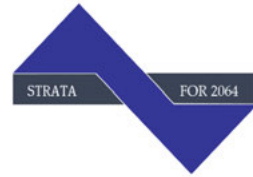


Reinhard Feldmeier

Carmen Christo quasi Deo



Die Sphärenwechsel Christi und der Christen in der paulinischen Tradition

Abstract: This article demonstrates how early Christianity ‘stratified’ its memories of Jesus of Nazareth through various sequences of mythical hylemes, in order to bring the Christ event to expression adequately as the action of God vis-à-vis and through Christ. The focal point is the Corpus Paulinum and the writings produced in the sphere of influence of Pauline theology: the Letter to the Colossians, the Letter to the Ephesians, the First Letter of Peter, and Luke-Acts.¹

1 Der erinnerte Jesus und der geglaubte Christus. Zur mythischen Überprägung der Überlieferung

Das christliche Credo geht in seinem zweiten Artikel nur in wenigen Punkten auf das Leben des irdischen Jesus ein:² „geboren von der Jungfrau Maria, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben“.³ Der größte Teil der in den Evangelien wiedergegebenen Jesusüberlieferung wird nicht einmal erwähnt: Wir hören weder etwas von Jesu vollmächtiger Lehre mit ihren berühmten Gleichnissen, seiner eigenständigen Schriftauslegung und seinen radikalen Weisungen, wie sie etwa in der Bergpredigt gesammelt sind, noch von

Hinweis: Der vorliegende Beitrag ist im Kontext der von der DFG geförderten Forschergruppe 2064 „STRATA – Stratifikationsanalysen mythischer Stoffe und Texte in der Antike“ (Teilprojekt „Neues Testament“) entstanden.

1 Ad *Carmen Christo quasi Deo*: Plinius berichtet in seinem Bericht an Kaiser Trajan über die Treffen der Christen, dass diese „sich an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zu versammeln pflegten, Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen“ (Plin. Ep. X,96). Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass sich das auch auf eines oder mehrere der im Folgenden analysierten Christuslieder bezog.

2 Zur im vorliegenden Kapitel behandelten mythischen Überprägung der Überlieferung zu Jesus vgl. generell Feldmeier/Spieckermann 2018, 193-218.

3 Zu den mythischen Elementen in den verschiedenen Fassungen des Credo vgl. den Beitrag von P. Gemeinhardt in diesem Band, v.a. Kapitel 1.3 und 2.

den Schulgesprächen mit den Jüngern oder von den Streitgesprächen mit seinen Gegnern. Kein Wort von seinen Heilungen und Exorzismen, von Brotvermehrung und Totenauferweckung, Seewandel und Sturmstillung, nichts von Taufe und Verklärung. Die gesamte Erinnerung an den Irdischen ist auf die dürren Notizen der Geburt, des Leidens und des Sterbens reduziert. Stattdessen wird das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „einziggeborenen Sohn, unserem Herrn“ gerahmt durch eine Sequenz von mythischen Hylemen⁴: Im Apostolicum steht am Beginn die vom Geist gewirkte Jungfrauengeburt, die im Nicaeno-Constantinopolitanum noch durch eine ausführliche Entfaltung der Präexistenz und der Inkarnation ergänzt wird. Ebenso endet das Apostolicum mit dem Abstieg in die Totenwelt und der darauffolgenden Auferstehung am dritten Tag, der Himmelfahrt und der Inthronisation zur Rechten Gottes, gefolgt vom Ausblick auf die Parusie und das Jüngste Gericht. Vergleichbares findet sich im Nicaeno-Constantinopolitanum.

Man sieht darin gerne das Ergebnis einer späteren Entwicklung, bei der im Zuge der Akkulturation des Christentums an die griechisch-römische Welt, seiner ‚Hellenisierung‘, aus dem jüdischen Wanderprediger der griechische Gottessohn geworden sei. Da wir über die ersten beiden Jahrzehnte des Frühchristentums, in denen sich diese Entwicklung vollzog, keine schriftlichen Zeugnisse haben, lässt sich eine solche Deutung nicht schlüssig widerlegen. Sie lässt sich allerdings auch nicht schlüssig begründen und das ist deshalb von Bedeutung, weil die *prima facie* so einleuchtende Rekonstruktion der Überschreibung der Historie durch einen sekundären Mythos bei genauem Zusehen keineswegs so naheliegend ist, wie gerne behauptet wird. Dazu ein paar Anmerkungen.

Die Besonderheit der neutestamentlichen Reformulierung des Christuserignisses⁵ besteht darin, dass hier eine durchaus spannungsreiche Synthese von Einmalig-Geschichtlichem und Zeitlos-Ewigem, also von Historie und Mythos vorgenommen wurde. Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Verbindung ist schon deshalb nicht so einfach zu beantworten, weil der religionsgeschichtliche Kontext dafür keineswegs eine eindeutige Erklärung bietet. Die Behauptung der religionsgeschichtlichen Schule etwa, dass in den frühchristlichen Bekenntnissen die Erinnerung an den irdischen Jesus durch den aus ganz anderen Zusammenhängen importierten Mythos vom ab- und

4 Zur den hier und im Folgenden verwendeten Begriffen wie „Hylem“ bzw. „mythisches Hylem“, „Hylemsequenz“ o. ä. s. den Beitrag von C. Zgoll in diesem Band, v. a. Kapitel 3.1.

5 Der Begriff „Christuserigniss“ wird hier verwendet, weil er sowohl die Geschichte des Irdischen wie deren Rückbindung an Gott durch Inkarnation und Erhöhung umfasst.

aufsteigenden Erlösergott ersetzt wurde⁶, krankt schon daran, dass die dafür beigebrachten religionsgeschichtlichen Parallelen sich zu einem Gutteil einer tendenziösen Synthese verschiedenster, oft nachneutestamentlicher Versatzstücke durch den Exegeten verdanken⁷. Vergleichbares gilt auch für die Behauptung, dass der Gottessohn nach dem Konzept eines „göttlichen Menschen“ modelliert worden sei – auch wenn es da und dort (etwa beim Weinwunder) Einflüsse aus der paganen Sphäre gegeben haben dürfte, so lässt sich doch ein solches Konzept in den Quellen nicht nachweisen und folglich auch die frühchristliche Christologie nicht einfach mit dessen Übernahme begründen⁸.

Im Blick auf den neutestamentlichen Befund ist darüber hinaus auf die oft zu wenig beachtete Tatsache hinzuweisen, dass die Wiedergabe des Christuserignisses durch eine Sequenz von mythischen und geschichtlichen Hylemen nicht erst auf einer späten Stufe erfolgt ist, sondern schon ausgesprochen früh: „Zwischen dem Tode Jesu und der voll entfalteten Christologie, wie sie uns in den frühesten christlichen Dokumenten, den paulinischen Briefen, begegnet, besteht ein zeitlicher Zwischenraum, der im Blick auf die darin geschehene Entwicklung als erstaunlich kurz bezeichnet werden muss.“⁹ Das zeigt sich deutlich bei einem der überlieferungsgeschichtlich ältesten Texte des Neuen Testaments, dem sogenannten Philipperhymnus (Phil 2,6-11), der das gesamte Christuserignis in mythischer Sprache nachdichtet. Dieses Christuslied wurde spätestens zur Abfassungszeit des Briefes, also mehr als ein Jahrzehnt vor dem

6 Klassisch ist die Position der religionsgeschichtlichen Schule, etwa die Thesen von Bousset 1999, 71: „13. Im Christusglauben verbindet sich das Evangelium und die Person Jesu von Nazareth mit der in jener Zeit weitverbreiteten Heilsmittleridee und dem Heilsmittlerkultus. 14. Eine besondere Parallele zu der (paulinischen) Verkündigung vom Gestorbenen und Auferstandenen bietet dabei die weitverbreitete Idee vom Sterben und Lebendigwerden des göttlichen Heilsmittlers.“ Grundsätzlich ausgeführt hat Bousset das in seinem Hauptwerk (Bousset 1967, IX): „[M]an wird trotz aller Einflüsse, die für dieses Christentum (sc. die ‚paulinisch-johanneische Frömmigkeit‘) von Seiten des Judentums und des Alten Testaments anzuerkennen sind, dennoch m. E. sich dazu entschließen müssen, dessen gesamtes Werden innerhalb der Kulturwelt des griechisch-römischen Reiches in die hier sich bietenden großen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge einzustellen.“ Bei allen Unterschieden zu Bousset hat auch Bultmann den Unterschied zwischen dem Verkündiger und dem Verkündigten unterstrichen und daraus gefolgert, dass ersterer nicht ins Kerygma gehört (was sich in Bultmanns Theologie dann auch in einer stiefmütterlichen Behandlung der synoptischen Evangelien niederschlägt).

7 Zur Kritik siehe vor allem Hengel 1977, 90-105.

8 Vgl. Zeller 1993, 56-83; zur Problematik der Kategorie des göttlichen Menschen vgl. DuToit 1997.

9 Vgl. Hengel 2006, 29 (im Original durch Kursivierung hervorgehoben).

ältesten Evangelium, verfasst¹⁰. Spätestens, denn es spricht einiges dafür, dass Paulus hier eine frühchristliche Tradition zitiert, das Lied also sogar noch deutlich älter ist¹¹.

Vergleicht man diesen in jedem Fall sehr frühen Text mit dem Credo, so fällt auf, dass hier der Bezug auf das Leben des Irdischen sogar noch knapper ausfällt: Der Philipperhymnus beschränkt sich auf die (zudem nur implizit mit der Menschwerdung vorausgesetzte) Geburt am Anfang und den Tod am Kreuz am Ende. Dagegen wird dieser punktuelle Rekurs auf das Leben des Irdischen – ebenfalls wie im Credo – durch einen doppelten Sphärenwechsel gerahmt: Das Geschehen beginnt mit der Präexistenz des Gottgleichen und seiner Entäußerung und es mündet in der Erhöhung dessen, der sich selbst erniedrigt hat, zum „Allerhöchsten“, dem der ganze Kosmos huldigt. Ersteres, theologisch meist als Inkarnation bezeichnet, spielt auch in einigen anderen neutestamentlichen Texten eine wichtige Rolle, am markantesten am Beginn des Johannesevangeliums (Joh 1,1-18, bes. 1,14). Letzteres, die Erhöhung, ist für nahezu alle größeren Schriften des Neuen Testaments bestimmend geworden.

Sowohl das Alter als auch die weite Verbreitung dieses Phänomens, dass das Christusereignis mit Hilfe mythischer Hyleme reformuliert wird, raten zur Zurückhaltung gegenüber der Interpretation dieses Vorganges als einer die historische Erinnerung einfach ersetzenden Überschreibung, zumal diese Ent-

10 Falls der Philipperbrief der letzte Brief des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft ist, dürfte er um 60 n. Chr. verfasst worden sein (so etwa Schnelle 2013, 159-163). Das ist auch der *terminus ad quem* für den Hymnus. Diese Datierung als letzter Brief ist jedoch umstritten. Unabhängig davon wäre auch noch zu überlegen, dass dieses Lied, wenn es denn von Paulus stammen sollte, nicht von ihm im Gefängnis anlässlich des Briefes gedichtet wurde, sondern bereits früher einmal und hier nur zitiert wird.

11 Vgl. Lohmeyer 1928, 4-10. Die meisten Ausleger sind Lohmeyer in seiner Auslegung des Textes als eines vorpaulinischen Hymnus gefolgt; vgl. zu neueren Kommentaren Müller 2002, 92-95; Walter 1998, 56-58. Möglich wäre auch, dass Paulus selbst diesen Text schon früher komponiert hat. Das würde auf der einen Seite gewisse Übereinstimmungen zwischen jenem gebundenen Text und dem übrigen Brief erklären, zugleich aber auch die Tatsache, dass die Pointe des Hymnus eine christologische ist, während er in seinem jetzigen Kontext die vorangehende Paränese (vgl. Phil 2,1-4) begründet und die soteriologischen Konsequenzen vom Apostel erst in Phil 3,20 f. ausformuliert werden. Für unseren Zusammenhang ist es zweitrangig, welchen Umfang das Lied ursprünglich vielleicht hatte und welche Zusätze von Paulus stammen könnten (vor allem Vers 8c wird zumeist als ein paulinischer Zusatz angesehen; dagegen Hofius 1976, 4-12). Allerdings nehmen andere Ausleger eine paulinische Verfälschung an und verweisen darauf, dass das Lied trotz aller Besonderheiten auch eng mit dem Kontext verzahnt wurde. Fee 2005, 192 f. stellt bei einer Reihe von Exegeten im Blick auf die Frage nach dem Ursprung dieses Textes „a discernible [...] swing back to Pauline authorship“ fest.

wicklung sich zu Lebzeiten der meisten Augenzeugen vollzog und es dagegen, soweit wir das noch feststellen können, im Unterschied zu manch anderer theologischen Entscheidung (etwa im Blick auf die Frage der fortdauernden Gültigkeit der Tora) keinen Widerstand gab¹². Die gleichwohl nicht selten in der Exegese geradezu axiomatisch vorausgesetzte Diskontinuität zwischen dem Verkündiger Jesus von Nazareth und dem verkündigten Jesus Christus kann daher nicht unbedingt als Ergebnis unvoreingenommener Kritik gelten und wird hier in Frage gestellt.

Allerdings soll vor jedem Versuch einer Rekonstruktion dieser Entwicklung erst einmal das Phänomen der Reformulierung des Christuserignisses in der Sprache des Mythos anhand der einschlägigen Texte analysiert und ausgelegt werden, um am Ende ein paar Überlegungen anzustellen, inwieweit und mit welchem Recht diese Nachdichtungen beanspruchen können, der Erinnerung an den Irdischen nicht zu widersprechen, sondern ihr vielmehr – wenn auch als Deutung in österlicher Perspektive – zu entsprechen. Der vorgegebenen Beschränkung auf einen Beitrag zu diesem Sammelband ist es geschuldet, dass diese Untersuchung nicht das gesamte Neue Testament in den Blick nimmt, sondern sich auf die Auseinandersetzung mit dem theologischen Denker beschränkt, der unter den neutestamentlichen Autoren am nachhaltigsten die spätere christliche Theologie geprägt hat, auf Paulus sowie auf diejenigen unter seinen unmittelbaren oder mittelbaren Schülern, die seine Theologie rezipiert und eigenständig weiterentwickelt haben.

Ausgegangen wird von dem oben bereits erwähnten Christuslied Phil 2,6-11 sowie von dessen Kontext, dem Philipperbrief, in dem der Apostel ein Kapitel später noch einmal auf das Lied Bezug nimmt, wenn er in Phil 3,20 f durch einen erneuten doppelten Sphärenwechsel die soteriologische Konsequenz der zuvor besungenen Erhöhung des Gekreuzigten aufzeigt. Im Anschluss daran werden weitere Passagen aus den Paulusbriefen herausgegriffen. In diesen liegt zwar keine dem Philipperhymnus vergleichbare Gesamtdeutung des Christuserignisses durch eine geschlossene Sequenz von Hylemen vor, wohl aber werden einzelne mythische Elemente rezipiert und auf je eigene Weise mit soteriologi-

¹² Soweit wir es den Quellen entnehmen können, hatten weder die Jünger Jesu noch die zur Gemeinde gestoßenen Familienmitglieder mit dieser Entwicklung, die sich in ihren wesentlichen Punkten bereits zu ihren Lebzeiten vollzog, irgendwelche Schwierigkeiten. Das bestätigt auch die frühchristliche Literatur, die nicht dem paulinischen Einflussbereich zuzurechnen ist, etwa das Corpus Johanneum, das Markus- und Matthäusevangelium und besonders der Hebräerbrief. Selbst ein Jakobusbrief mochte zwar mit der Rechtfertigungsbotschaft des Paulus seine Schwierigkeiten haben, aber dass Jesus der Christus und Kyrios (Jak 1,1), ja der „Herr der Herrlichkeit“ ist (2,1), wurde auch in seinen Kreisen nicht bestritten.

schen Erläuterungen kombiniert, um das Gründungsnarrativ des christlichen Glaubens, dass „Gott in Christus war und die Welt mit sich versöhnte“ (2 Kor 5,19), in verschiedenen Kontexten jeweils zu aktualisieren.

Nach dem Durchgang durch die Paulusschule wird zunächst ein Blick auf zwei Briefe geworfen, die im Namen des Paulus geschrieben sind und in denen mutmaßliche Schüler sein Erbe unter veränderten Bedingungen neu zur Sprache bringen. Danach soll noch ein weiterer Brief ausgelegt werden, der trotz unbestreitbarer Eigenständigkeit dem erweiterten paulinischen Einflussbereich zuzurechnen ist, der Erste Petrusbrief¹³. In allen drei Briefen lässt sich eine deutliche Neuakzentuierung gegenüber den Protopaulinen feststellen, indem nun verstärkt die Frage nach der Kirche und ihrem Verhältnis zur Gesellschaft und zum gesamten Kosmos in den Blick genommen wird. Zuletzt wird dann noch derjenige unter den Evangelisten näher betrachtet, der sich, wie die Wir-Passagen der Apostelgeschichte zeigen, zumindest als ein Schüler des Paulus verstand und der es vielleicht auch war, der Verfasser des lukanischen Doppelwerkes¹⁴. Bei ihm, der nicht nur das Leben Jesu wiedergibt, sondern auch noch in Ausschnitten die Geschichte des Frühchristentums, liegt noch einmal eine ganz eigene Verbindung von Mythos und Geschichte vor.

Besondere Aufmerksamkeit wird, wie die Überschrift schon anzeigt, bei diesem Durchgang durch die neutestamentlichen Schriften dem Phänomen des Sphärenwechsels gewidmet, das im Neuen Testament auf eine überraschend vielfältige Weise vorkommt¹⁵. Durch diese eher ungewöhnliche Perspektive werden altbekannte Texte neu beleuchtet. Vorab sei schon einmal ein Überblick über die verschiedenen Ausprägungen dieses Motivs gegeben, bei dem zu unterscheiden ist zwischen einem Sphärenwechsel, der Jesus Christus betrifft, und den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Christgläubigen. Zunächst zu Ersterem:

- Ausgangspunkt der neutestamentlichen Christologien ist die Gewissheit, dass Jesus durch die Auferstehung von Gott erhöht wurde. Dieses Theologumenon wurde schon bald, vor allem unter Bezug auf den für das neutestamentliche Christuszeugnis zentralen Vers Ps 110,1¹⁶, zur *sessio ad*

¹³ Vgl. dazu Feldmeier 2005, 23-26.

¹⁴ Zu Lukas als Paulusschüler siehe unten Anmerkung 108.

¹⁵ Zum Weiterwirken und der Weiterentwicklung dieser Vorstellungen in der Patristik vgl. den Beitrag von P. Gemeinhardt in diesem Band, v.a. Kapitel 3.

¹⁶ Ps 110,1 ist nach Lev 19,18 im Neuen Testament die am häufigsten zitierte alttestamentliche Schriftstelle; nimmt man die Anspielungen hinzu, so handelt es sich sogar um den am meisten rezipierten alttestamentlichen Text. S. dazu den Beitrag von H. Spieckermann in diesem Band.

dexteram ausgestaltet, die sich in fast allen maßgeblichen neutestamentlichen Schriften in der einen oder anderen Weise findet.

