dort (trotz der Bezeichnung als der „Erstgeborene Gottes“) nicht wirklich von der Offenbarung Christi im Fleisch die Rede, sondern biblische Gottesbekenntnisse werden auf Christus übertragen (Vgl. z. B. [Hrsg.] Josef BLANK, *Meliton von Sardes, Vom Passa*, Lambertus Verlag, Freiburg 1963, S. 123 f.: „O du gesetzloses Israel, warum tatest du dieses unerhörte Unrecht. indem du deinen Herrn in unerhörte Leiden stürztest, deinen Herr, der dich gebildet, der dich gemacht, der dich geehrt, der dich Israel genannt hat? Du aber wurdest nicht als Israel erfunden, denn du hast Gott nicht gesehen; du hast den Herrn nicht erkannt, du hast,o Israel, nicht gewusst, dass dieser der Erstgeborene Gottes ist, der vor dem Morgenstern gezeugt wurde, der das Licht aufgehen lässt, der den Tag erleuchtet, der

Modalisten,⁵⁴

„als *Dionys von Alexandrien* gegen libysche Modalisten die Distanz des Sohnes vom Vater durch Hervorhebung seiner Geschöpflichkeit und wesenhaften Andersheit geltend machte. Zwar beeilte sich Dionys zu versichern, der Logos sei trotzdem gleicher göttlicher Natur wie der Vater (*homophyês*). Dennoch beschwerten sich jene Modalisten in Rom darüber, dass der Alexandriner den Logos nicht als wesenseins mit dem Vater (*homoousios*) bezeichne.“⁵⁵

Mit *homoousios* ist der entscheidende Begriff künftiger Lehrentscheidungen genannt: „wesensgleich“. Er setzte sich gegen *homoiousios* durch; beide Begriffe unterscheiden sich scheinbar nur durch den kleinen Buchstaben „i“; aber dieser bringt eine wesentliche Differenz zum Ausdruck; denn *homoiousios* bedeutet lediglich „wesensähnlich“. Dies war den „Trinitätstheologen“ zu wenig.

Die weitere Entwicklung kann hier kurz gefasst und auf das Wesentliche beschränkt werden. Es kam zu grundsätzlichen Auseinandersetzungen zwischen dem Presbyter Arius aus Alexandria, der 318 exkommuniziert wurde, weil er wie sein Lehrer *Lucian von Antiochien* die Auffassung vertrat, Jesus habe „durch sittliche Bewährung“ Gottähnlichkeit erlangt.⁵⁶ Er vertrat die „These, der präexistente Sohn sei aus dem Nichts (*ex ouk ontôn*) erschaffen“.⁵⁷

In der Folgezeit entspann sich „ein jahrzehntelanges Ringen der östlichen 3-Hypostasen-Lehre mit der westlichen Lehre von 1 Usie oder Hypostase“.⁵⁸ Kaiser Konstantin hatte wohl das „von westlichen Vertretern gewünschte *homoousios* des Sohnes auf dem Konzil von Nicäa (325) durchgedrückt und [...] Athanasius sich im nachfolgenden Kirchenkampf entschieden auf den Boden nur einer Hypostase oder Usie gestellt“.⁵⁹ Diese Auseinandersetzungen dauerten an, bis sich Athanasius „362 bereitfand, neben der Lehre von 1 Usie oder Hypostase auch die von 3 Hypostasen gelten zu lassen, wenn sie mit der Anerkennung des *homoousios* verbunden werde.“⁶⁰

An alledem wird deutlich, dass die Lehrentscheidung des Konzils von Nicäa keineswegs eindeutig dem eigentlichen Anliegen gerecht wurde, die Einheit Gottes festzuhalten und trotzdem nicht in modalistische Termini zu verfallen.⁶¹ Dies

die Finsternis schied, der die Schranke setzte, der die Erde aufhing, der den Abgrund bändigte [...]“)

54. Vgl. ebd.: „Der Geist hat keine eigene und der Sohn überhaupt keine Präexistenz, weil der Vater sich im Sohne inkarniert“.