- Schon in den Menschensohnworten der synoptischen Überlieferung kann das mit einem zweiten Sphärenwechsel verbunden werden, mit der Parusie als der Wiederkehr des Erhöhten¹⁷, die dann von Paulus im 1. Thessalonicherbrief, im 1. Korintherbrief und im Philipperbrief in verschiedener Weise entfaltet wird und deren Schilderung in der Johannesoffenbarung geradezu ein ganzes Buch füllt.
- Das solchermaßen eschatologisch mit Gott verbundene Christusereignis kann dann auch protologisch an einen göttlichen Ursprung zurückgebunden werden, etwa in den Sendungsaussagen in Gal 4,4 und Röm 8,3 sowie im Johannesevangelium, und in letzterem vor allem in dem, was man in Anlehnung an Joh 1,14 mit dem Theologumenon der Inkarnation bezeichnet.
- Die Menschwerdung und ihre Folge, der Tod Jesu, können im 1. Petrusbrief noch einmal radikalisiert werden als ein Abstieg in die Unterwelt beziehungsweise in das Totenreich¹⁸.

Die Erhöhung Christi hat Konsequenzen für die Existenz der Christgläubigen, und zwar sowohl für deren Gegenwart wie für die Zukunft.

- Bereits in der Gegenwart findet ein umfassender Statuswechsel der zu Christus Gehörenden statt, wie Paulus in Gal 4,4-7 und Röm 8,14-17 mit der juristischen Vorstellung einer Adoption der bisher Versklavten zu Gottes Kindern und Erben beschreibt.
- Diese Vorstellung einer bereits präsentischen Zugehörigkeit zu Gottes künftiger Welt kann auch in mehr räumlichen Kategorien erfasst werden, wenn Paulus etwa in Phil 3,20 sagt, dass das Gemeinwesen der Christen im Himmel ist.
- Im Kolosserbrief wird dies dahingehend zugespitzt, dass für die Christgläubigen bereits in dieser Welt ein Wechsel in eine neue Sphäre stattgefunden hat, indem sie aus der Gewalt der Finsternis in den Machtbereich des Sohnes versetzt wurden (Kol 1,13), also in einen bereits gegenwärtigen Heilsbereich, in dem sie – so die Spitzenformulierung in Kol 2,12 und 3,1 – bereits mit Christus auferstanden sind. Damit ist der futurische Charakter der Eschatologie nicht ganz aufgegeben, denn auch die Mitglieder der Kirche warten noch auf die endgültige Offenbarung Christi, aber ihr ganzer Sinn ist doch schon jetzt auf „das Oben“ gerichtet, wo Christus bereits zur Rechten

¹⁷ Vgl. Mk 8,38 par; 14,62; weiter 13,26 par.

¹⁸ Vgl. dazu auch den Beitrag von P. Gemeinhardt in diesem Band (Kapitel 1.3).

Gottes sitzt. Mit diesem erhöhten Christus ist schon jetzt „ihr Leben in Gott verborgen“, um dann bei Christi Erscheinen in Herrlichkeit offenbart zu werden (Kol 3,2-4). Noch weiter geht der Epheserbrief, wenn er sagt, dass Gott die früher in ihren Übertretungen Toten nicht nur lebendig gemacht, sondern sie sogar schon „mit auferweckt und in den Himmel mit eingesetzt hat in Christus Jesus“ (Eph 2,5 f).

- Ein bereits gegenwärtiger Sphärenwechsel anderer Art findet sich im lukanischen Doppelwerk, wenn der Erhöhte zu Pfingsten seinen Geist sendet, um seine Boten mit „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,49) zu ihrem Dienst auszurüsten und sie und die Gemeinden (zunehmend wie eine eigene Person) zu führen und zu leiten.
- Was es mit dem ‚Erbe‘ auf sich hat, das die Gotteskindschaft nach dem Galater- und Römerbrief mit sich bringt, schildern die Texte, welche die Folgen des Kommens des Erhöhten vom Himmel als endgültige Verwandlung der zu ihm Gehörenden in eine himmlische Seinsweise beschreiben (Phil 3,21; 1 Kor 15,35-57). Diese Verwandlung kann etwa in 1 Thess 4,17 mit dem anschaulichen Bild eines räumlichen Sphärenwechsels beschrieben werden, wenn es dort heißt, dass die Glaubenden „in Wolken weggerissen werden zur Begegnung mit dem Herrn in der Luft“.
- Die Vorstellung einer himmlischen Heimat kann sich dann in der Pauluschule auch zu räumlichen Vorstellungen verdichten, etwa zu der eines Paradieses, in welches bei Lukas Jesus seinen Mitgekreuzigten mitnimmt (Lk 23,43) oder in das Paulus sogar bereits zu Lebzeiten kurzzeitig entrückt werden kann (2 Kor 12,2.4). Damit vergleichbar ist die Rede vom geöffneten Himmel, in welchem Stephanus bei seinem Martyrium Christus zur Rechten Gottes sieht¹⁹.

Genauer werden dabei die Bausteine dieser Theologumena, die historischen und mythischen Hyleme und deren Sequenzierungen analysiert, um durchsichtig zu machen, wie sie jeweils miteinander kombiniert werden können, um dadurch bestimmte Aspekte des Sphärenwechsels vom Himmel auf die Erde (und zum Teil sogar in die Totenwelt) und von der Erde in den Himmel hervorzuheben und so das Christusereignis in jeweils spezifischer Weise zu deuten²⁰. Da-

¹⁹ In vergleichbarer Weise spricht der johanneische Christus von den Wohnungen im Haus des Vaters, die er mit seinem Hingang den Seinen bereitet (Joh 14,2). Der Seher der Offenbarung wird sogar für die Zeit seiner Schau in den Himmel versetzt.

²⁰ Da der Vorgang der Überprägung der Jesusgeschichte mit mythischen Elementen in relativ kurzer Zeit stattgefunden hat, ist eine Rekonstruktion verschiedener Schichten hier nur bedingt

durch kann auch ein Vergleich mit Paralleltexten präziser erfolgen, und zwar nicht nur im Blick auf Aussagen innerhalb der Briefe des Paulus und der Schriften seiner Schüler, sondern auch im Blick auf erwiesene oder zu vermutende jüdische oder pagane Prätexte sowie im Blick auf die Rezeption der neutestamentlichen Zeugnisse in den altkirchlichen Bekenntnissen.

2 Paulus

2.1 Der vierfache Sphärenwechsel im Philipperbrief

Der sogenannte Philipperhymnus Phil 2,6-11, das vielleicht älteste *carmen Christo quasi deo*, ist Bestandteil einer paränetischen Passage Phil 1,27-2,18, in welcher der Apostel dem „Eigennutz“ und der „Ruhmsucht“ (Phil 2,3), also dem die Gemeinschaft zerstörenden Drang zur Selbstbehauptung des Einzelnen auf Kosten der anderen, seine Forderung entgegenstellt, die Einheit der Gemeinde durch die gegenseitige Liebe zu bewahren. Diese Liebe wird im Zusammenleben darin konkret, dass jeder nicht primär²¹ auf das Seine schaut, sondern den anderen höher schätzt als sich selbst. Auf den Begriff gebracht wird das in der hier erstmals formulierten Forderung der ‚Niedriggesinnung‘ (ταπεινοφροσύνη)²², üblicherweise übersetzt mit „Demut“, als einer grundlegenden Beschreibung ekklesialer Gesinnung²³. Nun steht eine solche Forderung im Widerstreit mit dem ‚natürlichen‘ Hang des adamitischen Menschen nach Selbstgeltung und muss deshalb eigens begründet werden. Der Apostel tut dies auf verhältnismäßig aufwendige Weise, indem er ein ganzes Christuslied zitiert. Damit macht er deutlich, dass eine solche Gesinnung nur in Verbindung mit der Christusbindung den Glaubenden zugemutet werden kann.

Zentral für die Verbindung der Glaubenden mit der Christusgeschichte ist der den Hymnus einleitende Satz: „Darauf seid untereinander bedacht, wie [es dem Sein] in Christus [entspricht]“ (Phil 2,5). Die Wendung „in Christus“ ist typisch paulinisch und umschreibt einen personal bestimmten Machtbereich,

möglich und mit vielen Unsicherheiten behaftet, wie ein Blick auf die Versuche, Vorlagen zu rekonstruieren, zeigt. Auf eine diachrone Rekonstruktion wird daher hier verzichtet.

²¹ Das καί in Phil 2,4 („auch auf das den anderen“) fehlt bei einer Reihe von Textzeugen. Das dürfte jedoch sekundär sein und sich dem Anliegen verdanken, die Forderung im Sinne völliger Selbstlosigkeit zu deuten.

²² Vgl. Feldmeier 2012, 81-128.

²³ Vgl. Becker 2015, 147.

einen Beziehungsraum, in welchen die zu Christus Gehörenden einbezogen sind. Indem sie durch ihren Glauben in die von ihrem Kyrios eröffnete neue Gottesbeziehung eintreten, kommen sie in dem zum Eigenen gewordenen Gegenüber, also „in Christus“ in neuer Weise zu sich selbst. Die mit dieser Identifikation einhergehende Transformation, ja Neukonstitution gläubiger Identität kann Paulus an anderer Stelle mit der radikalen Rede von einer „neuen Schöpfung“²⁴ umschreiben.

In unserem Text wird diese Vorstellung einer Selbstfindung im anderen, gleichsam die Allotopie im *extra nos* einer fremden Geschichte so präzisiert, dass sie deren Wiedergabe im Blick auf ihre Funktion im Kontext der Paränese zuspitzt: Die Menschwerdung wird in semantischer Anspielung auf die Demut, die ταπεινοφροσύνη, als Akt der Selbsterniedrigung Christi (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν) gedeutet, so dass nun die Forderung der Demut als Entsprechung zu Christus verständlich wird. Zugleich aber wird der *imitatio Christi* zumindest implizit die Perspektive der Erhöhung beigesellt, insofern jenes „in Christus“ die Teilhabe an der vom Erhöhten bestimmten neuen Wirklichkeit impliziert²⁵. Anders gesagt: Wer sich so mit Christus identifiziert, dass er dessen Statusverzicht im eigenen Verhalten spiegelt, der wird vom Zwang der Selbstdarstellung frei, weil er durch die Teilhabe an der Niedrigkeit seines Herrn auch an dessen Hoheit teilhaben wird, wie das Paulus im nächsten Kapitel ausführt (Phil 3,20 f). Damit ist Christus bei aller Beispielhaftigkeit mehr als nur ein nachzuzuhmendes Vorbild, wie es die alte Lutherübersetzung von Phil 2,5 noch suggerierte²⁶ und wie es auch heute noch immer behauptet wird²⁷; als Unterpfand für die Erhöhung dessen, der sich gehorsam erniedrigt, wird Christus geradezu zum prägenden Urbild des neuen Menschen „in Christus“.

Das Lied selbst besteht aus zwei Strophen, die sich in eine Sequenz von Hylemen zerlegen lassen, die teilweise für sich stehen, teilweise aber auch im Zusammenspiel mit anderen Elementen bestimmte Theologumena in einer spezifischen Weise wiedergeben, wobei der volle Name „Christus Jesus“ nur in der

24 So die Konsequenz des Seins „in Christus“ nach 2 Kor 5,17; vgl. weiter Gal 6,15.

25 Luther hat diesen Vorgang am Ende seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ sehr präzise beschrieben: „Aus dem allenn folget der Beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynen nehsten, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben seret er uber sich ynn gott, auß gotts eret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe“ (Luther 1520, 38).

26 Luther 1937, Phil 2,5: „Ein jeglicher sei gesinnt, wie Jesus Christus auch war“.

27 Jüngstes Beispiel Becker 2015.

Einleitung Phil 2,5 und am Ende Phil 2,11 fällt; ein weiteres Mal (Phil 2,10) wird noch der Name „Jesus“ genannt:

A. Der Abstieg des Gottgleichen (Phil 2,6-8)

1. Präexistenz: [Christus Jesus] existiert in der Seinsweise Gottes (6a)
2. Die Inkarnation: ihre Deutung und ihre Folgen (6b-8)
 - 2.1 [Christus Jesus] hält seine Gottgleichheit nicht für einen Raub (6b)
 - 2.2 [Christus Jesus] entäußert sich (7a)
 - 2.3 [Christus Jesus] nimmt die Seinsweise eines Sklaven an (7b)
 - 2.4 [Christus Jesus] wird den Menschen gleich (7c)
 - 2.5 [Christus Jesus] wird dem Aussehen nach als Mensch wahrgenommen (7d)
 - 2.6 [Christus Jesus] hat sich selbst erniedrigt (8a)
 - 2.7 [Christus Jesus] war gehorsam bis zum Tod (8b)
 - 2.8 bis zum Tod am Kreuz (8c)

B. Der Aufstieg des Gekreuzigten (Phil 2,9-11)

1. Die Erhöhung Jesu (9)
 - 1.1 Gott hat [Christus Jesus] über alles erhöht (9a)
 - 1.2 [Gott] hat [Christus Jesus] den „Namen über jedem Namen“ verliehen (9b-c)
2. Die Akklamation des Erhöhten (10-11b)
 - 2.1 Im Namen Jesu beugen sich alle Knie der Bewohner des Himmels, der Erde und der Unterwelt (10)
 - 2.2 Jede Zunge bekennt: Jesus Christus ist Kyrios (11ab)
3. Das theologische Ziel: die Ehre Gottes als Vater (11c)

In der ersten Strophe wird der Sphärenwechsel vom Himmel auf die Erde damit eingeleitet, dass Christus in einer göttlichen ‚Seinsweise‘²⁸ war, aber seine Gottgleichheit nicht als ‚Raubebeute‘ (ἀρπαγμός) für sich reklamierte, sondern auf sie verzichtete. Die mit diesem Statusverzicht einhergehende Metamorphose von der μορφή θεοῦ (Gestalt Gottes) in eine μορφή δούλου (Sklavengestalt) ist radikal; aus der göttlichen Sphäre kommend hat Christus nicht nur besuchsweise eine menschliche Gestalt angenommen, wie es Ovid in seinen Metamorphosen von diversen Göttern besingt, sondern er hat „sich selbst [seiner Göttlichkeit] entledigt“ (ἐαυτὸν ἐκένωσεν) und das mit allen Konsequenzen: Der Weg in die Niedrigkeit mündet in den über alle Maßen schmerzhaften und degradie-

²⁸ Zu diesem Verständnis von μορφή vgl. Käsemann 1960, 65-68.

renden Tod am Kreuz, einem Tod, wie er im Allgemeinen nur für Sklaven und Schwerverbrecher bestimmt war.

Dass dieser Abstieg ins Unterste, gleichsam ins Untermenschliche nicht das Ende vom Lied ist, liegt darin begründet, dass nun, nachdem es mit dem Protagonisten der ersten Strophe definitiv ein Ende hat, ein zweiter Aktant tätig wird, auf den in der ersten Strophe nur indirekt verwiesen wurde: Gott selbst. Denn die radikale κένωσις, das Ablegen der Göttlichkeit, war ja nach der ersten Liedstrophe Folge seines Gehorsams, also seiner Bindung an Gott, und Gott antwortet darauf nun auf eine mindestens ebenso radikale Weise: „Deshalb“ – so die markante Einleitung der zweiten Strophe, die das im Folgenden Geschilderte explizit als Konsequenz des Bisherigen ausweist – „hat Gott ihn zum Allerhöchsten eingesetzt“ (Phil 2,9). Diesen Vorgang, den der Apostel mit einem in der Profan-Gräzität offenbar nicht bezeugten Wort ὑπερυψώω (zur höchsten Höhe erheben) wiedergibt²⁹, präzisiert er im Folgenden noch dadurch, dass Gott dem Gekreuzigten den „Namen über jedem Namen“ übertragen hat (Phil 2,9), den Namen Kyrios (Phil 2,11), der in der Septuaginta seinen Eigennamen YHWH wiedergibt³⁰. Die Folge dieser Namensübertragung ist wiederum, dass ihm nun der gesamte Kosmos im Himmel, auf der Erde und unter der Erde als Kyrios huldigt (Phil 2,10 f) und ihn so als seinen „Herrn“ anerkennt. Das Christusereignis wird also durch einen doppelten Sphärenwechsel wiedergegeben, wie er grundstürzender kaum denkbar ist: aus göttlicher Gestalt zum Sklavenstand und Verbrechertod und daraufhin zum ‚allerhöchsten‘ Herrn des Kosmos. Ausgedrückt – oder genauer gesagt: besungen – wird diese paradoxe Karriere³¹ durch eine doppelte, gegenläufige Sequenz von mythischen Aussagen, die in der ersten Strophe in den Bereich der Historie übergeht und diesen in der zweiten Strophe wieder transzendiert.

Man kann das Christuslied als Gegenerzählung zum ‚Sündenfall‘ lesen: Während Adam dadurch, dass er sein wollte wie Gott, seiner Gottesnähe verlu-

²⁹ Liddell/Scott 1996, 1869 nennt unter dem Begriff ὑπερυψώω neben Phil 2,9 nur zwei Stellen in der Septuaginta, von denen eine sich auf Gott bezieht (Ps 96 [97], 9), eine auf einen kurzzeitig erhobenen Gottlosen (Ps 36 [37], 35). Selbst wenn der Begriff nicht erst durch die Septuaginta geprägt worden sein sollte, so dürfte er doch außerordentlich selten gewesen sein.

³⁰ Wie Hofius überzeugend nachgewiesen hat, bildet die sowohl in prophetischer Tradition wie in den Psalmen bezeugte eschatologische Huldigung vor Yhwh den Hintergrund von Phil 2,9-11 (vgl. Hofius 1976, 41-55). Der für die dämonologische Deutung konstitutive Gedanke einer Unterwerfung der Mächte findet sich nirgends; umgekehrt ist καταχθόνιος („unterirdisch“) „im allgemeinen Sprachgebrauch der römischen Zeit eine ganz geläufige Bezeichnung der Verstorbenen in der Unterwelt: es ist Wiedergabe des lateinischen *Manes*“ (Hunzinger 1970, 152).

³¹ Vgl. Walter 1998, 59

stig ging und so als Zentralgestalt der gefallenen Schöpfung das Todesgeschick der Menschheit verursachte, wurde Christus durch seinen unbedingten Gehorsam und den Verzicht darauf, sein zu wollen wie Gott, von Gott über alle Maßen erhöht und damit zur antitypischen Zentralgestalt einer neuen Menschheit³². Paulus selbst kann an anderer Stelle in diesem Sinne Christus als „letzten Adam“ dem „ersten Adam“ gegenüberstellen (1 Kor 15,21 f. 45), eine Vorstellung, die auch anderen neutestamentlichen Autoren geläufig ist.³³ Man kann in der Erhöhung des Demütigen aber auch einen provokativen Kontrast zu dem sich selbst erhöhenden römischen Herrscher sehen³⁴, zumal in Philippi wenige Jahre zuvor eine Münze geprägt wurde, welche die Vergöttlichung des Augustus durch eine andere Gestalt, vermutlich die Göttin Roma, darstellte³⁵. Damit würde hier die Andersartigkeit dieses Kyrios und damit auch der mit ihm verbundenen göttlichen Macht unterstrichen. Beides ist möglich und muss sich im Übrigen nicht gegenseitig ausschließen. Doch wie dem auch sei: In jedem Fall wird durch die Überschreibung der Christusgeschichte mit Hilfe von mythischen Hylemen die dahinter stehende Dimension eines göttlichen Handelns sichtbar gemacht – eine Dimension, welche den *bruta facta* des Lebens Jesu zumindest nicht ungebrochen zu entnehmen ist, denn der Eindruck eines Gottesmannes, den der ‚vollmächtige‘ Jesus in Wort, Tat und Auftreten bei seinen Zeitgenossen hinterließ, wurde durch die Passion zumindest in Frage gestellt, wenn nicht widerlegt, wie die dreifache Verspottung des Gekreuzigten unterstreicht (Mk 15,29-32 par). Statt von Überschreibung zu sprechen, wird allerdings im Folgenden die der Geologie entstammende Metapher der Überprägung bevorzugt, weil hier die Vorlage nicht durch einen anderen Text verdeckt und so zum Verschwinden gebracht, sondern lediglich überformt wird³⁶.

Meist zu wenig beachtet wird, dass die Hylemsequenz nicht mit Jesus Christus und der kontrafaktischen Deutung seines am Kreuz beendeten irdischen Lebens durch die Erhöhung endet, sondern in den resümierenden Schlusssatz mündet, dass das alles „zur Ehre Gottes des Vaters“ (Phil 2,11) geschah. Der Schlusssatz zeigt an, dass das Christuslied nicht nur eine christologische und paränetische, sondern auch eine theologische Pointe im engeren Sinn hat und

³² 1 Kor 15,20-22.44-49; vgl. Röm 5,12-21; vgl. ferner Becker 1992, 428.

³³ So muss die Notiz am Beginn des Markusevangeliums (Mk 1,13), dass Jesus nach dem Bestehen der Versuchung „mit den (wilden) Tieren“ war und von den Engeln bedient wurde, wohl im Sinne einer *restitutio in integrum* der Schöpfung durch den Gottessohn (Mk 1,11) gedeutet werden; vgl. Pesch 1980, 95.

³⁴ Vgl. Vollenweider 2002, 263-284.

³⁵ Vgl. Smit 2011, 110.

³⁶ Dass dies angemessener ist, wird am Ende noch einmal begründet.

in diesem Sinn noch einmal gelesen werden will: Mit der Erhöhung des Niedrigsten zum Allerhöchsten hat auch Gott nicht auf das Seine gesehen, sondern, wie das der Apostel in Phil 2,1-4 von den Adressaten fordert, den anderen höher als sich selbst geachtet. Mit diesem – provokant formuliert – Statusverzicht Gottes ging dieser aber keineswegs seiner Hoheit verlustig, im Gegenteil: Der zum Herrn des Kosmos erhöhte Gekreuzigte ist „der zur Verherrlichung Gottes Herrschende“³⁷, wie dies Paulus dann in 1 Kor 15,21-28 noch einmal breiter ausführt (siehe unten). Im Blick auf Gottes δόξα (Glanz, Ehre, Ruhm, Ansehen, Herrlichkeit) besagt das, dass diese nicht in seiner Übermacht besteht, sondern in der Teilhabe an seiner Macht. Eben das meint die Rede von ihm als dem Vater im letzten Wort des Hymnus³⁸. Die mythische Reformulierung der Geschichte Jesu lässt also den dahinterstehenden Gott als Vater sichtbar werden.

Da das Lied die Paränese im Zusammenhang von Phil 1 f begründet, spielt hier die Soteriologie explizit keine Rolle. Diese wird vom Apostel im folgenden Kapitel nachgetragen. Dort grenzt der Apostel am Ende seiner in Phil 3,2 beginnenden Auseinandersetzung mit Irrlehrern seine Adressaten schroff ab von denen, die nicht „Kinder Gottes“ (vgl. Phil 2,15), sondern „Feinde Gottes“ sind, weil „ihr Gott ihr Bauch ist und ihre Ehre in ihrer Schande besteht“ (Phil 3,18 f). Gegenüber solchen, „die auf das Irdische bedacht sind“ (Phil 3,19) betont Paulus in Phil 3,20 f die Zugehörigkeit der Christgläubigen zu einem himmlischen Gemeinwesen. Hatte Phil 2 gezeigt, dass mit der Christusbindung ein neues Ethos begründet ist, so entfaltet Phil 3, dass damit auch eine über diese Erde hinausgehende soteriologische Perspektive verbunden ist. Zu deren Beschreibung bedient sich der Apostel in Phil 3,20 f wieder einer Sequenz von Hylemen:

1. Das Gemeinwesen der Christen ist im Himmel (20a)
2. Von dorthier erwarten sie das Kommen des Retters (20b)
3. Die Rettung (21)
 - 3.1 Christus wird den Leib der Niedrigkeit verwandeln (21a)
 - 3.2 Er verwandelt ihn in den Leib seiner Herrlichkeit (21b)
 - 3.2 Möglich ist das durch die Kraft, mit der er sich das All unterwirft (21c)

Im Blick auf die einzelnen Elemente scheint es lediglich die Herrschaft über das All zu sein, bei der sich eine Übereinstimmung mit dem Christuslied von Phil 2 zeigt. Aber genaueres Hinsehen lässt doch auffällig viele semantische Bezüge

³⁷ Thüsing 1965, 54.

³⁸ Vgl. Feldmeier/Spieckermann 2017, 66-92.

zwischen beiden Texten erkennen, angefangen von der Prädikation „Kyrios Jesus Christos“ (2,11/3,20), über die Wortfamilien ταπεινός κτλ. (Erniedrigung, Demütigung, Niedrigkeit) (2,8³⁹/3,21), σχῆμα (Haltung, Erscheinung, Aussehen, Gestalt) (2,7/3,21), μορφή (Gestalt) (2,6.7/3,21), πᾶς (jeder, ganz) (2,9.10.11/3,21), οὐρανός (Himmel) (2,10/3,20) und δόξα (Glanz, Ehre, Ruhm, Ansehen, Herrlichkeit) (2,11/3,21) bis hin zum neutestamentlichen Hapaxlegomenon πολιτεύμα (Gemeinwesen, Staat) in Phil 3,20, das auf das fast ebenso seltene⁴⁰ πολιτεύεσθε (πολιτεύομαι: sein Leben führen, sich verhalten, wandeln) der einleitenden Ermahnung in Phil 1,27 Bezug nimmt⁴¹. Diese Rückbezüge lassen wenig Zweifel daran, dass Paulus seine Zusammenfassung der christlichen Erlösungshoffnung in Phil 3,20 f im Dialog mit dem Christuslied Phil 2,6-11 formuliert hat.

Auch in diesem Text wird ein doppelter Sphärenwechsel beschrieben, der die in Phil 2 beschriebene Erhöhung des Gekreuzigten zum Kyrios und Herrn des Alls voraussetzt und nun daraus die Konsequenzen zieht, indem er die Hoheit Christi zu der auf der Erde noch andauernden Niedrigkeit der Seinen in Bezug setzt. Denn insofern diese ihre Identität nicht mehr aus sich selbst haben, sondern „in Christus“ sind, sich also in seiner Geschichte selbst neu verstehen, gehören sie schon jetzt nicht mehr zu dieser Erde, sondern haben ihr πολιτεύμα, ihr Gemeinwesen, jetzt schon dort, wo auch ihr Kyrios ist, nämlich „im Himmel“ (Phil 3,20). Die endgültige Erlösung steht allerdings noch aus; sie geschieht durch Christus, der als der „Retter“ kommen wird, um „den Leib unserer Niedrigkeit zu verwandeln, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit“ (Phil 3,21)⁴². Damit vollzieht Christus als der vom Himmel Herabkommende, der hier erstmals⁴³ im Neuen Testament und das einzige Mal bei Paulus mit dem hellenistischen Herrscher- und biblischen Gottesprädikat σωτήρ „Retter/Heiland“⁴⁴ bezeichnet wird, an denen, die jetzt schon zu ihm gehören, eine Verwandlung von Niedrigkeit in Hoheit, die derjenigen entspricht, die nach Phil 2,6-11 Gott an ihm selbst gewirkt hat. Die im Hymnus geschilderte doppelte Metamorphose dessen, der aus göttlicher Seinsweise zum Sklaven wurde, um dann von Gott zum Kyrios

³⁹ Vgl. auch Phil 2,3.

⁴⁰ Nur noch einmal in Apg 23,1.

⁴¹ Auch dies ist ein Wort, das sich nur noch einmal im ganzen Neuen Testament findet.

⁴² In vergleichbarer Weise kann Paulus in 1 Kor 15,42-57 sagen, dass Christus als „lebendig machender Geist“ die Seinen in göttliche Herrlichkeit verwandelt und in Röm 8,29 f, dass sie von Gott dem Bild seines Sohnes als dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ gleichgestaltet werden.

⁴³ Die anderen Erwähnungen im lukanischen Doppelwerk, den Deuteropaulinen und den katholischen Briefen sind überlieferungsgeschichtlich jünger.

⁴⁴ Vgl. dazu Jung 2002.

und Allerhöchsten eingesetzt zu werden, hat ihn also mit jener Machtfülle ausgestattet, die es ihm ermöglicht, „nach der Kraft, mit der er sich alle Dinge untertan machen kann“ (Phil 3,21), nun seinerseits die Seinen zu verwandeln und ihnen so an Gottes Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Macht Anteil zu gewähren, wie es der Apostel dann in 1 Kor 15,35-58 breiter ausführt (siehe unten).

2.2 Die Sendung des Sohnes: Gal 4,3-7

Die in Phil 3,20 f angedeutete und dann in 1 Kor 15 ausgeführte Verwandlung der Glaubenden in eine neue Seinsweise ist ein Geschehen, das für die Zukunft erwartet wird. Diese Perspektive bestimmt aber bereits die Gegenwart der Christgläubigen. Darauf legt der Galaterbrief den Akzent. Wiederum ist bezeichnend, dass die Sprache des Mythos bruchlos übergeht in den Bezug auf den historischen Jesus, um dann die soteriologischen Folgen für das gegenwärtige Selbstverständnis in Anlehnung an den juristischen Vorgang der Adoption zu formulieren:

1. Die Ausgangslage: Auch die Glaubenden waren unter die Elemente des Kosmos versklavt (3)
2. Gottes Reaktion: Die Sendung des Sohnes (4)
 - 2.1 Die Erfüllung der Zeit war gekommen (4a)
 - 2.2 Gott hat seinen Sohn gesandt (4b)
 - 2.3 Dieser hat Teil an der *conditio humana*
 - 2.3.1 Er ist geboren durch eine Frau (4c)
 - 2.3.2 Er ist unterworfen unter das Gesetz (4d)
3. Gottes Ziel: Die Adoption der versklavten Menschen (5-7)
 - 3.1 Gott will die Seinen unter dem Gesetz loskaufen (5a)
 - 3.2 Gott will die Seinen zu seinen Söhnen adoptieren (5b)
 - 3.3 Die Glaubenden sind Gottes Söhne (6a)
 - 3.3 Gott sendet den Geist in ihre Herzen (6b)
 - 3.4 Der Geist ruft ihn [Gott] als Vater an (6c)
 - 3.5 Aus einem Sklaven wurde so ein Sohn [Gottes] (7a)
 - 3.6 Wer aber Sohn ist, der ist auch Erbe – „durch Gott“ (7b)

Bereits auf den ersten Blick ist zu sehen, dass die Inkarnation hier mit ganz anderen Hylemen zum Ausdruck gebracht und ausgedeutet wird als im Philipperhymnus:

1. Die Unterschiede beginnen schon beim Protagonisten: War die Menschwerdung in Phil 2 ganz von der gehorsamen Selbstentäußerung des Sohnes her

formuliert, auf die Gott selbst erst nach Kreuzigung und Tod mit der gegenläufigen Bewegung der Erhöhung reagiert hat, so nimmt Gal 4 seinen Ausgangspunkt beim Handeln Gottes, durch welches die „Zeit erfüllt wird“, also die Geschichte zu ihrem Ziel kommt.

2. War es dann in Phil 3 der vom Himmel kommende Erlöser, welcher die Glaubenden dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestaltet hat, so ist es in Gal 4 Gott, der mit der Sendung des Sohnes auf die Unfreiheit der gefallenen Schöpfung antwortet. Damit wird in Gal 4 das Heilsgeschehen ganz von der Inkarnation her entworfen.
3. In Phil 3 ist es eine himmlische Seinsweise, in welche der erhöhte Christus die Seinen sich anverwandelt, in Gal 4 ist es der Gebetsruf des irdischen Jesus „Abba, Vater“ (Mk 14,36) und damit dessen Gottesbeziehung, in welche Gott die Glaubenden durch die Sendung des „Geistes seines Sohnes“ einbezieht.
4. Entsprechend spricht Gal 4 auch nicht von einer zukünftigen Verwandlung der Glaubenden, sondern von ihrer bereits jetzt erfolgten Adoption⁴⁵ und entfaltet deren Folgen für das gegenwärtige Selbstverständnis als Befreiung (nicht mehr Sklave, sondern Sohn) wie für die Zukunftsperspektive als Verheißung (wenn Sohn, dann auch Erbe).

Schon dieser erste Vergleich zeigt, dass sich bei Paulus die Überzeugung durchhält, dass Gott in der Geschichte Jesu Christi selbst gehandelt, dass er als Vater zum Heil der Glaubenden, ja der ganzen Welt wirksam geworden ist und so die Existenz der Glaubenden neu konstituiert hat. Diese Überzeugung bringt er beide Male mit Hilfe einer Sequenz von mythischen Elementen zur Sprache. Der Vergleich zeigt aber zugleich, dass der Apostel dies kontextbedingt auf recht unterschiedliche Weise tut: Im Philipperbrief, dem persönlichsten Schreiben des Apostels, das er in der Gefangenschaft verfasst hat und in dem er sich nach dem Tod und der Vereinigung mit Christus als Befreiung vom Leiden sehnt (vgl. Phil 1,21-23), steht ganz die Zukunftserwartung und mit ihr der Kyrios als der wiederkommende Erlöser im Vordergrund. Entsprechend orientiert sich auch die eschatologische Gestalt der Hoffnung an Christi Geschick: Durch Niedrigkeit, Leiden und Tod hindurch zum Herrn des Kosmos erhöht hat er nun die

⁴⁵ Er verwendet den juristischen Terminus *υιοθεσία*. Im Philipperbrief findet sich das nur in 2,15 angedeutet, wenn Paulus seine Adressaten auffordert, als Kinder Gottes untadelig zu leben.

Macht, auch das Leben seiner Gläubigen von der Niedrigkeit in Herrlichkeit zu verwandeln⁴⁶.

Dagegen geht es im Galaterbrief um die Frage der Beschneidung und damit um das Gesetz als Ganzes und die Frage seiner Bedeutung für das gegenwärtige Leben der Glaubenden. Der Brief ist daher bestimmt von der Kontrastierung der menschlichen Unfreiheit mit der durch Christus gebrachten „Freiheit“⁴⁷. Entsprechend wird das Heilsereignis als Adoption vom Sklaven zum Kind und Erben, also als ein bereits jetzt die Freiheit der Christgläubigen begründender Statuswechsel gedeutet, bei dem durchgängig das Handeln des „Vaters“ hervorgehoben wird, der durch die Sendung seines Sohnes in die von ihm entfremdete und unter die Elemente des Kosmos versklavte Schöpfung in die Herzen der Glaubenden den Geist gesandt hat. Durch ihn eröffnet er ihnen die Möglichkeit eines neuen Zuganges zu sich und macht sie zugleich zu „Erben“, das heißt er gewährt ihnen Zukunft. Am Ende des Briefes wird der Apostel für die durch Christus bewirkte Verwandlung die Metapher der „neuen Schöpfung“ verwenden (Gal 6,15). Die Sequenz von unterschiedlichen Hylemen lässt dabei gut erkennen, wie Gott durch Christus so handelt, dass aus dessen Abstieg gegenläufig der Aufstieg der Glaubenden folgt, ein durch Christus ermöglichter Austausch zwischen Gott und Mensch. Der Apostel konnte dies an anderen Stellen⁴⁸ zu der Argumentationsfigur eines *beatum commercium* verdichten:

- Der Gottessohn ist „unter dem Gesetz“ (4d) → so hat er die „unter dem Gesetz“ freigekauft (5a)
- Der Gottessohn ist von einer Frau geboren (4c) → durch ihn werden die Glaubenden zu Gottes Söhnen (5b)
- Der Sohn wurde „gesandt“ (4b: ἐξαπέστειλεν) → der „Geist des Sohnes“ wird in die Herzen der Glaubenden „gesandt“ (6: ἐξαπέστειλεν)

46 In vergleichbarer Weise wird dann auch der 1. Petrusbrief, der sich wie keine andere neutestamentliche Schrift mit dem gegenwärtigen Leiden der Christen auseinandersetzt, die durch Christus ihnen zuteilwerdende Herrlichkeit betonen.

47 Viermal findet sich im Galaterbrief ἐλευθερία (Freiheit) und sechsmal ἐλεύθερος (frei), das sind 10 von insgesamt 34 Vorkommen der beiden Wörter im Neuen Testament.

48 „Erkennt nämlich die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dass er – obgleich er reich war – um euretwillen arm geworden ist, damit ihr durch dessen Armut reich würdet“ (2 Kor 8,9). „Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes losgekauft, indem er um unsertwillen zum Fluch wurde“ (Gal 3,13). „[Jesus Christus] ist für uns gestorben, damit wir – ob wir nun wachen oder schlafen – zugleich mit ihm leben“ (1 Thess 5,10). Paulus kann dies auch von Gottes Handeln her formulieren: „[Gott] hat den, der Sünde nicht kannte, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21). Der Erste, der dies als γλυκεῖα ἀνταλλαγή („süßer Wechsel“) auf den Begriff gebracht hat, ist der Diognetbrief (Diog. 9,5).

- Die Schöpfung ist versklavt (3) → durch die Adoption werden die Sklaven zu Söhnen und Erben (7)

2.3 Der erhöhte Christus als Fürsprecher der Glaubenden: Röm 8,34 f

Paulus kann dieselbe Zusage der Adoption der Christgläubigen zu Kindern Gottes in Röm 8,14-17 wiederholen. In diesem Abschnitt ist kein Sphärenwechsel zu erkennen. Wenn man ihn jedoch in den Gesamtzusammenhang des achten Kapitels stellt, wird erkennbar, dass das in Röm 8,14-17 geschilderte Heilsgeschehen sogar wie in Phil 2 in einem doppelten Sphärenwechsel eingebunden ist. Am Anfang steht die Sendung des Sohnes (Röm 8,3), am Ende dessen Sein zur Rechten Gottes (Röm 8,34), das die Erhöhung voraussetzt. Die Einbindung der Adoption zu Gotteskindern in den doppelten Sphärenwechsel Christi erfolgt also im Kontext einer ausführlicheren Argumentation, die im Blick auf die Inkarnation und besonders im Blick auf die *sessio ad dexteram* eigene Akzente setzt.