55. Pannenberg, a.a.O., Sp. 1766

56. Vgl. ebd.

57. Kettler, a.a.O., Sp. 1029

58. ebd.

59. ebd.

60. ebd.

61. ebd., Sp 1030: „Während Athanasius das *homoousios* vorwiegend als »wesenseins« verstanden

zeigt, wie schwierig bzw. letztlich unlösbar das Problem war.

4.4 Chalcedon

Es konnte nicht ausbleiben, dass die theologischen Diskussionen damit nicht zur Ruhe kamen, denn jetzt musste die Frage geklärt werden, wie die Person Jesu zu verstehen sei, wenn man sich einerseits zu seinem wahren Menschsein, andererseits aber auch (aufgrund der Wesenseinheit mit Gott) zu seinem wahren Gott-Sein bekannte.⁶²

a. Streit um die Einheit der Person Jesu

Die weiteren Auseinandersetzungen beruhten letztlich auf unterschiedlichen Anthropologien, und zwar auf verschiedenen Vorstellungen über das Verhältnis von Körper und Seele.⁶³

„Die Arianer [...] zogen, [...] den Logos ganz ins Fleisch hinein, um von daher gegen die Wesensidentität des Logos mit dem ungewordenen Gott zu argumentieren. Nach ihrer Auffassung nahm der Logos bei der Inkarnation nur einen unbeseelten Menschenleib an, um sich mit ihm ebenso zu einer einzigen Natur zu verbinden, wie bei gewöhnlichen Menschen die Seele mit dem Leibe verbunden ist (wohl im statischen Sinne der aristotelischen Form-Materie-Einheit). Athanasius widersprach diesem Logos-Sarx-Schema nicht; war ihm doch ebenfalls an der Einheit des Logos mit dem Fleische um der Erlösung willen alles gelegen. Er wies nur die gegen die Gottheit des Logos gerichteten Konsequenzen zurück und sprach seinerseits von Christus als dem fleischtragenden Gott, nicht von einer einzigen gottmenschlichen Natur.“⁶⁴

„Apollinaris von Laodicäa meinte die Einheit des Logos mit dem Menschen an der auch für ihn die Erlösungsgewissheit hing, nur halten zu können, wenn die Menschheit Jesu als ohne den Logos unvollständig vorgestellt wurde; denn zwei Ganzheiten können nicht eins werden (*dyo teleia hen genesthai ou dynatai*). Dieses Axiom führte ihn dazu, das Logos-Sarx-Schema extrem zuzuspitzen, eine Verbindung des Logos mit dem bloßen Fleisch zu behaupten und die Existenz

hatte, verstanden es Basilius (und die Jungnicäner) vorwiegend als »wesensgleich«, obwohl es von beiden Seiten in seiner Doppelbedeutung genommen wurde, weil Wesenseinheit ohne Wesensgleichheit zum Modalismus (den auch Athanasius ablehnte) und Wesensgleichheit ohne Wesenseinheit zum Tritheismus hätte führen müssen“.

Pannenberg, a.a.O., Sp. 1767: „Diese jungnicänische Orthodoxie wurde durch die Reichssynode von Konstantinopel 381 endgültig bestätigt. Sie blieb im Osten fortan bestimmend, während die abendländische Theologie primär an der Einheit Gottes orientiert blieb“.

62. Pannenberg, a.a.O., Sp. 1767: „Im Kampf gegen die gnostische Trennung des Göttlichen im Erlöser von seiner irdischen Gestalt war darauf gedrungen worden, dass Gott (bzw. der Logos) in Christus mit dem Fleisch wahrhaft eins werde.“

63. Je nachdem, ob man einer dichotomischen (Körper/Seele) oder trichotomischen Anthropologie (Körper/Seele/Geist) anhing, wurde bei Christus angenommen, der Logos sei an die Stelle der menschlichen Seele getreten oder anstelle des Geistes zu Körper und Seele des Menschen Jesus.