Zunächst zu Ersterem, der Sendung des Sohnes: Das achte Kapitel des Römerbriefes gibt die Antwort auf die in Röm 7 eindrücklich geschilderte Ausweglosigkeit des in sich selbst gefangenen und zum Gehorsam gegenüber Gottes Gesetz unfähigen Menschen. Im ersten Teil des Kapitels, Röm 8,1-17, das sich zunächst ganz auf die Christgläubigen konzentriert, fällt die durchgehende Bezugnahme auf den Geist ins Auge. Der Geist wurde, wie gesehen, auch im Kontext der Adoptionsaussage von Gal 4,6 einmal als der „Geist des Sohnes“ erwähnt, der in die Herzen der Gläubigen gesandt ist und dort Gott als „Abba, Vater“ anruft. In Röm 8 kommt ihm nun als Gegenmacht zum Fleisch entscheidende Bedeutung bei der Überwindung der Sünde und damit der Gottferne und des Todes zu. Durch das „Gesetz des Geistes des Lebens in Christus“, so beginnt die Argumentation in Röm 8,2, wurden die Christgläubigen vom „Gesetz der Sünde und des Todes befreit“, so dass sie nun nicht mehr „nach dem Fleisch wandeln, sondern nach dem Geist“ (Röm 8,4; vgl. 8,5). Dieser Geist bleibt den Gläubigen nicht äußerlich, sondern er wohnt in ihnen (Röm 8,9.11), so wie diese zugleich „im Geist“ sind (Röm 8,9). Die Verbindung von Glaubenden und Geist kann inniger nicht ausgedrückt werden als durch die reziproke Immanenz, ein gegenseitiges Ineinander, durch welches der Geist die Glaubenden mit Christus und durch ihn Gott mit den Glaubenden verbindet. War der Galaterbrief vom Gegensatz von Sklaverei und Freiheit bestimmt, so geht es hier im Römerbrief um den noch elementareren Gegensatz von Tod und Leben: Der in den Gläubigen wohnende Geist Gottes beziehungsweise Geist Christi – beide stellt Paulus

in Röm 8,9 ohne erkennbare Differenzierung nebeneinander – gewährt denen, in die er „einwohnt“, Anteil an der göttlichen Lebensmacht und eröffnet so inmitten der todgeweihten Schöpfung die Möglichkeit ewigen Lebens: „Wenn aber Christus in euch [wohnt], ist zwar der Leib tot um der Sünde willen, aber der Geist Leben um der Gerechtigkeit willen. Wenn aber der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch einwohnt, dann wird der, der Christus von den Toten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in euch wohnenden Geist“ (Röm 8,10 f).

Dies verpflichtet die ‚Geistlichen‘ zu einem entsprechenden Lebenswandel, wie bereits Röm 8,4-8 betont hat und wie Röm 8,12 f noch einmal mit Bezug auf die soteriologischen Konsequenzen der jeweiligen Lebensweise einschränkt. Als vom Geist geführt oder getrieben, so fährt Paulus in Röm 8,14 f fort, sind die Christgläubigen „Söhne Gottes“, die keinen „Geist der Sklaverei zur Furcht“ empfangen haben, sondern einen „Geist der Adoption“, „in dem“ sie – also nun sie selbst⁴⁹ – Gott als „Abba, Vater“ anrufen. Dadurch bezeugt „der Geist selbst“ dem Geist der Gläubigen, dass sie „Kinder Gottes“ sind (Röm 8,16) und daraus folgt dann, wie in Gal 4,7, dass sie auch Erben sind, und zwar Christi Miterben, die so, wie sie jetzt mit Christus mitleiden, auch mit ihm verherrlicht werden (Röm 8,17). Hatten die bisherigen Texte entweder das Handeln Gottes oder das Handeln Christi in den Vordergrund gerückt, so verschränkt sich beides im Römerbrief. Zwar ist es auch hier zunächst Gott, der seinen Sohn sandte (Röm 8,3) und ihn „für uns alle dahingab“ (Röm 8,32). Aber es ist gleichermaßen der Geist Gottes wie der Geist Christi, welcher die Glaubenden zu Gotteskindern macht. Im Unterschied zu Gal 4 betont Paulus hier, dass die Glaubenden als Miterben Christi so, wie sie jetzt an seinem Leiden teilhaben, in seine Herrlichkeit verwandelt werden⁵⁰. Zugleich wird in dem abschließenden Lobpreis der göttlichen Liebe, auf der allein die Gewissheit der Glaubenden beruht, nicht nur parallel von der „Liebe Christi“ (Röm 8,35) und von der „Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn“ gesprochen (Röm 8,39), sondern der Apostel geht in diesem Abschnitt auch – und damit kommt nun der zweite Sphärenwechsel in diesem achten Kapitel des Römerbriefes ins Spiel – explizit davon aus, dass der Sohn zur Rechten Gottes inthronisiert ist (Röm 8,34).

Mit dieser für Paulus singulären Aussage wird nun aber eine ebenso singuläre Aufgabe des Erhöhten verbunden. Dazu eine Vorbemerkung: Die *sessio ad dexteram* ist bereits in den Menschensohnworten der synoptischen Tradition

⁴⁹ In Gal 4,6 war es der Geist, der ruft.

⁵⁰ In Phil 3,21 ist es, wie gesehen, der vom Himmel kommende Erlöser, der diese Verwandlung vollzieht.

das Bild für Jesu Gewissheit seiner künftigen Erhöhung (vgl. Mk 12,35-37 par; 14,61 f par) und sie wird in den Bekenntnisformulierungen der späteren Briefliteratur als Ausdruck für die kosmische Herrschaft Christi gedeutet⁵¹. Diese Hoheit Christi setzt auch der Apostel voraus; ihre kürzeste Zusammenfassung ist der für den Apostel wichtigste christologische Hoheitstitel Kyrios, der nach Phil 2 das unmittelbare Ergebnis der Erhöhung durch Gott ist. Entsprechend übernimmt bei ihm Christus auch Funktionen, die in der Tradition ausschließlich Gott vorbehalten sind: von der Schöpfung⁵² über das Jüngste Gericht⁵³ bis zur Überwindung des Todes⁵⁴. Aber dass Christus zur Rechten Gottes ist, findet sich explizit in den authentischen Paulusbriefen nur an dieser Stelle⁵⁵, und hier begründet sie Christi Eintreten vor Gott für die Seinen (*intercessio*). Eine vergleichbare stellvertretende Fürsprache hatte Paulus wenige Verse vorher (Röm 8,26) schon dem Geist zugeschrieben, aber dort bezog sie sich auf die Gegenwart der Glaubenden: Da diese nicht wissen, was sie beten sollen, muss der Geist ihrer Schwachheit aufhelfen und sie mit „unausprechlichem Seufzen“ vertreten. Christi Fürsprache dagegen bezieht sich, wie die damit verbundene Rede von der Anklage und Verurteilung (Röm 8,33f) zeigt, auf das Endgericht. Dort verhindert er bei Gott die endzeitliche Verdammung⁵⁶. Die rhetorische Frage, wer noch bleibt, um die Glaubenden zu verklagen, wird durch eine Sequenz von vier Elementen beantwortet, welche die Interzession Christi als die Konsequenz seines gesamten Weges darstellt:

1. Christus Jesus ist gestorben (34b)
2. [Christus Jesus] wurde auferweckt (34c)
3. [Christus Jesus] ist zur Rechten Gottes (34d)
4. [Christus Jesus] tritt für die Seinen ein (34e)

51 Eph 1,20 f; 1 Petr 3,22; Hebr 1,3 f; 8,1; 10,12; 12,2; vgl. auch ApG 2,23-36.

52 Vgl. 1 Kor 8,6; vgl. ferner Kol 1,16 f.

53 Vgl. Röm 2,16; 2 Kor 5,10.

54 Vgl. Röm 5,15-21; 1 Kor 15,20-26; vgl. ferner seine Bezeichnung als „letzter Adam“, der in 1 Kor 15,45 in Anlehnung an den göttlichen Lebenshauch von Gen 2,7 als „lebendig machender Geist“ bestimmt wird.

55 Zum Zitat von Ps 110,1 in 1 Kor 15,25 siehe unten.

56 Vgl. Wilckens 1980, 174 f. Im Neuen Testament findet sich dieses Theologumenon einer himmlischen Interzession Christi nur noch im Hebräerbrief, der jenes *munus sacerdotale* zum Bestandteil seiner Konzeption von Christus als dem wahre Sühne bewirkenden, himmlischen Hohepriester gemacht hat (Hebr 7,25; 9,24). Bei Paulus dagegen bildet die Fürbitte Christi die Begründung für das Vertrauen der Christgläubigen darauf, dass sie niemand verurteilen kann.

Wieder gehen hier Historisches und Mythisches ineinander über, ja eines folgt aus dem anderen: Das mit Tod, Auferweckung und Erhöhung knapp umrissene Christusereignis mündet in die stellvertretende Fürbitte. Die *sessio ad dexteram* hat hier nicht primär die Funktion, die Machtstellung Christi zu begründen; diese wird vielmehr fraglos vorausgesetzt⁵⁷. Bei der Erhöhung zur Rechten Gottes geht es vielmehr darum, dass Christus dadurch aufs Engste mit dem Vater verbunden ist und aufgrund dieser Nähe für die Seinen eintreten kann. Deshalb kann Paulus im direkten Anschluss an die Interzession Christi betonen, dass Christi Liebe stärker ist als alles Leiden, welches diese Welt für die Christgläubigen bereithält (Röm 8,35 f), so dass diese „in alledem einen überwältigenden Sieg davontragen durch den, der uns geliebt hat [nämlich Christus]“ (Röm 8,37). Und weil die Liebe Christi zugleich die „Liebe Gottes in Christus Jesus, unserem Herrn“ ist, ist sie auch mächtiger als alle die Welt bestimmenden Größen (Röm 8,38 f).

2.4 Das Kommen Christi und die Vollendung der Schöpfung: 1 Kor 15

Der Philipperbrief war von einem vierfachen Sphärenwechsel bestimmt: beginnend mit der Menschwerdung über die Erhöhung Christi bis zu dessen Wiederkunft vom Himmel und der Erhöhung der zu ihm Gehörenden. Im Galater- und Römerbrief griff Paulus je nach Bedarf auf die ersten beiden Elemente Inkarnation und Inthronisation zurück. Die letzten beiden, die Wiederkunft und die damit einhergehende Verwandlung der Glaubenden, spielen dagegen in den eschatologischen Passagen des 1. Thessalonicherbriefes und des 1. Korintherbriefes eine zentrale Rolle. Beide Male sieht sich der Apostel durch Anfechtungen in den Gemeinden herausgefordert, die christliche Auferstehungshoffnung zu erläutern. Als Antwort darauf entwirft er mit Hilfe von mythischen Hylemen, die zum großen Teil aus der jüdischen Apokalyptik stammen, eine Sequenz der Endereignisse. Im 1. Thessalonicherbrief ist das Problem noch vergleichsweise einfach: Hier geht es darum, inwiefern die Toten an der Wiederkunft Christi Anteil haben werden. Paulus antwortet darauf, indem er in 1 Thess 4,13-17 die

⁵⁷ Die zentrale Bedeutung der Erhöhung haben schon die beiden Stellen aus dem Philipperbrief gezeigt. In 1 Kor 15,25 kann Paulus dafür sogar denselben Vers Ps 110,1 zitieren, wenn es um die Ermächtigung des Sohnes durch den Vater geht, damit dieser bei seiner Wiederkunft die Gottesherrschaft aufrichten kann. Aber an dieser Stelle zitiert der Apostel von diesem Vers bezeichnenderweise nur die Zusage, dass Gott die Feinde unter seine Füße legen wird.

Endereignisse mit sehr konkreten Bildern beschreibt: Christus wird mit der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes vom Himmel herabkommen, die Toten werden auferstehen, die Lebenden zu ihm in die Luft entrückt und immer bei ihm sein.

Dagegen ist das 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes veranlasst durch die Bestreitung der Auferstehung⁵⁸ durch Mitglieder der korinthischen Gemeinde. Hier sieht sich der Apostel genötigt, den christlichen Glauben in dieser Hinsicht noch einmal ausführlich zu begründen. Zunächst rekurriert er auf die älteste Überlieferung der verschiedenen Zeugen, die er ebenfalls als Tradition übernommen und weitergegeben hat, und ergänzt sie durch seine eigene Erfahrung (1 Kor 15,1-11). Sodann zeigt er die selbstzerstörerischen Konsequenzen einer Bestreitung der Auferstehung auf (1 Kor 15,12-19). Im Anschluss daran kommt er in 1 Kor 15,20-28 darauf zu sprechen, was die Auferweckung Christi für das weitere Schicksal der Glaubenden bedeutet, wobei er diese Erörterung anders als im 1 Thess 4 nicht nur auf das Geschick der lebenden und toten Christgläubigen begrenzt, sondern das Erlösungsgeschehen mit dem Bezug auf die Gottesherrschaft in einen universalen Horizont einbettet. Dieser wird durch einen Rekurs auf die Urgeschichte eröffnet, durch den Christus als die heilsgeschichtliche Alternative zu Adam profiliert wird: Wie durch Adam, den ersten Menschen, der Tod in die Welt kam, so kam durch Christus die Auferstehung von den Toten (1 Kor 15,20-22).

Das wird nun in den folgenden Versen präzisiert durch eine ausführliche Schilderung dessen, was in Phil 3,21 nur formelhaft angedeutet ist: die Unterwerfung der Mächte. Diese spitzt Paulus der Thematik der Auferstehung entsprechend zu auf die Überwindung des Todes als der letzten feindlichen Macht, die der vollkommenen Herrschaft Gottes und damit der Überwindung des von Adam bewirkten Verhängnisses noch entgegensteht. In 1 Kor 15,23-28 geschieht es durch eine dramatische Sequenz von mythischen Hylemen, unterbrochen von begründenden Deutungen aus der Heiligen Schrift. Da ein Geschehen der Endzeit beschrieben wird, gibt es keinen direkten Bezug auf den irdischen Jesus. Allerdings dürfte die Rede von der Herrschaft Gottes, die Christus aufrichtet⁵⁹, kaum unabhängig sein von der Verkündigung der Gottesherrschaft, die im Zentrum der Botschaft des Irdischen stand. Deren endgültige Aufrichtung er-

⁵⁸ Wie dies in einer christlichen Gemeinde möglich war, dafür gibt es eine Reihe von Erklärungsversuchen; eine Übersicht gibt Zeller 2010, 456-459.

⁵⁹ Paulus spricht gelegentlich von der Herrschaft Gottes als dem Raum des Heils, in den die Christen eingehen, und dem entsprechend sie wandeln sollen. Von deren Aufrichtung durch Christus spricht er nur an dieser Stelle.

folgt bei Paulus durch die Parusie. Sie wird als (Rück-)Eroberung des Kosmos durch den Sohn dargestellt, bei welcher die zerstörerischen Mächte und vor allem der Tod als der „letzte Feind“ (1 Kor 15,24-26) mit dem Ziel der vollkommenen Gottesgegenwart (1 Kor 15,28) und damit der Vollendung der Schöpfung vernichtet werden. Insofern führt dieser Text auch vor Augen, wie gerade die Einsetzung des Sohnes in die göttliche Macht, die die Verse 25 und 27 beschreiben, auf die Durchsetzung der Herrschaft Gottes zielt (1 Kor 15,24a.28a) und so letztlich „zur Ehre Gottes, des Vaters“ geschieht, wie der Philipperhymnus in seinem Schlussakkord betont.

1. Christus als Zentralgestalt einer neuen Menschheit (20 f)
 - 1.1 Christus wurde von den Toten auferweckt (20a)
 - 1.2 Sein Geschick hat Folgen für alle „Entschlafenen“ (20b):
 - 1.3 Wie durch einen Menschen der Tod kam, so durch einen Menschen die Auferstehung (21)
 - 1.4 Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht (22)
2. Das Kommen Christi (23)
 - 2.1 Das Geschehen folgt einer festen Reihenfolge (23a):
 - 2.2 Christus ist der Erste (23b)
 - 2.3 Ihm folgen die zu Christus Gehörenden (23c)
3. Die Aufrichtung der Gottesherrschaft (24-28)
 - 3.1 Prolepse: Das Ziel ist die endgültige Übergabe der Herrschaft an den „Gott und Vater“ (24a)
 - 3.2 [Christus] vernichtet die Mächte (24b)
Die Weissagung von Ps 110,1 als begründende Deutung (25)
 - 3.3 [Christus] vernichtet den Tod als den „letzten Feind“ (26)
Die Weissagung von Ps 8,7 als begründende Deutung (27a)
 - 3.4 Auslegung von Ps 8,7: [Gott] ist von der Unterwerfung ausgenommen (27b)
 - 3.5 Zuletzt ist [Christus] alles unterworfen (28a)
 - 3.6 Der Sohn wird alles [Gott] unterordnen, der ihm das All untergeordnet hat (28b)
 - 3.7 Am Ende ist Gott alles in allem (28b)

Vergleicht man den Text mit dem älteren in 1 Thess 4, so fällt neben den bereits erwähnten inhaltlichen Unterschieden formal auf, dass Paulus hier nicht einfach ein apokalyptisches Geschehen schildert, sondern dass er hier zu dessen Erläuterung und Begründung immer wieder auf die Schrift recurriert. Eine Anspielung auf diese findet sich schon in der typologischen, das heißt auf ihr Ge-

genstück im Neuen Testament bezogenen Auslegung der Urgeschichte am Anfang und dieser Rekurs auf das Zeugnis der Schriften wird explizit ausformuliert in den Versen 25 und 27, in denen Psalmen als Weissagungen auf Christus zitiert werden. Darin deutet sich das Bemühen an, die Hylemsequenzen mit begründenden Schriftzitataten zu verbinden und sie so auf die biblische Überlieferung zurückzuführen. Dies verstärkt sich im Folgenden, wo der Apostel ab Vers 34 auf die Frage eingeht, „wie“ denn die Auferstehung vorzustellen sei. In der Antwort entfaltet er, was das endzeitliche Geschehen für das Schicksal der Glaubenden bedeutet.

Im Blick auf dieses „Wie“ setzt Paulus bei den Vorgängen in der Natur ein, in der immer wieder aus Absterbendem neues Leben hervorgeht. Im Sinne einer *creatio continua* wird es vom Apostel so gedeutet, dass alles Dasein nicht aus eigenem Vermögen existiert, sondern durch die sich unablässig verwirklichende und so Wirklichkeit schaffende schöpferische Potenz erhalten wird. Deshalb sieht der Apostel bereits in den natürlichen Vorgängen das den Tod überwindende Handeln der Schöpfers (ζωοποιεῖν) am Werk⁶⁰. Die ganze Wirklichkeit kann als Hinweis auf den lebensschaffenden Gott gelesen werden. Entsprechend plausibilisiert Paulus in den Versen 42 f die Auferstehung in Analogie zu dieser schöpferischen Wirksamkeit Gottes in der Natur. In diesem Zusammenhang wird die in den Versen 21 f eingeführte Entgegensetzung von erstem und letztem Adam wieder aufgenommen, wobei jetzt nicht mehr der ‚Sündenfall‘ und dessen Folgen, sondern die Erschaffung des Menschen typologisch auf das Christusgeschehen ausgedeutet wird: Dem „ersten Menschen Adam“, der nur eine „lebendige Seele“ war (und als solche von einem anderen belebt werden musste), wird Christus als der „letzte Adam“ (1 Kor 15,45) beziehungsweise als „zweiter Mensch“ (1 Kor 15,47) entgegengesetzt, der als „lebendig machender Geist“ (πνεῦμα ζωοποιοῦν) mit dem Geist des Schöpfers identifiziert wird⁶¹ und so selbst Leben schafft. Als solcher vermag er die im Folgenden ausführlich dargelegte Verewigung der Glaubenden zu bewirken (1 Kor 15,42-55), indem er die auch aus Phil 3,21 vertraute Vorstellung ihrer Verwandlung in seine eigene Seinsweise ausführt: „Und wie wir das Bild des Irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des Himmlischen tragen“ (1 Kor 15,49).

60 Das zeigt gleich der Auftakt 1 Kor 15,36-38, wo der Apostel die Skeptiker zunächst an die Natur verweist, in der ein Korn erst sterben muss, damit es *lebendig gemacht* werden kann (*passivum divinum*).

61 Gen 2,7 LXX: πνοήν ζωής. So kann hier die schöpferische Lebendigkeit als ‚*offensive Lebenskraft*‘ charakterisiert werden, weil sie sich nicht vom Bereich des Todes fernhält, um sich selbst zu erhalten, sondern sich aus Liebe zum Verlorenen in diesen hinein begibt, ihn angreift, unterwirft, verwandelt.

Die eschatologische Hoffnung, die in Phil 3,20 f durchgehend mit mythischen Elementen apokalyptischer Herkunft beschrieben und die auch in 1 Kor 15,20-28 zunächst mit einer entsprechenden Sequenz von mythischen Aussagen eingeleitet wird, plausibilisiert Paulus nun als Verwandlung der Glaubenden durch einen Rekurs auf die Wirklichkeitserfahrung. Zwar bildet auch hier die Kreuzestheologie den hermeneutischen Schlüssel der Deutung des Wechsels von Vergehen und Werden, wenn Paulus sagt, dass das Gesäte nicht lebendig gemacht wird, wenn es nicht zuvor stirbt (1 Kor 15,36). Aber dabei wird doch der in der Natur zu beobachtende Übergang von Tod in neues Leben durch den sich auflösenden Samen in einer Art und Weise gedeutet, wie dies ähnlich auch die Gebildeten seiner Zeit tun können, wenn etwa Plutarch konstatiert, dass die neue Pflanze aus einem verfaulenden Samenkorn hervorgeht⁶². So kann Paulus von dem gegenwärtig wahrnehmbaren „Lebendigmachen“ (ζωοποιεῖν) des Schöpfers auf dessen eschatologisches ζωοποιεῖν als eine den Tod überwindende Neuschöpfung schließen und durch diesen Analogieschluss die Auferstehung als schöpferische Verwandlung von Vergänglichem in Unvergängliches verständlich machen.

Damit wird der Mythos nicht ersetzt; je und je können auch hier noch weitere Schichten mythischer Hyleme in die Argumentation eingewoben werden, wenn etwa auf Adam und die Schöpfungsgeschichte rekurriert wird, wenn von der „letzten Posaune“ die Rede ist, bei deren Erklängen die Toten auferstehen und die Verwandlung „in einem Augenblick“ einsetzt (1 Kor 15,52), oder wenn der Tod personifiziert und verhöhnt wird, weil er keinen Stachel mehr hat und entmachtet ist (1 Kor 15,55). Wohl aber wird dieser mythische Rahmen durch den wiederholten Rückbezug auf die biblischen Überlieferungen und deren Deutung sowie durch den Analogieschluss von der Schöpfung auf die Neuschöpfung ergänzt. Neben den erzählenden Mythos tritt also in 1 Kor 15 der argumentierende Logos, um ersteren zu plausibilisieren.

⁶² Vgl. Plut. In Hes. 84, Fragm XI.

3 Die Paulusschule

3.1 Der Wechsel in den Heilsbereich der Kirche: Der Kolosser- und Epheserbrief

Der vermutlich nicht von Paulus selbst stammende Kolosserbrief kommt als „creative reinterpretation of the Pauline tradition“⁶³ den echten Paulusbriefen am nächsten und dürfte schon relativ bald nach dem Tod des Apostels gegen 70 n. Chr. verfasst worden sein⁶⁴. Wie der Galater- und der Römerbrief zerfällt er in zwei Teile, einen mehr theologisch-begründenden (Kol 1,1-2,5) und einen mehr paränetischen (Kol 2,6-4,18), wobei die genannten Aspekte weniger deutlich getrennt sind als in den beiden Paulusbriefen. Die markanteste Besonderheit des ersten Hauptteiles ist der Christushymnus in Kol 1,15-20, der von den meisten Auslegern als ein vom Verfasser des Kolosserbriefes der Tradition entnommener Bekenntnistext angesehen wird⁶⁵. Die Frage der Herkunft ist hier aber zweitrangig gegenüber der Tatsache, dass dem Christuslied im Brief eine zentrale Bedeutung zukommt, die sich in den Rückgriffen auf ihn im weiteren Schreiben zeigt. Ob es sich um einen Hymnus im eigentlichen Sinn handelt, kann man diskutieren, aber da hier wie in Phil 2 ein deutlich abgegrenzter und im Gegensatz zum Kontext in gehobener Sprache formulierter Text vorliegt, der zudem eine Fülle eigener Begriffe verwendet⁶⁶, wird hier die Klassifikation Hymnus beibehalten⁶⁷. Vermutlich handelt es sich um einen jener „Psalmen, Hymnen, geistlichen Lieder“, mit denen nach Kol 3,16 die Christgläubigen sich gegenseitig „belehren und ermahnen“ sollen.

In diesem (Prosa-)Hymnus wird nicht ein zweifacher, dramatischer Sphärenwechsel Christi besungen wie in Phil 2,6-11. Stattdessen preist das Lied durchgehend die unvergleichliche Hoheit Christi und dessen Macht über den ganzen Kosmos, deren Totalität nicht zuletzt durch den abundierenden Gebrauch des Adjektivs πᾶς („alles“) zum Ausdruck gebracht wird – allein acht

⁶³ Boring 2012, 335.

⁶⁴ Vgl. dazu Schnelle 2013, 367.

⁶⁵ Gemeinhin wird angenommen, dass der Verfasser des Kolosserbriefes hier einen Hymnus zitiert, den er als liturgisches Gut übernommen und ergänzt hat; vgl. Pokorný 1990, 48-52; Bormann 2012, 77-88, bes. 84 f. Zu den Schwierigkeiten einer Rekonstruktion von dessen ursprünglicher Gestalt vgl. Bormann 2012, 81-85.

⁶⁶ Vgl. Schweizer 1976, 50 f; Pokorný 1990, 48 f.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Bormann 2012, 84 f.

Mal im Hymnus⁶⁸. Seine Pointe ist die Soteriologie: In kritischer Auseinandersetzung mit Strömungen innerhalb der Gemeinde von Kolossae, welche noch andere Mächte verehrt⁶⁹, singt Kol 1,15-20 hier ein ‚neues Lied‘ über das Versöhnungswerk, das Gott in Christus vollbracht hat. In gewisser Weise kann man sagen, dass jener Hymnus auf ganz eigenständige Weise das Narrativ des christlichen Glaubens reformuliert, dass Gott in Christus war, um so die Welt mit sich zu versöhnen (2 Kor 5,19). In seiner jetzigen Gestalt lässt sich folgende Sequenz von Hylemen feststellen:

A. Christus als Schöpfer des Alls (Kol 1,15-18a)

1. [Christus] ist das Bild des unsichtbaren Gottes (15a)
2. [Christus] ist Erstgeborener der Schöpfung (15b)
3. [Christus] ist der Schöpfer (16)
 - 3.1 In ihm wurde das All geschaffen (16a).
 - 3.2 Dieses All besteht
 - in den Himmeln und auf der Erde (16b)
 - aus Sichtbarem und Unsichtbarem (16c)
 - in Thronen und Herrschaftsmächten (16d)
 - in Herrschaften und Gewalten (16e)
 - 3.3 Alles wurde durch ihn und auf ihn hin geschaffen (16f)
4. [Christus] ist der Erhalter des Alls (17)
 - 4.1 Er ist vor allem (17a)
 - 4.2 Alles hat in ihm Bestand (17b)
5. [Christus] ist das Haupt der Kirche (18a)

B. Christus als Versöhner des Alls (Kol 1,18b-20)

1. Christus als Ursprung des Heils (18b-19)
 - 1.1 [Christus] ist der Anfang (18b)
 - 1.2 [Christus] ist Erstgeborener von den Toten (18c)
 - 1.3 Er ist in allem der Erste (18d)
 - 1.4 In ihm wohnt alle Fülle ein (19)
2. Christus als Versöhner (20)

⁶⁸ 39 Male im ganzen Brief.

⁶⁹ Innerhalb des Briefes hat diese Betonung der Einzigartigkeit Christi die Funktion, das Geheimnis von Schöpfung und Erlösung allein in der Gestalt Jesu zu verorten und sich so von anderen christlichen Lehrern abzugrenzen, deren Botschaft der Briefschreiber „Philosophie und leere Täuschung gemäß der Überlieferung der Menschen“ nennt, und die offenbar eine Form der Religiosität verkörpert, die auch eine Verehrung der Engel und anderer Mächte einschließt (Kol 2,8-23).

2.1 Er versöhnt das All (20a)

2.2 Er schafft Friede durch das Blut seines Kreuzes (20b)

2.3 Durch ihn [kommt Friede] sowohl im Himmel wie auf Erden (20c)

Der Preis des Versöhnungswerkes erfolgt in zwei Strophen, die in Vers 15a und 18b jeweils mit einem ὅς ἐστιν („er ist“) eingeleitet und durch eine Aussage über Christus als Erstgeborenen (πρωτότοκος) expliziert werden⁷⁰ und so komplexer aufeinander bezogen sind:

- Eingeführt als das „Bild des unsichtbaren Gottes“⁷¹ wird Christus zunächst als der „Erstgeborene (πρωτότοκος) aller Schöpfung“ prädiert, da „in ihm alles geschaffen wurde in den Himmeln und auf der Erde“. Wenn dieses Schöpfungshandeln sich vor allem auf „Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten“ bezieht (Kol 1,15 f), so wird damit der Kosmos als ein Machtgefüge begriffen, dem Christus als Schöpfer vor- und damit übergeordnet ist.
- In bewusster Anknüpfung an die Thematik der Schöpfung – die Bestimmung Christi als ἀρχή (Anfang, Beginn) am Beginn der zweiten Strophe spielt wohl auf Gen 1,1 an – wird in der zweiten Strophe nach dem Ursprung des Alls nun dessen Ziel beschrieben. Erneut wird Christus als der Erstgeborene, der πρωτότοκος, bezeichnet, nun aber als der „Erstgeborene von den Toten“ (Kol 1,18c). Wird also im ersten Vers die Überlegenheit Christi mit seiner Schöpferfähigkeit protologisch begründet, so im zweiten eschatologisch, genauer gesagt: Als der „Erstgeborene von den Toten“ ist Christus die Prolepse der Neuschöpfung. Die solches ermöglichende Gegenwart Gottes wird in ungewöhnlicher Weise indirekt umschrieben: „Denn es gefiel der ganzen Fülle (πλήρωμα), sich in ihm niederzulassen“. Dass diese „ganze Fülle“ Synonym für Gott selbst ist, zeigt Kol 2,9 unzweifelhaft. Ziel dieser göttlichen Einwohnung ist die Versöhnung, und zwar universal: Wie Paulus in 2 Kor 5,19 von der Versöhnung des Kosmos mit Gott spricht, so Kol 1,20 von der Versöhnung des Alls.

Das zentrale Heilsereignis ist ein mit der Inkarnation verbundener Sphärenwechsel, aber nicht wie im Galaterbrief als Sendung des Sohnes in die versklavete Welt, sondern als das Eingehen der göttlichen Fülle in den, der am Beginn

⁷⁰ Gewisse Ungereimtheiten im Aufbau (etwa der nachklappende Bezug zur Kirche in Vers 18a) könnten damit zusammenhängen, dass ein ursprünglich selbstständiges Lied ergänzt worden ist, sicher ist das jedoch nicht; vgl. dazu Bormann 2012, 98.

⁷¹ Die Gottesebenbildlichkeit von Gen 1,27 wird also ganz auf Christus konzentriert.

des Liedes als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ vorgestellt wird. Von dem elementaren Bruch, den die Menschwerdung bei Paulus bedeutet, weil der Gottgleiche bei seinem Eingang in eine versklavte Welt sich seiner Göttlichkeit entäußert hat und dem Gesetz und dem Tod unterworfen wurde, ist hier nichts mehr zu erkennen. Zwar geschah die Erlösung „durch das Blut seines Kreuzes“ (Kol 1,20), aber das Kreuz ist hier das Mittel, durch welches Gott auf Erden und im Himmel Frieden geschaffen hat⁷². Das heißt: Trotz der Erwähnung des Kreuzes denkt dieser Schüler des Paulus nicht mehr wie sein Lehrer vom Gekreuzigten her (vgl. 1 Kor 1,18-2,5), sondern von der Inkarnation als dem Ereignis, durch das die Fülle des Göttlichen in Christus Jesus, dem Bild Gottes, gegenwärtig wurde; die Akzente haben sich deutlich in Richtung einer *theologia gloriae* verschoben.

Auch die Theozentrik der paulinischen Aussagen ist nicht unerheblich neu akzentuiert, insofern die Inkarnation, wenn man sie hier überhaupt so nennen will, in der Einwohnung des Göttlichen in Christus besteht. Das πλήρωμα, die göttliche Fülle, ist Subjekt der Aussagen und damit der eigentliche Protagonist, der sich des (im Lied nicht genannten) Menschen Jesus bedient, wie schon das (vermutlich⁷³) dreimalige διὰ (durch) in Vers 20 zeigt, das aus dem ἐν (in) der Einwohnung in Vers 19 folgt. Scheinbar paradox ist gerade in der radikal hoheitlichen Christologie des Kolosserbriefes Christus weit mehr zu einer Art „Mittlerfigur“⁷⁴ geworden, als es in der paulinischen Christologie der Fall ist⁷⁵.

Diese spezifische Form der Theozentrik, welche die „Konkurrenzlosigkeit“⁷⁶ Christi von der göttlichen Kondeszendenz her bestimmt (und nicht mehr wie bei Paulus durch eine personal bestimmte Interaktion zwischen dem gehorsamen Sohn und dem ihn erhöhenden Vater), wird noch dadurch unterstrichen, dass der Verfasser den Hymnus einleitet mit Aussagen über das Handeln Gottes: In Wiederaufnahme der Danksagung nach dem Eingangsteil, in dem Gott als Vater Jesu Christi (vgl. Kol 1,3) und Urheber des Wortes der Wahrheit (Kol 1,4 f) vorgestellt wurde, betont der Verfasser in Kol 1,12-14, dass der „Vater“ die Gläubigen für das „Erbteil der Heiligen“ bereit gemacht hat. Für die Christgläubigen wird die vom Sohn bewirkte Rettung Wirklichkeit, wenn sie sich in den eröffne-

72 Möglich wäre auch die Übersetzung von τὰ πάντα mit „alles“. Aber die Rede von „aller Schöpfung“ in Vers 15 und die vierfache Wiederholung von τὰ πάντα mit dem bestimmten Artikel in den Versen 16 f.20 legt es näher, hier von „dem All“ zu sprechen.

73 Das letzte δι' αὐτοῦ in Vers 19c ist textkritisch unsicher.

74 Bormann 2012, 86-88.

75 Zur Kritik an der Kategorie des Mittlers zur Bestimmung der paulinischen Christologie vgl. Feldmeier/Spieckermann 2018.

76 Theobald 2013, 443.

ten Raum des Heils begeben, genauer gesagt: wenn sie vom Vater aus der Machtsphäre (ἐξουσία) der Finsternis in den Herrschaftsbereich des Sohnes (βασιλεία) versetzt werden. In diesem Sinn wird das Christuslied vom Verfasser des Kolosserbriefes eingeleitet mit dem Verweis auf einen zweiten Sphärenwechsel, in welchem ebenfalls Gott allein als Protagonist genannt wird: „Mit Freuden sagt Dank dem Vater, der euch tauglich gemacht hat zum Anteil am Los der Heiligen im Licht, der euch herausgerissen hat aus der Machtsphäre der Finsternis und euch versetzt hat in den Herrschaftsbereich des Sohnes seiner Liebe, in welchem wir Erlösung haben, die Vergebung der Sünden“ (Kol 1,11-14). Das Eingehen der göttlichen Fülle in den Sohn schafft so bereits mitten in dieser Welt einen Raum, in welchen die Glaubenden einbezogen werden, nämlich die Kirche, in der das endzeitliche Heil bereits proleptisch verwirklicht ist⁷⁷. Dieser zweite Sphärenwechsel wird am Ende des Hymnus nochmals betont, wenn es heißt, dass diejenigen, die bislang „entfremdet waren und Feinde aufgrund ihrer Gesinnung in bösen Werken“, nun durch Christi Tod versöhnt als „heilig und untadelig und unbescholten“ vor Gottes Angesicht gestellt sind – und dort auch bleiben sollen, wie der Verfasser des Kolosserbriefes nach dem Hymnus in Kol 1,21-23 resümiert.

Dass es bei dem Rekurs auf die Schöpfung um die einzigartige Machtstellung Christi geht, wird auch in Kol 2,9 f nochmals deutlich. In Abgrenzung von der als „Philosophie und leere Täuschung“ abqualifizierten Verehrung der kosmischen Elemente, die offenbar in Kolossae im Schwange war, kommt der Verfasser in unverkennbarer Anspielung auf Kol 1,19 nochmals auf die Herabkunft der göttlichen Fülle zu sprechen. „In ihm“, nämlich in Christus, hat nach Kol 2,9 die „Fülle der Gottheit“ Wohnung genommen, und zwar „leiblich“. So können die Glaubenden in ihm als dem „Haupt jeder Macht und Gewalt“ ihrerseits mit der göttlichen Fülle begabt werden (Kol 2,10). Die unpersönlich formulierte *conjugatio periphrastica* ἐστὲ ... πεπληρωμένοι („ihr seid ... zur Vollen- dung gebracht“) lässt offen, wer hier der eigentlich Handelnde ist, aber vom Text wie vom Kontext her liegt auch hier wieder die „Fülle der Gottheit“ nahe. Dafür spricht auch, dass in den folgenden passiven Formulierungen wohl schon in Vers 12b, eindeutig aber in Vers 13 Gott derjenige ist, der durch Christus an den Gläubigen handelt. Diese Verstärkung der Theozentrik auf Kosten der Eigenständigkeit Christi setzt sich im Epheserbrief fort.