64. Pannenberg, a.a.O., Sp. 1768

einer menschlichen Seele Jesu zu bestreiten.“⁶⁵

Es ging jedoch nicht nur um anthropologische, sondern damit eng verknüpft auch um soteriologische Fragen; „so stellte Gregor von Nazianz grundsätzlich fest: »Was nicht angenommen, ist auch nicht geheilt.«“⁶⁶ „Theodor von Mopsuestia legte gegen Apollinaris auf die Existenz einer menschlichen Seele Jesu Gewicht.“⁶⁷ Dabei ging es ihm im Sinne einer Vorbildchristologie auch darum, dass „Jesus als Vorbild aller zur Freiheit Berufenen seine Seele von sündhaften Trieben“ befreite. Er nahm jedoch keine Einheit der Natur an, sondern „bildete die Formel »zwei Naturen, eine Person« (*prosôpon*)“.⁶⁸ Dabei ist durchaus in Betracht zu ziehen, dass der Begriff „*prosôpon*“ aus der Theatersprache stammt und ursprünglich die „Maske“ oder die „Rolle“ meint. Es geht also um die Art des Auftretens.

b. Maria als „Gottesmutter“ oder die „eine Natur des fleischgewordenen Logos“
Zu viele Fragen blieben dadurch aber noch ungeklärt. Selbst das Neue Testament ist hinsichtlich der Frage, ob der irdische Jesus göttliche Eigenschaften besaß, nicht eindeutig. Dass von ihm erzählt wird, er habe über das Wasser gehen können, weist eindeutig auf göttliche Eigenschaften hin; andererseits wird bei Heilungen berichtet, er habe Gott gedankt, also die Tat nicht als seine, sondern als Gottes Tat verstanden, Zeichen auf Kommando abgelehnt und den Geheilten ein Schweigegebot auferlegt, offensichtlich, um die Aufmerksamkeit nicht auf sich zu lenken.

„Die antiochenische Scheidung zwischen Gott und Mensch hatte zur Folge, dass die göttlichen Eigenschaften des Logos nicht ohne weiteres auch vom Menschen Jesus ausgesagt werden konnten. Der antiochenisch gebildete Patriarch *Nestorius von Konstantinopel* wollte daher Maria nur in dem Sinne als »Gottesmutter« bezeichnet wissen, dass sie den Menschen gebar, der Träger und Tempel der Gottheit war.“⁶⁹

Sein großer Widerpart war Cyrill von Alexandrien, der durchsetzte, dass Nestorius 431 auf dem Konzil von Ephesus exkommuniziert wurde.

„Cyrill präziserte die athanasianischen Gedanken, indem er betonte, dass göttliche und menschliche Wesenheit [...] in Christus je vollständig sind und unvermischt bleiben. Sie können jedoch nur theoretisch unterschieden werden, da der konkrete Christus eben ein vom Logos getragenes gottmenschliches Individuum ist.“⁷⁰

Hier tauchen bereits Begriffe auf, die später beim Konzil von Chalcedon eine Rolle spielen sollten, vor allem betont er, dass die beiden „Wesenheiten“ in

65. ebd.

66. ebd., Sp. 1769

67. ebd.

68. ebd.

69. ebd.

70. ebd., S. 1769 f.

Christus unvermischt seien.

„Einen zweideutigen Zug erhielt Cyrills Christologie erst dadurch, dass er die ihm durch Fälscher als athanasianisch vorgestellte, in Wahrheit apollinaristische Formel »eine Natur des fleischgewordenen Logos« mit ihrem konkreten Naturbegriff aufnahm und dementsprechend auch von einer naturhaften Einigung sprach.“⁷¹

Einerseits ist es peinlich, dass Cyrill nicht erkannte, dass dieser Gedanke nicht mit Athanasius in Einklang zu bringen ist, andererseits zeigt dies, wie spekulativ solche Lehrmeinungen waren, so dass sie nicht auf Anhieb durchschaut werden konnten. Im Grunde vertrat Cyrill damit eine monophysitische Position. Folgerichtig vertrat Eutyches 448 unter Berufung auf ihn die Auffassung, „durch die Inkarnation werde aus den beiden Naturen eine einzige. Das Fleisch des Logos sei daher dem unsern nicht wesensgleich.“⁷²

c. *Der Triumph der spekulativen Theologie*

Grundsätzlich hätte die Möglichkeit bestanden, angesichts solcher Streitigkeiten sich auf die Schrift zu besinnen und festzustellen, dass diese, wenn überhaupt, über göttliche und menschliche Anteile in der Person Jesu keine konkreten Aussagen macht und auch nicht machen kann, weil diese Fragen menschliches Erkenntnisvermögen übersteigen. Aber man war schon zu sehr in spekulativen Erwägungen befangen, um diesen Schritt noch machen zu können.

Zwar versuchte Dioskur, Cyrills Nachfolger, Eutyches zu rehabilitieren. 449 berief der Kaiser eine allgemeine Synode nach Ephesus ein, die als „Räubersynode“ in die Geschichte einging. Sie tagte unter dem Vorsitz von Dioskur,

„der sein Einverständnis mit dem Hofe und die rohe Gewalt der mitgebrachten Mönchshaufen benutzte, die Väter der Synode zu terrorisieren, Eutyches für orthodox zu erklären [...]. Es folgte die Absetzung der bedeutendsten antiochenischen Theologen[...]. Leo d. Gr. hat diese Synode, auf der es zu tumultarischen Auftritten gekommen ist, Räubersynode genannt.“⁷³

In dichter Reihenfolge reihte sich eine Synode an die andere. 451 fand ebenfalls in Kleinasien, im bythinischen Chalcedon eine weitere Synode statt, auf der die christologische Frage zu einer offiziell abschließenden Erklärung geführt wurde.

Man legte in einem feierlich und wortreich formulierten Text fest:

„Wir folgen also den heiligen Vätern und lehren alle übereinstimmend: Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit vollkommen derselbe in der Menschheit, wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch derselbe, aus Vernunftseele und Leib, wesensgleich dem Vater der Gottheit nach, wesensgleich uns derselbe der Menschheit nach, in allem uns gleich

71. ebd., S. 1770

72. ebd.

73. Karl HEUSSI, *Kompendium der Kirchengeschichte*, Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957, S. 141

außer der Sünde, vor Weltzeiten aus dem Vater geboren der Gottheit nach, in den letzten Tagen derselbe für uns und um unseres Heiles willen [geboren] aus Maria, der jungfräulichen Gottesgebälerin, der Menschheit nach, ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in keiner Weise unter Aufhebung des Unterschieds der Naturen aufgrund der Einigung, sondern vielmehr unter Wahrung der Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen und im Zusammenkommen zu einer Person und einer Hypostase, nicht durch Teilung oder Trennung in zwei Personen, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus, wie die Propheten von Anfang an lehrten und er selbst, Jesus Christus, uns gelehrt hat, und wie es uns im Symbol der Väter überliefert ist.“⁷⁴

Damit waren unterschiedliche divergierende Vorstellungen auf einen Nenner gebracht, andere dagegen ausgeschlossen.

„Eutychianismus und »Nestorianismus« wurden verworfen. Als orthodoxe Mitte bekannte das Konzil die Formel »ein Christus *in* (nicht nur aus) zwei Naturen«. Die beiden Naturen sollten durch eine Person (oder Hypostase) geeint sein. Natur und Hypostase wurden jetzt also auch in der Christologie unterschieden.“⁷⁵

Ob damit eine echte Klärung der strittigen Fragen, gar eine Lösung des Problems erreicht war, ist eine andere Frage. Pannenberg urteilt:

„Über den Sinn der Unterscheidung besaß man jedoch vorerst noch keine Klarheit. Trotz der hypostatischen Einung bleiben beide Naturen unvermischt (*asynchytôs*) und ungewandelt (*atreptôs*), aber auch ungetrennt (*adiaretôs*) und ungeteilt (*achôristôs*).“⁷⁶