Wie konsequent der Epheserbrief vom Handeln Gottes ausgeht, zeigt sich daran, dass in den ersten eineinhalb Kapiteln allein Gott im Nominativ steht,

⁷⁷ Besonders deutlich zeigt sich das in Kol 2,12, wo die in Röm 6 noch für die Zukunft erwartete Auferstehung mit Christus im Aorist als bereits geschehen ausgesagt wird.

also als Protagonist agiert. Christus dagegen wird zwar in nahezu jedem Vers genannt, aber er wird Gott und seinem Handeln in ihm und durch ihn zugeordnet: entweder durch einen Genitiv (Eph 1,1.3.17; 2,13), einen Dativ (Eph 2,5) oder Akkusativ (Eph 1,20.22) oder durch die Präpositionen ἀπό (von) (Eph 1,2), διά (durch) (Eph 1,5; vgl. 1,7), χωρίς (getrennt, ohne) (Eph 2,12) und vor allem durch das allein in diesem Abschnitt 16 Male gebrauchte ἐν (in)⁷⁸. Erst in Eph 2,14 wird zum ersten Mal – mit dem Personalpronomen αὐτός – Christus zum Subjekt eines Satzes, wobei der Brief freilich alsbald wieder zurückkehrt zum göttlichen Willen und Gottes „geheimen Ratschluss“ (Eph 3,9), zur „mannigfaltigen Weisheit Gottes“ (Eph 3,10) und zum „ewigen Vorsatz, den er ausgeführt hat in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Eph 3,11)⁷⁹. Insofern ist der Epheserbrief im Blick auf die Christologie noch stärker theozentrisch ausgerichtet als der Kolosserbrief: „Sowohl im Blick auf die Schöpfung als auch auf die Verwirklichung des Heilsplans ist allein Gott Subjekt.“⁸⁰

In seiner ausführlichen Eulogie kommt der Epheserbrief auch auf die Herrschermacht Christi zu sprechen und bezieht sich dabei deutlich auf den Kolosserbrief als Prätext zurück, nicht zuletzt durch die Rede vom πλήρωμα, der „Fülle“. Die entsprechende Aussage Eph 1,20-23 steht im Kontext einer Fürbitte, bei der es darum geht, dass Gott den Glaubenden den „Geist der Weisheit und Offenbarung“ gebe, um ihn zu erkennen, und dass er „die Augen des Herzens erleuchte“, damit sie wissen, was die „Hoffnung ihrer Berufung, der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen und was die überragende Größe seiner Macht ist, die sich an den Glaubenden zeigt gemäß der Wirkmacht der Kraft seiner Stärke“ (Eph 1,17-19). Diese letzte und ausführlichste Bitte thematisiert die göttliche Macht mit einer bemerkenswerten Häufung der einschlägigen Begriffe δύναμις (Macht, Kraft), κράτος (Kraft, Macht, Gewalt), ἐνέργεια (Wirksamkeit) und ἰσχύς (Stärke, Kraft) in Vers 19, die alle ihre Pointe darin haben, das göttliche Heilshandeln an den Glaubenden zu beschreiben. Diese Macht hat Gott, so fährt der Verfasser fort, in Christus wirksam werden lassen (ἐνέργησεν), was er im Folgenden in Eph 1,20 f anhand einer Sequenz einschlägiger Hyleme präzisiert:

⁷⁸ Eph 1,3.4.6.7.9.10 (bis).11.12.13 (bis).15.20; 2,6.10.13. Dieser nachgerade abundierende Gebrauch von ἐν charakterisiert den gesamten Brief; vgl. Schnelle 2014, 524: „In keinem proto- oder deuteropaulinischen Brief finden sich so häufig die Wendungen ἐναυτῷ (6mal), ἐν ᾧ (7mal), ἐν κυρίῳ (7mal) und ἐν Χριστῷ (14mal)“.

⁷⁹ Vgl. Schnelle 2014, 522: „Gottes vor- und durchgängige Aktivität in Christus für die Glaubenden ist die Basis der Argumentation des gesamten Epheserbriefes“.

⁸⁰ Hahn 2011, 357.

1. Gott ist in Christus wirksam geworden (20a)
2. [Gott] hat [Christus] von den Toten auferweckt (20b)
3. [Gott] hat [Christus] zu seiner Rechten eingesetzt (20c-21)
 - 3.1 im Himmel (20d)
 - 3.2 über alle Machtbereiche (21ab)
 - 3.3 im gegenwärtigen und zukünftigen Zeitalter (21c)

Die Weissagung von Ps 8,7 als begründende Deutung (22a)
4. [Gott] hat Christus der Kirche als Haupt über alles gegeben (22b)
 - 4.1 Die Kirche ist sein [sc. Christi] Leib (23a)
 - 4.2 Durch sie erfüllt er [sc. Christus] das All (23b)

Hier setzt die Christusgeschichte ein mit Auferstehung und Erhöhung, die in der geradezu überbordend beschriebenen Übertragung der göttlichen Macht auf Christus mündet, wobei diese hier nicht wie im Kolosserbrief mit der Schöpfung begründet wird, sondern wie bei Paulus mit dem Handeln Gottes an ihm in der Auferstehung und Erhöhung. Allerdings spielen im Gegensatz zu Paulus eine vorausgehende Erniedrigung und der daraus folgende Tod keine Rolle; alles ist auf die Hoheit Christi konzentriert⁸¹. Wie im Kolosserbrief wird Christus auch hier als Haupt zur Kirche in Beziehung gesetzt, allerdings in markant anderer Weise: Im Kolosserbrief ist Christus das Haupt der Kirche, die sein Leib ist (Kol 1,18a), im Epheserbrief dagegen ist er als „Haupt über alles der Kirche gegeben“, das heißt der Weltherrscher wird der Kirche von Gott zugeordnet (Eph 1,22b), so dass sie nun ihrerseits die Fülle des das All erfüllenden Christi ist (Eph 1,23). Mit anderen Worten: Sie ist der Ort der Gegenwart dessen, der alle Teile des Alls herrscherlich durchdringt.

Was sich im Kolosserbrief schon angedeutet hat, wird hier nun weiter entfaltet: Das in Form einer Sequenz von Hylemen wiedergegebene Christusgeschehen zielt auf die Kirche. Sie ist der Raum beziehungsweise die Machtsphäre, in der die Glaubenden jetzt schon zum Himmel gehören (Eph 2,6) und von der aus die Herrschaft Christi auf den Kosmos ausgreift⁸². Markiert der Tod Jesu im Philipperhymnus den Tiefpunkt der Entäußerung des ehemals Gottgleichen, so war dieser Bruch schon im Kolosserbrief deutlich abgemildert, wenn dort das Blut am Kreuz nur noch als Mittel der Versöhnung genannt wird. Hier wird er nur noch als ein durch die Auferstehung überwundenes Geschehen angedeutet (Eph 1,20b). In diesem Sinn kommt der Verfasser des Epheserbriefes im nächsten Kapitel noch auf das Blut Jesu (Eph 2,13) und das Kreuz (Eph 2,16) zu spre-

⁸¹ Der Weissagungsbeweis aus Vers 22a stimmt dabei weitgehend mit 1 Kor 15,27a überein.

⁸² Vgl. Schnackenburg 1982, 81-83.

chen, aber auch dort geschieht das nur unter dem Aspekt der Versöhnung und der Überwindung der Feindschaft, durch die Christus die eine Kirche aus Juden und Heiden schafft.

Der in Eph 1,20 f angedeutete Sphärenwechsel der Erhöhung zur Rechten Gottes sowie der Bezug der Christologie auf die Kirche wird in Eph 4,7-10 noch einmal aufgegriffen und mit der Inkarnation (und damit implizit auch mit der Präexistenz⁸³) verbunden:

1. Der heilbringende Aufstieg Christi (7 f)
 - 1.1 Christus schenkt jedem Gnade (7)
 - 1.2 [Christus] ist in die Höhe aufgefahren und hat die Mächte gefangen genommen (8a)
 - 1.3 [Christus] hat den Menschen Geschenke gebracht (8b)
2. Die Identität des Sphärenwechslers
 - 2.1 Der Hinaufgestiegene ist derselbe wie der in die unteren Teile der Erde Hinabgestiegene (9)
 - 2.2 Der Hinabgestiegene ist derselbe wie der über alle Himmel Hinaufgestiegene (10a)
 - 2.3 So erfüllt [Christus] durch Abstieg und Aufstieg das All (10b)

Das Ineinandergreifen von Abstieg und Aufstieg erinnert an den Philipperhymnus. Allerdings steht der zweifache Sphärenwechsel auch hier ganz im Zeichen der durchgängigen Hoheit Christi: Wie der Abstieg keine Entäußerung war, so wurde Christus auch bei seinem Aufstieg nicht von Gott erhöht, sondern ist selbst in die Höhe aufgefahren. Er hat dies getan, um den Menschen die Gnade zu bringen, wie es Eph 4,7 sagt und Eph 4,8 mit Worten von Ps 68,19 unterstreicht. Dabei passt der Brief den biblischen Prätext an einem entscheidenden Punkt seiner Intention an: Während es in der Septuaginta heißt, dass der Auf-fahrende Gaben *nahm*, heißt es jetzt (vielleicht in Kombination mit Ps 69,12⁸⁴), dass er diese *gab*, dass also seine Auffahrt „in die Höhe“ den Glaubenden Heil brachte. Als Vorgeschichte des Aufstiegs wird dann im folgenden Vers die Inkarnation genannt⁸⁵, wobei diese als „Abstieg in die unteren Teile der Erde“ nur als Voraussetzung für den Aufstieg Christi nachgetragen wird. Christus wird im

⁸³ Vgl. Pokorný 1992, 170.

⁸⁴ Vgl. Pokorný 1992, 169 f; Gese 2013, 101 f, die auch auf eine entsprechende jüdische Auslegung des Psalms hinweisen.

⁸⁵ Man könnte den Vers 9 isoliert auch auf eine Höllenfahrt deuten, aber für den Epheserbrief sind die bösen Mächte und ihr Herrscher oben (Eph 2,2; vgl. weiter Eph 6,12), wo sie Christus nach Vers 8 ja auch gefangen nimmt.

Epheserbrief geradezu dadurch charakterisiert, dass er souverän die Sphären zu wechseln vermag und dabei der das Geschehen souverän bestimmende Herr seiner selbst bleibt (vgl. Eph 4,9 f).

Der Sinn dieses Aufstiegs wird, wie schon in Eph 1,23, dahingehend bestimmt, „dass er das All erfülle“. Damit gibt es nun nichts mehr, über das Christus nicht der Herr wäre; die gesamte Schöpfung ist seiner Herrschermacht unterworfen. Noch einmal wird daraufhin auf das „er gab“ (ἔδωκεν) von Vers 8 – die Gabe des zur Höhe aufgestiegenen Christus – Bezug genommen. Diese Gabe besteht darin, dass er Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gab „zur Zurüstung der Heiligen zum Werk des Dienstes, zur Auferbauung des Leibes Christi“ (Eph 4,11 f). Der Aufstieg Christi und seine kosmische Inthronisation zielen also auch in diesem Schreiben auf den Aufbau der Kirche mit ihren Amtsträgern: In ihr wird Gott gegenwärtig, hier werden die Glaubenden erleuchtet (Eph 4,13 f) und mit Gottes Macht ausgerüstet (Eph 6,10-17).

3.2 Der 1. Petrusbrief

Der 1. Petrusbrief dürfte ebenfalls ein pseudepigraphisches Schreiben sein, dessen Verfasser dem erweiterten Einflussbereich der paulinischen Theologie zuzurechnen ist⁸⁶. Während der Kolosser- und Epheserbrief der zunehmenden Kriminalisierung des Christentums eine Hoheitschristologie und eine entsprechende Ekklesiologie entgegensetzen, wählt der Verfasser des 1. Petrusbriefes den umgekehrten Weg und konzentriert sich auf das Leiden und dessen Überwindung. In diesem Sinn spricht er seine Adressaten gleich zu Beginn als „Fremde in der Zerstreung (διασπορά)“ an und bringt so damit ihre gesellschaftliche Situation auf den Begriff, auf die er im Brief immer wieder zu sprechen kommt: Sie sind Außenseiter, Gezeichnete, Fremdkörper – eine Situation, die bis zum Martyrium gehen kann⁸⁷. Doch beschreibt diese Anrede nicht nur eine Situation, sondern sie deutet diese auch. Denn mit jener Begrifflichkeit greift der 1. Petrusbrief auf eine schmale alttestamentlich-jüdische Tradition zurück⁸⁸. Schon die wandernde, Sesshaftigkeit ersehrende Existenz der Erzväter wird im Alten Testament als ein durch die Aussonderung durch Gott bedingtes Fremdsein gedeutet⁸⁹. Insofern das Fremdsein damit von Anfang an einen be-

⁸⁶ Zur Diskussion um die Verfasserfrage vgl. Feldmeier 2005, 23-26.

⁸⁷ Vgl. dazu Feldmeier 1992, 105-132; weiter Feldmeier 2005, 1-12.

⁸⁸ Ausführlich dargestellt ist dies bei Feldmeier 1992, besonders 39-74.

⁸⁹ Vgl. Gen 17,8; 23,4; 28,4; 35,27; 36,7; 37,1.

sonderen Gottesbezug impliziert, wird die sozial ausgrenzende und einen Status minderen Rechts implizierende Bezeichnung als „Fremde“ religiös umgepolt und als gesellschaftliche Kehrseite der Erwählung gedeutet⁹⁰. Daran knüpft der 1. Petrusbrief an, wobei seine Besonderheit darin besteht, dass er die in der alttestamentlich-jüdischen Tradition eher marginale Kategorie der Fremde zum Schlüsselbegriff für die gläubige Existenz in der Gesellschaft macht. Der gesellschaftliche Makel wird nun zum entscheidenden Moment gläubiger Identität.

In diesen Kontext der Ausgrenzung und des Leidens wird auch die Christologie eingezeichnet. So wird in der Sklavenparänese in 1 Petr 2,18-25 Christus als der zu Unrecht Leidende dem Geschick der Sklaven parallelisiert. Zugleich aber wird betont, dass Christus durch sein Leiden hindurch verherrlicht (vgl. 1 Petr 1,11.21; 4,13) und zur Rechten Gottes erhoben wurde (vgl. 1 Petr 3,22)⁹¹. Der Bezug der so profilierten Christologie zur bedrängten Situation der Adressaten ist offenkundig. Alles, was diesen an Anklagen und Anfeindungen widerfährt, kann zum Geschick Christi in Beziehung gesetzt werden. Daraus zieht der 1. Petrusbrief soteriologische wie paränetische Folgerungen. Erstere stehen im Vordergrund, denn der Brief will seine bedrängten Adressaten vor allem damit trösten, dass ihre Teilhabe an den Leiden Christi auch die Verheißung ihrer Teilhabe an seiner Herrlichkeit einschließt. Als der nach seinem Leiden Verherrlichte wird Christus zum Unterpand ihrer „lebendigen Hoffnung“. Durch diese hat sie Gott aufgrund der Auferstehung Jesu Christi von Neuem gezeugt⁹². Zugleich aber wird der leidende Christus zum Vorbild für christliches Verhalten in der Bedrängnis, wie besonders die Sklavenparänese (1 Petr 2,21-25) in Gestalt einer entsprechenden Applikation des vierten Gottesknechtsliedes auf die Passion Christi deutlich macht. Allerdings zeigt die Analyse der Aktanten, dass der 1. Petrusbrief im Blick auf die Rolle Christi Differenzierungen vornimmt. Als Identifikationsfigur im Leiden und als Vorbild für das Ertragen ist Christus der Protagonist. Wo dagegen die Heilsbedeutung seines Leidens betont wird, ist der ihn verherrlichende Gott derjenige, der an Christus handelt und durch beziehungsweise in ihm zum Heil der Glaubenden wirksam wird.

Mehrfach finden sich in diesen Texten Bekenntnisse eingestreut, die teilweise in gehobener Sprache und mit Hilfe von Hylemsequenzen die Bedeutung

⁹⁰ Dies gilt sowohl für das ganze Volk (vgl. Lev 25,23; 1 Chr 29,10-19) wie für den einzelnen Frommen (vgl. Ps 39,13; 119,19.54).

⁹¹ Dieser auf die Existenz der Christgläubigen übertragene Konnex der Schwachheit des Gekreuzigten mit der Machtstellung des Erhöhten erinnert an Paulus (vgl. 2 Kor 13,4), aber auch an den antiken Grundsatz *per aspera ad astra*.

⁹² 1 Petr 1,3 f; vgl. 1 Petr 1,13.21; 3,5.15.

des Christuserignisses für den jeweiligen Argumentationszusammenhang erschließen. Die für die Topik des Sphärenwechsels interessanteste Sequenz findet sich in 1 Petr 3,18-22. Unmittelbar zuvor hat sich der Brief in den Versen 13-17 erneut mit der Situation ungerechten Leidens auseinandergesetzt und seinen Adressaten Orientierung für ihr Verhalten in dieser Situation zu geben gesucht. Zunächst hat er sie seliggepriesen, weil sie um der Gerechtigkeit willen leiden (1 Petr 3,14), und sie zugleich zur Bereitschaft ermahnt, jedermann über die in ihnen wohnende Hoffnung Rechenschaft (ἀπολογία) zu geben (1 Petr 3,15). Die Mahnungen gipfeln in einem ethischen Grundsatz, wie ihn ähnlich schon der platonische Sokrates formuliert hat: dass es besser ist, Unrecht zu erleiden, denn Unrecht zu tun (1 Petr 3,17; vgl. Plat. Gorg. 508 b).

Als Begründung für diese auch bei Platon keineswegs selbstverständliche Forderung folgt nun – mit ὄτι eingeleitet – wie schon bei der Sklavenparänese in 1 Petr 2,21-25 der Verweis auf Christus in Gestalt eines bekenntnisartigen Textes, der in gehobener Sprache sowohl das Leiden und Sterben Christi als auch seine Erhöhung wiedergibt. Einzigartig an diesem Bekenntnis ist allerdings, dass die beiden Aspekte der Niedrigkeit und Hoheit aufgeteilt werden und im Zwischenstück sich nun ein *descensus ad inferos* findet, verbunden mit einer typologischen Deutung der Sintflut auf die Taufe, dass also das in mythischer Sprache reformulierte Christusbekenntnis mit der Anspielung auf ganz eigene Mythen – auf den Abstieg in die Unterwelt und auf die Sintflut – zu einer Einheit verbunden wird.

1. Das heilbringende und den Tod überwindende Leiden Christi (1 Petr 3,18)
 - 1.1 Christus hat einmal für die Sünden gelitten (18a)
 - 1.2 [Er hat] als Gerechter für die Ungerechten [gelitten] (18b)
 - 1.3 So hat er den Zugang zu Gott eröffnet (18c)
 - 1.4 Er wurde getötet im Fleisch (18d)
 - 1.5 Er wurde lebendig gemacht durch den Geist (18e)
 - 1.6 So hat er vor den Geistern im Gefängnis gepredigt (19)
 - 1.7 Diese waren einst ungehorsam gewesen (20a)
2. Die Aneignung der Rettung durch die Taufe (1 Petr 3,20b-21b)
 - 2.1 Zur Zeit des Ungehorsams konnte Noah durch Gottes Geduld die Arche bauen (20b)
 - 2.2 So wurden acht „Seelen“ gerettet (20c)
 - 2.3 In gleicher Weise rettet die Taufe als Antitypos (21a)
 - 2.4 Ihr Sinn ist die Bitte um ein gutes Gewissen (21b)
3. Die siegreiche Erhöhung (1 Petr 3,21c-22)
 - 3.1 Gott hat Jesus Christus auferweckt(21c)

3.2 [Christus] ist in den Himmel zur Rechten Gottes aufgestiegen (22a)

3.3 [Christus] sind alle Mächte unterworfen (22b)

Die Passion wird als ein stellvertretendes Leiden gedeutet, durch welches Christus den Zugang zu Gott eröffnet hat, den Aufstieg in den Himmel und das Sein zur Rechten Gottes als Inthronisation über die Mächte – so weit, so traditionell. Die hier besonders interessierende Passage über den Abstieg Christi ist dagegen schwieriger zu deuten⁹³, weil der Verfasser bei seinen Adressaten offenbar eine Kenntnis von Traditionen voraussetzt, die uns heute nicht mehr zugänglich sind: Weder ist eindeutig, wer jene Geister sind, denen Jesus predigt, noch was er ihnen gepredigt hat, noch was mit dem „Gefängnis“ gemeint ist. Rätselhaft ist der Bezug auf den Ungehorsam der Geister „in den Tagen Noahs“ (1 Petr 3,20). Seit der grundlegenden Arbeit von Spitta⁹⁴ wird der Bezug dieser Aussagen zu einer Tradition, wie sie noch im so genannten Wächterengelbuch (1 Hen 1-36) erhalten ist, diskutiert, einer Schrift, die in der frühjüdischen⁹⁵ und frühchristlichen⁹⁶ Literatur eine nicht unbedeutende Rolle spielt⁹⁷. Dort verkündigt Henoch den gefallenem Wächtern des Himmels, dass es für sie keine Vergebung gibt (1 Hen 12).