Man hatte sich also auf eine Begrifflichkeit geeinigt, die mehrheitsfähig war, weil sie vieles offen ließ. Vor allem hatte sich Rom durchgesetzt, denn:

„Die Konzilsentscheidung folgte weitgehend, obwohl möglichst ohne Widerspruch gegen Cyrill, einem schon 449 von Leo nach Ephesus entsandten Lehrbrief, der die *abendländische Formel* von einer Person, die in zwei Naturen je nach deren Eigenart wirkt, darlegte.“⁷⁷

Pannenberg erklärt dies damit, dass sich das soteriologische Interesse durch Hilarius, Ambrosius und Augustin bereits von den christologischen Formeln gelöst hatte. Man wird jedoch nicht übersehen dürfen, dass neben machtpolitischen Gesichtspunkten (Rom – Kleinasien) auch eine gewandelte Sicht der Gottesfrage eine Rolle spielte. Die Erlösungsfrage schien gelöst zu sein, indem man das wahre Menschsein Jesu betonte. Inwieweit damit aber die Einheit Gottes noch gewahrt blieb, muss kritisch gefragt werden. Sie war ja der Ausgangspunkt der gesamten trinitarischen und christologischen Diskussionen; und die gefundenen

74. http://de.wikipedia.org/wiki/Konzil_von_Chalcedon (Stand: 12/05/17)

75. Pannenberg, a.a.O., Sp. 1770

76. ebd.

77. ebd.

Formulierungen müssen als ernsthafter Versuch gewertet werden, trotz des soteriologischen Bekenntnisses zu Jesus die Einheit Gottes nicht anzutasten. Doch hatte sich im Laufe der Zeit das Gewicht verlagert. Nachdem in Nicäa die Dreieinigkeitsformel gefunden worden war, trat jetzt die Frage nach der Einheit der Person des irdischen Jesus in den Vordergrund. Der Grund lag wohl darin, dass man, wie dies häufig bei Kommissionsentscheidungen der Fall ist, Unvereinbares auf einen Nenner zu bringen versuchte. Es mag sein, dass sich darin auch gewisse Ermüdungserscheinungen ausdrückten, indem man einem Kompromiss zustimmte, den man hinterher in seinem Sinn auslegen konnte.

d. Endlose Auseinandersetzungen

In der Tat war mit der Lehrentscheidung von Chalcedon die Auseinandersetzung nicht beendet und eine tragfähige Klärung nicht erreicht.

„Die sachliche Unklarheit der Unterscheidung zwischen Hypostase und Natur bildete den Ansatzpunkt der sich an die Formel von Chalcedon anschließenden Auseinandersetzungen. [...] Noch im 5. Jh. spaltete sich der Monophysitismus über der Frage, ob der Mensch Jesus schon vor der Auferstehung der mit der Natur des gefallenen Menschen verbundenen Schwächen ledig gewesen sei.“⁷⁸

Dahinter verbarg sich die soteriologische Frage, ob einerseits ein wahrhaft natürlicher Mensch Jesus von Nazareth überhaupt in der Lage war, andere Menschen zu erlösen, ob aber andererseits die Aufopferung eines nicht wahrhaft natürlichen Menschen für die anderen etwas bewirken könne. So musste es kommen, wenn man einerseits meinte, urchristliche Bekenntnisse wie Röm 1,3 f. verbessern und präzisieren zu können und zu müssen, andererseits aber die ursprüngliche Absicht aus den Augen verliert, Gottes Einheit zu wahren, weil man mehr und mehr die Heilsbedeutung Jesu in einem Opfer sah, das dieser stellvertretend für die Menschheit Gott darbrachte. So musste man einen „Gottmenschen“ erdenken, der jedoch kein Gottmensch war und sein durfte.