Diese Deutung ist allerdings nicht zwingend. Bereits die altkirchliche Exegese⁹⁸ nahm an, dass mit diesen Geistern die Seelen der Sintflutgeneration gemeint sind. Ein solches Verständnis der πνεύματα als Seelen der Toten ist im Neuen Testament zwar nicht geläufig, aber möglich⁹⁹. Sie passt auch ungezwungener zur Sintflutgeschichte, denn die Engel waren ja nicht erst in den Tagen Noahs ungehorsam gegenüber der wartenden Langmut Gottes, sondern bereits zuvor, als sie sich mit den Menschentöchtern vermischten (vgl. 1 Hen 7-9). Dagegen trifft dies auf die Menschen zu; die 120 Jahre von Gen 6,3 konnten als Gnadenfrist aufgefasst werden¹⁰⁰. Das Jubiläenbuch beschreibt, dass nicht nur die gefallenen Engel (Jub 5,6), sondern auch die Sprösslinge der En-

93 Vgl. zum Folgenden Feldmeier 2005, 132-140.

94 Spitta 1890.

95 Vgl. Damaskusschrift II,18-21 (in: Lohse 1986); 1 Genesis-Apokryphon II,1.16 (in: Beyer 1984); 2 Bar 56,12-15.

96 Im Neuen Testament Jud 6,13; 2 Petr 2,4.

97 Zur Deutung von 1 Petr 3,19 auf die Wächterengel vgl. Reicke 1946, 90 f; Selwyn 1949, 326; Kelly 1969, 156 f; Brox 1993, 171 f.

98 Vgl. Clem. Al. Str. VI,6,44-46; Orig. De princ. II,5,3; Orig. C. Cels 2,43; Orig. CommMt 132.

99 Vgl. Goppelt 1978, 249 unter Verweis auf Hebr 12,23; weiter Dan 3,86a LXX und 1 Hen 22,3-13; Lk 24,37.39.

100 TPJon zu Gen 6,3 (in: McNamara 1992); vgl. Lk 17,26 f.

gelehen¹⁰¹ „gefesselt [wurden] in den Abgründen der Erde bis zum Tag des großen Gerichts“ (Jub 5,10 in: Berger 1981). Dieser jenseitige Ort der Bestrafung der „Geister der Seelen der Toten“ (1 Hen [gr.] 22,3: πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν νεκρῶν; vgl. 22,9) wird in 1 Hen 22 im direkten Anschluss an das Gefängnis (δεσμωτήριον) der Engel (1 Hen [gr.] 21,10) und in Entsprechung zu diesem beschrieben, wobei besonders die häufige Verwendung des Begriffes πνεύματα (Geister) für die Seelen der Toten auffällt (1 Hen [gr.] 22,6 f.9.11.12.13). In der frühchristlichen Literatur wird dieser Strafort der Seelen dann auch explizit als Gefängnis bezeichnet¹⁰².

Nimmt man hinzu, dass mit dem Verb „verkündigen“ (κηρύσσειν) im Neuen Testament sonst immer die Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft bezeichnet wird¹⁰³, während seine Verwendung für eine Unheilspredigt singulär wäre, dann wäre die rätselhafte Passage 1 Petr 3,19 f im Zusammenhang mit der ebenso unvermittelt erwähnten, aber durch das einführende γὰρ καὶ bei den Adressaten als bekannt vorausgesetzten Verkündigung des Evangeliums unter den Toten in 1 Petr 4,6 zu deuten, wo ein dem κηρύσσειν entsprechendes „Verkündigen der frohen Botschaft“ (εὐαγγελίζεσθαι) den Toten aufgrund von Gottes Geist Leben ermöglicht. Trifft diese Deutung zu, so könnte diese Passage als bewusste Korrektur zu der Annahme von der definitiven Verlorenheit der Sintflutgeneration in der jüdischen Tradition verstanden werden, wie sie etwa im Jerusalemer Talmud bezeugt ist¹⁰⁴; es würde damit betont, dass selbst dieses Urbild an Verderbtheit von dem durch die Auferweckung sich ereignenden Heil ergriffen wird¹⁰⁵.

Auch diese Deutung ist mit Unsicherheiten belastet; für sie spricht jedoch der Zusammenhang, in den der 1 Petr dieses Motiv eingefügt hat, das als einziges keine Parallele in den übrigen frühchristlichen Bekenntnisaussagen hat¹⁰⁶.

101 Diese bildeten zwar nicht unmittelbar die Sintflutgeneration, wohl aber bewirkten sie die Verderbnis der Erde, die direkt zur Sintflut führte (Jub 5,1-4).

102 Vgl. 2 Clem 6,8 (αἰχμαλωσία), Herm 1,8 v I,1 (αἰχμαλωτισμός); Herm 105,7 s IX,28 (δεσμωτήριον).

103 Friedrich 1938, 703: „Durch das Verkündigen vollzieht sich die Machtergreifung Gottes.“

104 Vgl. jSanh fol. 29b: „Das Sintflutgeschlecht hat keinen Anteil an der Auferstehung“. Diese definitive Verwerfung wird dort im Folgenden ausführlich begründet (siehe Wewers 1981, 287 f).

105 Vgl. Goppelt 1978, 250: „Die Heilswirkung seines Todesleidens reicht auch hin zu den Menschen, die in diesem Leben nicht zu einer bewußten Begegnung mit Christus kommen, selbst zu den verlorensten unter ihnen.“

106 Allenfalls könnte man in der Akklamation derer unter der Erde in Phil 2,10 so etwas wie eine Andeutung des Motivs sehen, aber von einem Abstieg Christi in die Unterwelt ist auch hier nicht die Rede.

Dass von Christus im unmittelbaren Anschluss an den Preis der Heilstat seines Sterbens für die Ungerechten und seiner Auferweckung durch seinen Bezug zu dem lebendig machenden Gottesgeist gesagt wird, dass er nun in eben diesem Geist als Bote des Unheils zu den gefallen Engeln geht und deren definitive Verdammnis bestätigt, ist schwer vorstellbar. Zu beachten ist weiter, dass der Abstieg Christi als bewusstes Pendant zur Himmelfahrt gestaltet ist¹⁰⁷. Wie auch sonst bisweilen in den urchristlichen Bekenntnissen würde damit betont, dass die ‚Machtergreifung‘ Christi nicht nur Himmel und Erde umgreift, sondern selbst die Unterwelt als Welt des Todes und der Gottferne (vgl. Phil 2,10). Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch in Röm 14,9, wo ebenso wie in 1 Petr 3,19 die Herrschaft über Tote und Lebendige sogar die direkte Folge von Christi Tod und Auferstehung ist. Eine solche Deutung fügt sich auch bestens zu der soteriologischen Gesamtausrichtung dieses Textes.

3.3 Die Himmelfahrt des Kyrios und das Kommen des Geistes: Das lukanische Doppelwerk

Während in den Bekenntnistexten der Briefe der Bezug auf die Geschichte auf ganz wenige Punkte reduziert ist und der ein- oder mehrfache Sphärenwechsel im Vordergrund steht, steht bei den Evangelien die vielfältige Erinnerung an die Gestalt des Jesu von Nazareth im Vordergrund. Gleichwohl sind auch hier die Mythologumena eines mehrfachen Sphärenwechsels von entscheidender Bedeutung, auch wenn dies etwa bei Markus, dem ältesten Evangelium, erst auf den zweiten Blick sichtbar wird. Dieses Evangelium ist zweigeteilt: Im ersten Teil bis Mk 8,26 finden sich die vollmächtigen Taten und Worte Jesu, der zweite Teil ist bestimmt vom Weg in das Leiden und den Tod. Bezeichnenderweise bilden nun gerade in diesem zweiten Teil, in dem die Vollmacht des Gottesmannes durch die Ohnmacht des von Gott Preisgegebenen abgelöst zu werden scheint, die Weissagungen Jesu mit der Gewissheit seiner künftigen *sessio ad dexteram* (Mk 8,38; 13,26; 12,36; 14,62) den leisen und doch unüberhörbaren Kontrapunkt zum *cantus firmus* der Passion. Im Zusammenklang der beiden Stimmen, in der Verschränkung des Weges in die äußerste Niedrigkeit mit der Perspektive der Erhöhung zur Rechten Gottes besteht das sogenannte Messiasgeheimnis des ältesten Evangeliums. So wird durch Leiden und Tod hindurch der Anspruch Jesu bestätigt, dass mit ihm Gottes Herrschaft anbricht, denn die

¹⁰⁷ So entspricht ja auch im Text dem πορευθεις des Abstiegs in 1 Petr 3,19 das πορευθεις des Aufstiegs in den Himmel 1 Petr 3,22.

am Ende des Evangeliums nur angedeutete Auferstehung ist die Voraussetzung für das am Ende der Zeit erwartete (Wieder-)Kommen des erhöhten Menschensohnes (Mk 8,38; 14,62; vgl. 13,26 f). Das Handeln Gottes *durch* den Menschensohn im ersten Teil des Evangeliums wird also bei genauer Betrachtung im zweiten Teil nicht widerrufen, sondern sogar noch gesteigert durch Gottes Handeln *an* dem Menschensohn, durch das der Vater den von den Menschen ermordeten Sohn auferweckt und im Himmel als künftigen Richter und Retter einsetzt.

Wird schon die Erhöhung am Ende des Lebens Jesu nur verhüllt angedeutet, so ist das älteste Evangelium noch zurückhaltender im Blick auf den Anfang. Lediglich in den Worten, in denen Jesus von seinem Gekommen-Sein spricht (Mk 2,17; 10,45 vgl. 1,24), könnte man so etwas wie eine Präexistenz angedeutet sehen. Das ändert sich deutlich in den anderen Evangelien. Bei Matthäus wird die Durchdringung der Geschichte des Irdischen mit mythischen Motiven in zweifacher Weise verstärkt: Zum einen nach vorn, insofern mit der Jungfrauengeburt eine Art Äquivalent zum ‚Abstieg‘ des Göttlichen in die menschliche Sphäre der Jesusgeschichte vorgeordnet wird, zum andern nach hinten, indem die Erhöhung am Ende geradezu inszeniert und soteriologisch ausgedeutet wird, wenn Jesus sich auf dem Berg mit den Worten von seinen Jüngern verabschiedet, dass ihm nun alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben sei, verbunden mit der Zusage seiner bleibenden Gegenwart (Mt 28,20). Am weitesten geht das vierte Evangelium, das seine Wiedergabe des Lebens Jesu mit einem Hymnus beginnen lässt, der in deutlicher Anspielung auf Gen 1,1 den Ursprung Jesu auf das göttliche Schöpfungswort zurückführt, das sich in der Welt inkarniert (Joh 1,1-18; vgl. besonders Joh 1,14). Entsprechend stellt sich Jesus im Evangelium immer wieder als der vor, den der Vater gesandt hat und dessen Weg auf Erden in seiner Heimkehr zum Vater mündet, um dann bei seinem erneuten Kommen auch die Seinen in die himmlischen Wohnungen zu sich zu nehmen (Joh 14,1-3). In ganz eigener Begrifflichkeit wird also auch hier die Erlösung als vierfacher Sphärenwechsel beschrieben, als Inkarnation, Erhöhung und Wiederkehr Christi sowie als Aufnahme der Seinen in die Wohnungen des Vaterhauses.

Im Zusammenhang mit der hier leitenden Fragestellung ist besonders Lukas interessant, nicht nur weil er zumindest dem weiteren Einflussbereich des Paulus zuzurechnen ist,¹⁰⁸ was in seinem Evangelium durchaus seinen Niederschlag

108 Die lange Zeit in der historisch-kritischen Forschung nahezu fraglos geltende Annahme, dass die Wir-Passagen Fiktion seien und Lukas somit keine direkte Bekanntschaft mit Paulus gehabt habe, wurde im Blick auf die Wir-Passagen in jüngerer Zeit durch die sorgfältige histori-

findet¹⁰⁹, sondern auch, weil er expliziter als die anderen drei Evangelien Historie und Mythos miteinander verbindet. Der *auctor ad Theophilum* formuliert bereits in seinem formal und stilistisch an die Eröffnung antiker Geschichtswerke angelehnten Prolog Lk 1,1-4 den Anspruch, das Leben Jesu und dessen Folgen in der richtigen Reihenfolge und als eine διήγησις (Erzählung, Darlegung), also in Form eines möglichst exakten Berichtes, wiederzugeben. Diesen Anspruch auf historische Genauigkeit setzt er schon dadurch in die Tat um, dass er als einziger Evangelist nicht nur den Beginn der in seinem Evangelium berichteten Ereignisse datiert (Lk 1,5), sondern auch die beiden Eckpunkte des Lebens Jesu – den Beginn seines Lebens und den Beginn seines öffentlichen Auftretens – mit Daten der allgemeinen Geschichte korreliert (Lk 2,1 f; 3,1 f). Nur er weiß etwas von der Kindschaft Jesu zu erzählen, und vor allem hat er als einziger Evangelist seinem „ersten Bericht“ (Apg 1,1) über das Leben des Irdischen mit der Apostelgeschichte einen zweiten über die Geschichtswirksamkeit des Erhöhten hinzugefügt.

Angesichts dieser bewussten Historisierung der Jesusüberlieferung ist es umso bemerkenswerter, dass Lukas seine διήγησις markant mit mythischen Elementen rahmt: Die Vorgeschichte beginnt mit zwei Engelserscheinungen vor Zachäus und Maria, in denen zwei wunderbare Geburten angekündigt werden, zunächst die des Vorläufers Johannes durch die aufgrund ihres Alters eigentlich unfruchtbare Elisabeth, dann die noch wunderbarere, vom Geist gewirkte Geburt des „Erlösers“ durch die Jungfrau Maria. Wenn dessen Kommen dann im Benedictus des Zacharias angekündigt wird als der Besuch des „Sonnenaufganges aus der Höhe“ (Lk 1,78), hat dies schon eine inkarnatorische Färbung, die auch die Weihnachtsgeschichte bestimmt, wenn dort vom Engel den Hirten die

sche Untersuchung von Thornton 1991 in Frage gestellt. Da zudem der lange behauptete, unüberbrückbare theologische Gegensatz zwischen Paulus und Lukas durch neuere Untersuchungen zu Recht stark relativiert wird (vgl. Porter 1999), gewinnt die Annahme, dass Lukas in der Tat ein Paulusbegleiter war, wieder zunehmend Anhänger. So schreibt Wolter in seinem 2008 erschienenen Kommentar zum Lukasevangelium nach sorgfältiger Abwägung aller bisherigen Lösungsvorschläge: „Die nächstliegende Erklärung ist darum auch hier die beste: Das ‚Wir‘ stammt vom Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte, der in Lk 1,3 und in Apg 1,1 mit seinem eigenen ‚Ich‘ vor die Leser hingetreten ist und mit Hilfe der sog. ‚Wir‘-Stücke ‚seinen eigenen Anteil an den Reisen des Paulus‘ gekennzeichnet hat“ (Wolter 2008, 8).

109 Die lange, vor allem in der deutschen Forschung vorherrschende Meinung, dass Lukas theologisch nichts mit Paulus zu tun habe, beruht auf einer zu engen Deutung dessen, was paulinisch ist. Bovon 1989, 25 kann zu Recht seinen großen Lukaskommentar mit der Bemerkung einleiten: „Lukas bezeugt eine besondere Form des Paulinismus in der zweiten bzw. dritten Generation“. Vgl. dazu auch die vorangehende Anm.

Geburt des „Retters“¹¹⁰ verkündigt wird und daraufhin im Lob der himmlischen Heerscharen die Grenze zwischen Himmel und Erde durchlässig wird (Lk 2,8-14). So wird auch im Lobgesang des Zacharias das Kommen des Heils als „Aufgang aus der Höhe“ beschrieben (Lk 1,78). Man kann zu diesen mythisch-historisierenden Motiven eines vom göttlichen Geist bestimmten Präludiums zum Evangelium dann auch noch die ‚wartenden Gestalten‘ eines Simeon und einer Hannah hinzufügen (Lk 2,25-38) und vor allem die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel. Das Motiv des weisen Kindes hat seine Parallelen in den antiken Viten über außergewöhnliche Männer – verwiesen sei auf Kyros bei Xenophon, Solon bei Plutarch, Augustus bei Nikolaos von Damaskus; im Judentum findet es sich im Bezug auf Mose bei Philon und Josephus¹¹¹. Besonders Philosophenbiographien betonen die ungewöhnliche Weisheit des heranwachsenden Protagonisten, die nicht selten auch religiös konnotiert ist, wie etwa *Vita Apollonii* 9 oder *Vita Pythagorica* 5.8.12 zeigen¹¹². „Was Lukas von den drei anderen Evangelisten trennt, das verbindet ihn aber mit den Verfassern biographischer Literatur der griechischen Antike [...]. Die Jugendepisode ist in der antiken biographischen Literatur zwar nicht obligatorisch, aber dennoch sehr häufig anzutreffen“¹¹³.

So ausgiebig die Vorgeschichte mit mythischen Elementen durchsetzt ist, um den Beginn der Geschichte Jesu an den Gott Israels zurückzubinden, so ist für Lukas die Erhöhung Jesu am Ende des Evangeliums wohl noch zentraler. Das zeigt sich schon daran, dass sie von ihm bereits in das Leben Jesu verlagert wird, wie die lukanische Bearbeitung der Verhörscene erkennen lässt. Statt des markinischen „und ihr werdet sehen den Menschensohn [...] kommen“ (Mk 14,62) lässt Lukas seinen Jesus in der von ihm umgestalteten Fassung¹¹⁴ sagen: „[A]b jetzt wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen“ (Lk 22,69). Durch jenes „ab jetzt wird der Menschensohn zur Rechten der Macht Gottes sitzen“ löst er das Wort „von seinem markinischen Bezug auf die Parusie ab und macht es zu einem Wort über Jesu Erhöhung und Inthronisation zum himmlischen Messias König“¹¹⁵. Entsprechend bezeugt dann nicht nur Petrus in

110 In Lk 1,47 ist σωτήρ noch Gottesprädikat.

111 Vgl. De Jonge 1977-78.

112 Vgl. Krückemeier 2004, 311.

113 Krückemeier 2004, 307 f.

114 Vgl. Jeremias 1980, 299. Wie sorgfältig Lukas dieses Zitat gestaltet hat zeigt sich auch daran, dass er den markinischen Prätext wieder an die LXX-Vorlage anpasst.

115 Wolter 2008, 736; vgl. Carroll 2012, 452: „Unlike Mark 14:62, Luke does not have Jesus speak of a future exaltation his council listeners ‘will see’ but of an installation in a position of power ‘from now on’“.

Apg 5,31 vor dem Synhedrium, dass Gott den Auferweckten zu seiner Rechten als Fürst und Retter erhöht hat, sondern Stephanus schildert in Apg 7,55 f seinen Anklägern, dass er im geöffneten Himmel bereits den zur Rechten Gottes stehenden Menschensohn sieht.