Pannenberg sieht das Problem stärker unter philosophisch-antropologischen Prämissen:

„Die theologische Auseinandersetzung mit den Monophysiten krankte daran, dass man noch lange unter »Person« und »Hypostase« mit den Kappadoziern die Individualität im Unterschied vom allgemeinen Wesen verstand.“⁷⁹

So richtig dies ist, wird man allerdings die Frage nicht vernachlässigen dürfen, wie es überhaupt dazu kam, dass man auf solche Probleme stieß, die in den neutestamentlichen Texten keine Rolle spielen.

In der Folgezeit kam es zu weiteren Auseinandersetzungen über die Frage, ob Jesus aufgrund der Zweinaturenlehre auch mit zwei Willen ausgestattet war, ei-

78. ebd.

79. ebd., Sp. 1771

nem göttlichen und einem menschlichen. In der Ostkirche setzte sich die Auffassung des Johannes von Damaskus durch, der den „Dyotheletismus“, d.h. die Lehre von den zwei Willen, durch die Lehre von der „communicatio idiomatum“, der Lehre gegenseitigen Teilhabe der Eigenheiten, ergänzte.

„Er bezog diese im Unterschied zur antiochenischen Christologie des 5. Jh.s und zu Leos Lehrbrief nicht nur auf das Verhältnis der Naturen zur Person, sondern auch auf das der Naturen zueinander (gegenseitige perichoresis).“⁸⁰

Anders verlief die Entwicklung im Abendland. Hier wurde schon seit Tertullian die Selbstständigkeit des Menschen Jesus Gott gegenüber betont.

„So bezeichneten Novatian und später Augustin Jesus als von Gott durch Gnade zum Sohne angenommenen Menschen (assumptus homo), und beide unterschieden diesen von dem die Sohnschaft von Natur aus besitzenden, ewigen Gottessohn.“⁸¹

Diese Auffassung stand allerdings in großer Nähe zum Adoptionismus; die angestrebten Lösungsversuche glichen also der Quadratur des Kreises.

Die *Scholastik* des 12. Jh.s rückte vom Terminus »Adoption« allgemein ab, hielt aber daran fest, dass Jesus als Mensch nur durch Gnade Gottes Sohn war.“⁸²

Wir können hier abbrechen und ein Resümee zu ziehen versuchen.

5. Resümee

Überblickt man die gesamte Entwicklung der Diskussion von den ersten christologischen Bekenntnisformeln im Neuen Testament bis zum Beginn des Mittelalters, so lässt sich feststellen.

1. Im Neuen Testament war die Einheit Gottes durch christologische Bekenntnisse nicht gefährdet, weil man unterschiedlichste Beschreibungen und Bekenntnisse der Heilsbedeutung Jesu unverbunden nebeneinander stehen ließ und nicht in ein einheitliches System zu pressen versuchte. Adoptionistische und subordinatianische Modelle standen nebeneinander. Das Verhältnis Jesu zu Gott war ebensowenig Gegenstand von Spekulationen, wie das Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem in der Person Jesu. Das Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes wurde nicht physisch, sondern als Ausdruck einer Beziehung verstanden. Paulus konnte neben Phil 2,6 ff. auch ein Bekenntnis wie Röm 1,3 f. aufgreifen, das die Gottessohnschaft ab der Auferstehung datiert und mit ihr begründet.
2. Waren diese christologischen Bekenntnisse noch als doxologische Christologie zu bezeichnen, setzte ab dem 2. Jh. die Entwicklung einer dogmatischen Christologie ein, die versuchte, einerseits an der Einheit Gottes festzuhalten

80. ebd., Sp. 1772

81. ebd.

82. ebd.

und andererseits die Göttlichkeit Jesu zu bekennen. Dies führte zu jahrhundertlangem Ringen um wahrhaftige und glaubwürdige, den verschiedenen Anliegen gerecht werdende Definitionen und Formulierungen.

3. Die gefundenen Formulierungen haben zwar beide Ziele im Auge, können aber dem Eindruck nicht wirksam entgegen treten, dass die Einheit und Einzigkeit Gottes hinter der Göttlichkeit Jesu zurückstehen musste.

17. 5. 2012