Doch der *auctor ad Theophilum* begnügt sich nicht mit bloßen redaktionellen Änderungen, sondern er lässt sein Evangelium mit der Inszenierung dieser Erhöhung enden und die Apostelgeschichte damit beginnen. Bereits der für die lukanische Wiedergabe der Jesusgeschichte charakteristische große Reisebericht Lk 9,51-19,28 wird vom ersten Vers an unter das Stichwort der ‚Aufnahme‘ (Lk 9,51: ἀνάλημις) gestellt. Damit wird die Himmelfahrt¹¹⁶ zum Fluchtpunkt des ganzen Weges Jesu gemacht. Der Bericht davon bildet dann auch die Schlusszene des Evangeliums. Unmittelbarer Prätext für eine solche Entrückung in die himmlische Welt ist für Lukas ohne Zweifel die biblische Überlieferung: Der Gebrauch von ἀνάλημις (Himmelfahrt) in Lk 9,51 und ἀναλαμβάνω (aufnehmen, in die Höhe nehmen) in Apg 1,2.11.22 verweist auf die Himmelfahrt des Elia, die in 2 Kön 2,9.10.11 LXX und dann noch einmal in Sir 48,9 und in 1 Makk 2,58 mit diesem Verb beschrieben wird¹¹⁷.

Aber das Mythologumenon einer Himmelfahrt war auch in der griechisch-römischen Welt bekannt und es war dort wohl zur Zeit des Lukas prominenter als im jüdischen Bereich. An erster Stelle ist der Mythos von Herakles zu nennen, zu dessen Grundbestand schon früh die Himmelfahrt auf dem Berg Oeta gehört. Eine Münchener Pelike aus dem Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. zeigt bereits den Heroen im Viergespann, das frei durch die Lüfte rast, gezogen von feurigen Rossen, während unten der Scheiterhaufen mit dem Brustpanzer des Helden sichtbar ist¹¹⁸. Apollodor berichtet – wenn auch mit einem relativierenden λέγεται (es wird erzählt) – dass der Halbgott, nachdem er der List des Nessos zum Opfer gefallen war und sich seinen Schmerzen durch den Feuertod entzog, von einer Wolke unter Donner in den Himmel getragen und so unsterblich wurde¹¹⁹. Bei Ovid hat sich Herakles durch seine Taten gar als „Erretter der

116 Vgl. die entsprechende Verwendung des Verbs ἀναλαμβάνω (aufnehmen, in die Höhe nehmen) in Apg 1,2.11.22.

117 Ein in der jüdischen Tradition besonders bewandeter Hörer könnte dazu noch eine Anspielung auf Henoch heraushören, für dessen Entrückung Sir 48,12 ebenfalls ἀναλαμβάνω benutzt; auch der Verweis auf die Receptio des Mose im Zusammenhang mit seinem Tod in AssMos 10,12 könnte die lateinische Wiedergabe von ἀνάλημις sein.

118 Metzger 1951, Tafel XXVIII.

119 Vgl. Wagner 1965, 160.

Erde“ erwiesen, also als eine Art pagane Erlösergestalt¹²⁰. Dieser wird dann von seinem göttlichen Vater Zeus an den Himmel¹²¹ und damit unter die Götter versetzt¹²². Abgeschwächt findet sich das Himmelfahrtsmotiv auch in der Romulassung¹²³. In summa: Das Theologumenon der Erhöhung Christi wird von Lukas durch das Mythologumenon einer Himmelfahrt geradezu inszeniert. Dieses hat er der prophetischen Tradition des Alten Testaments und des Antiken Judentums entnommen, aber der Grund für die Rezeption dieses mythischen Motivs dürfte sein, dass es der griechisch-römischen Welt geläufig war¹²⁴.

Untersucht man das Doppelwerk im Blick auf das Motiv des Sphärenwechsels, so lässt sich auch hier der schon mehrfach beobachtete vierfache Wechsel beobachten, allerdings mit spezifischen Modifikationen und Ergänzungen:

- Jesus ist das von den Himmelsboten angekündigte und durch die Kondeszendenz des Geistes in der Jungfrau Maria „gewordene Heilige, das Sohn Gottes genannt wird“, um den Erzengel zu zitieren (Lk 1,35).
- Es folgt das Leben Jesu, das Lukas als Bericht in die allgemeine Menschheitsgeschichte einordnet, um es freilich sehr bald schon auf den nächsten Sphärenwechsel zulaufen zu lassen, die Aufnahme des Gottessohnes in den Himmel und seine Platzierung zur Rechten Gottes. Diese Erhöhung wird schon am Beginn seiner Reise nach Jerusalem angekündigt, sie beginnt bereits am Tiefpunkt des Lebens Jesu, bei seiner Verurteilung, und sie wird am Ende als Himmelfahrt in Szene gesetzt.

120 Vgl. Ov. Met. IX, 241: vindex terrae. Dion kann Herakles entsprechend als σωτήρ („Retter“) bezeichnen, vgl. Dion Or. 1,59-84.

121 Zur Versetzung an den Himmel siehe auch den Beitrag von T. Scheer in diesem Band.

122 Ov. Met. IX, 271 f. Vgl. Bömer 1977, 358: „Das ist die Aufnahme unter die Götter“.

123 Vgl. Liv 1,16. Dort wird auch die politische Dimension dieses mythischen Motivs sichtbar, die gerade für die Popularität der Himmelfahrtsvorstellung zur Zeit des Lukas von Bedeutung war: Die Apotheose des Stadtgründers dient der religiösen Autorisierung der römischen Herrschaft. Entsprechend griff der Kaiserkult, dessen Herrscher sich aus Legitimationsgründen immer wieder sowohl zu Romulus wie zu Herakles in Beziehung setzten, bewusst auf das Motiv einer Himmelfahrt zurück: So bezeugte nach Sueton ein Mann im Range eines Prätors unter Eid, er habe bei der Einäscherung des Augustus die Gestalt des Kaisers in den Himmel fahren sehen (Suet. Aug. 100,4). In der Folge wurde die Entrückung „zum stehenden Requisit der Herrscherapotheose [...]. Erst dann konnte ein verstorbener Kaiser als unter die Götter versetzt erklärt werden, wenn der römische Senat Zeugen fand, die die leibliche Entrückung in den Himmel bestätigen konnten“ (Roloff 2010, 25).

124 Es wäre eine eigene Untersuchung wert, inwiefern dieser gesamte Motivkomplex, der einem sowohl im Alten Testament als auch in der griechisch-römischen Welt begegnet, auf altorientalische Vorläufer zurückgeht.

Der doppelte Sphärenwechsel, der die Geschichte Jesu an den an und durch ihn handelnden Gott zurückbindet, ermöglicht es diesem dann ebenso wie im Philipperbrief, an den Christgläubigen entsprechend zu handeln:

- Der zur Rechten Gottes Erhöhte ist auch derjenige, der wiederkommen wird. Das wird nicht nur im Evangelium festgehalten, wo dies von den Quellen übernommen ist, sondern darüber hinaus in den Reden der Apostelgeschichte von Petrus (Apg 10,42) und Paulus (Apg 17,31) verkündigt.
- Als Zielpunkt gläubiger Existenz behält auch Lukas die eschatologische Perspektive einer Verwandlung bei, wenn er etwa Jesus im Sadduzäergespräch sagen lässt, dass die „Kinder der Auferstehung“ als „Kinder Gottes“ auch „engelgleich“ sein werden (Lk 20,36). Er kann dies explizit mit einem Sphärenwechsel verbinden, wenn sein Jesus noch am Kreuz dem umkehrenden Verbrecher zusagt: „Amen, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein“¹²⁵.

Dieser seit dem Philipperbrief zu den Eckpunkten der christlichen Heilsbotschaft gehörende vierfache Sphärenwechsel wird von Lukas ergänzt durch einen fünften, nämlich das Herabkommen des Geistes:

- Als die Jünger den Auferstandenen beim Abschied nach dem Zeitpunkt der Parusie, also des (Wieder-)Kommens Christi fragen, verweist dieser statt einer Festlegung auf die Sendung des Geistes (Apg 1,6-8). Entsprechend verweist die Pfingstpredigt des Petrus im Zusammenhang mit der Erhöhung Jesu nicht auf seine Wiederkunft, sondern auf den Geist, den Jesus vom Vater empfangen und nun seinerseits über seine Jüngerinnen und Jünger ausgegossen hat (Apg 2,32-36), die durch ihn „mit Kraft aus der Höhe überkleidet werden“ (Lk 24,49; vgl. Apg 1,8).

Wie im Evangelium der Geist Gottes Jesus zum Ort der Gottesgegenwart macht, so geschieht Analoges in der Apostelgeschichte durch den von Jesus gesandten Geist, der die Botinnen und Boten Christi zu ihrem Dienst ermächtigt. Zu beachten ist die Akzentverschiebung: Während bei Markus und bei Paulus die Parusie Christi im Zentrum steht, tritt diese bei Lukas eher etwas in den Hintergrund,

¹²⁵ Lk 23,43; vgl. zur Vorstellung eines Sphärenwechsels nach dem Tod bei Lukas auch die Parabel Lk 16,19-31. Der Verbrecher hatte Jesus gebeten, seiner zu gedenken, wenn er in seine Königsherrschaft (βασιλεία) eingeht. Hier zeigt sich also eine Verräumlichung der βασιλεία-Vorstellung, die sich schon vor Lukas in der Wendung vom Eingehen in das Reich Gottes andeutet (vgl. Mk 9,47; 10,23-25; Paulus spricht konsequent noch vom ‚Erben‘ der Herrschaft Gottes).

wie schon beim Verhör vor dem Synhedrium zu sehen war. Die sich dehnende Zeit bis zur Parusie wird überbrückt durch die Herabkunft des Geistes, der ‚zwischen den Zeiten‘ den zur Rechten Gottes Sitzenden vertritt – bis dahin, dass dieser Geist immer mehr als eigenständiger Aktant auftritt, der selbst wie eine Person spricht, entscheidet und handelt (vgl. Apg 8,29.39; 10,19; 11,12; 13,2.4; 15,28). Die Verbindung der Geschichte mit mythischen Elementen hat so bei Lukas ihre Pointe darin, dass innerhalb der allgemeinen Geschichte eine durch den Geist von Gottes Willen geleitete Kirchengeschichte ausgesondert und damit die Heilsgeschichte Israels fortgesetzt wird.

4 „Psalmen, Lieder, geistliche Gesänge“: Mythos und Historie

Zuletzt noch einmal zurück zur Ausgangsfrage von Mythos und Historie. Der Weg, wie aus dem galiläischen Zimmermann der zur Rechten Gottes Erhöhte wurde, lässt sich, wie eingangs festgestellt, nicht mehr eindeutig erhellen. Was man allerdings versuchen kann, ist eine möglichst plausible Rekonstruktion dieser Entwicklung, die sowohl den Hylemsequenzen der späteren Bekenntnisse wie den Erinnerungen an Jesus von Nazareth so weit als möglich gerecht zu werden versucht. Dabei wurde eingangs schon gegen eine oft geradezu apriorische Entgegensetzung von Verkündiger und Verkündigtem darauf hingewiesen, dass diese Entwicklung nicht Ergebnis einer allmählichen Akkulturation war, sondern dass sie im Wesentlichen schon außerordentlich früh – spätestens zwei Jahrzehnte nach Jesu Tod¹²⁶ – abgeschlossen war, und das anscheinend, ohne dass uns Widerstand dagegen (etwa seitens der noch lebenden Augenzeugen) bekannt geworden wäre. Das ist umso bemerkenswerter, als uns in der Mitwelt keineswegs das fertige Konzept eines Kultheros oder eines göttlichen Menschen vorgelegen hätte, in das man Jesus nur hätte einpassen müssen. Deshalb soll zum Abschluss der Versuch einer Erklärung stehen, wie Geschichte und Mythos bei der Deutung des Christusereignisses zusammenhängen könnten.

¹²⁶ Bereits das älteste neutestamentliche Schreiben, der um 49/50 n. Chr. verfasste 1. Thessalonicherbrief, spricht von Christus als dem vom Himmel herabkommenden Kyrios (1 Thess 4,16), setzt also die beiden wichtigsten Elemente des neutestamentlichen Sphärenwechsels, die Erhöhung Christi und dessen Wiederkunft, voraus. Wenn der Philipperhymnus vorpaulinisch ist (siehe oben), dann dürfte diese Entwicklung noch früher abgeschlossen gewesen sein.

Theißen macht in seinem Buch „Die Religion der ersten Christen“ darauf aufmerksam, dass ein besonderes Verhältnis von Mythos und Geschichte die Jesusbewegung von Anfang an bestimmt hat: „Im Zentrum des religiösen Zeichensystems im Urchristentum steht eine eigentümliche Verbindung von Mythos und Geschichte. Sie wird verkannt, wenn man sie in einseitiger Weise auflöst, sei es in Richtung auf die ‚Geschichte‘ oder in Richtung auf den ‚Mythos‘“¹²⁷. Er betont die unlösbare, wechselseitige Verschränkung beider Aspekte: „Alles spricht dafür, dass im Zentrum des Urchristentums weder ein sekundär historisierter Mythos noch eine sekundär mythisierte Geschichte stand. Am Anfang stand eine spannungsvolle Einheit von Geschichte und Mythos.“¹²⁸ Diese spannungsvolle Einheit beginnt bereits beim historischen Jesus, der mit seiner Verkündigung vom anbrechenden Reich Gottes einen Endzeitmythos auf die gegenwärtige Erfahrung in der Geschichte bezog. Durch die Vorstellung der anbrechenden Herrschaft Gottes als „mythische Dramatisierung des ersten Gebots“¹²⁹ hat Jesus sein Auftreten im Kontext einer durch diesen Mythos ‚revitalisierten‘ jüdischen Religion interpretiert: „Entscheidend für Jesu Selbstverständnis ist nicht dieser oder jener Titel, sondern die ‚Historisierung‘ des Endzeitmythos in seinem ganzen Wirken.“¹³⁰ Das hat sein gesamtes Auftreten geprägt. Zwar sind die Berichte der Evangelien Glaubenszeugnisse, in die ohne Zweifel auch sekundär ‚Mythisches‘ eingeflossen ist, aber das, was von Jesus erinnert wurde, erlaubt es doch, Grundzüge und Charakteristika dieser Erinnerung mit der historischen Gestalt in Verbindung zu bringen, da dessen „essential shape was given by the original and immediate impact made by Jesus as that was first put into words by and among those involved or eyewitnesses of what Jesus said and did.“¹³¹

Dieser in den Evangelien erinnerte Jesus¹³² tritt in erster Linie als Lehrer auf und zwar als ein Lehrer, dessen Reden „in Vollmacht“ das Bewusstsein einer besonderen „Gottesunmittelbarkeit“¹³³ widerspiegelt. Sein Auftreten hat prophetische Züge und als Prophet wird er auch meistens von Außenstehenden beurteilt (vgl. Mk 8,28 f). Dabei versteht er sich zugleich als Gesandter der Weisheit

127 Theißen 2008, 47.

128 Theißen 2008, 48.

129 Theißen 2008, 50; vgl. 55.

130 Theißen 2008, 67.

131 Dunn 2003, 335.

132 Das Folgende ist eine Zusammenfassung dessen, was in Feldmeier/Spieckermann 2018 ausführlicher dargestellt wurde.

133 Scholtissek 1996, 75.

Gottes¹³⁴ und begründet seine Forderungen damit, dass er in dieser Tradition mit erstaunlicher Unbefangenheit auf die in der Welt erfahrbare Güte des Schöpfers verweist¹³⁵. Ohne Absicherung durch irgendeine Lehrtradition greift er dabei auf die Schrift als einzige Autorität zurück und deutet sie souverän von Gottes Liebeswillen her. Von daher kann Jesus die ethischen Weisungen der Tora radikalieren, aber zugleich Teile der Tora, wie das Sabbatgebot und die Reinheitsvorschriften, in bestimmten Situationen übertreten, sofern er dadurch dem Willen Gottes, wie er ihn versteht, Geltung verschafft (vgl. Mk 2,19-22.25-28; 3,4). Charakteristisch ist eine Form der Rede, die Dunn „the emphatic *egō*“ nennt und die sowohl in ihrer affirmativen wie in ihrer adversativen Form für die Jesusüberlieferung so bezeichnend ist, dass man sie dem historischen Jesus schwerlich absprechen kann¹³⁶. Im Zusammenhang damit steht die formelhafte Wendung „Amen ich sage dir/euch“, die in den Synoptikern 50 Mal erscheint und die in der Verdoppelung „Amen, Amen ich sage dir/euch“ noch weitere 25 Mal im vierten Evangelium begegnet. Ein solches nicht-responsorisches Amen ist bislang außerhalb der Jesusüberlieferung nicht belegt¹³⁷. Es dürfte, wie bereits Jeremias vermutet hat, eine Sprachschöpfung Jesu sein¹³⁸, der das Amen hier anstelle der prophetischen Botenformel verwendet hat¹³⁹ und damit zum Ausdruck bringt, dass Jesus seine Worte als Widerhall von Gottes eigenem Reden verstanden hat, dass also Gott selbst durch ihn zu Wort kommt. Dieses Bewusstsein einer Gottunmittelbarkeit erklärt auch die wohl auffälligste Besonderheit der Lehre Jesu, seine Bildreden, in denen ihm die gesamte Wirklichkeit zum Gottesgleichnis wird.

Jesu Botschaft des anbrechenden Heils besteht aber nicht nur in Worten, sondern sie lässt die Gottesgegenwart bis in die Körperlichkeit hinein erfahren. Zu Jesu Auftreten gehören deshalb auch seine *δυνάμεις*, seine „Machtthaten“. Man sollte historisch nicht bezweifeln, dass Jesus über ungewöhnliche Heilungskräfte verfügt hat. Von keiner Gestalt der Antike sind uns so viele außergewöhnliche Taten überliefert wie von Jesus und sie sind gerade in ihrer formalen und thematischen Vielfalt „das stärkste Indiz dafür, dass das Heilen von

134 Diese Verbindung von Weisheit und Prophetie kennzeichnet besonders die Überlieferung des Redestoffes in der sogenannten „Logienquelle“; diese Worte dürften aller Wahrscheinlichkeit nach auf den historischen Jesus zurückgehen.

135 Vgl. Mt 5,45 par Lk 6,35; Mt 6,26-32 par Lk 12,24-30.

136 Dunn 2003, 701.

137 Vgl. Theißen/Merz 2001, 456.

138 Vgl. Jeremias 1978, 386-391.

139 Vgl. Theißen/Merz 2001, 456: „Hier spricht ein Prophet – ja vielleicht mehr als ein Prophet!“

Kranken zu den herausragenden Formen des Wirkens Jesu gehört hat.¹⁴⁰ Als eschatologische Verheißungszeichen (vgl. Lk 11,20 par Mt 12,28) bestätigen sie seine Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft und unterstreichen seine Vollmacht, zu Recht im Namen Gottes Sünden zu vergeben (vgl. Mk 2,10). Jesus erweist sich in ihnen als der Stärkere, der dem Starken die Beute abnimmt (vgl. Mk 3,22-27 par Mt 12,24-30; Lk 11,15-22). Selbst Jesu Gegner bestreiten sie nicht, führen sie jedoch freilich nicht auf Gott zurück, sondern auf die widergöttliche Macht (vgl. Mk 3,22 par Mt 12,24; Lk 11,15).

Doch nicht nur in seinen Worten und Taten, sondern auch in seinem Verhalten zeigt sich der Anspruch einzigartiger Autorität, wenn Jesus etwa – „analogous to God’s calling the Israelite prophets“¹⁴¹ – die Initiative ergreift und Menschen aus ihren bisherigen Lebenszusammenhängen herausruft in eine Nachfolge, die alle anderen Bindungen außer Kraft setzt¹⁴². Das geht bis dahin, dass er aus dieser Schar seiner Anhänger dann auch noch zwölf als Avantgarde des eschatologisch erneuerten Gottesvolkes aussondert¹⁴³ und sich selbst dieser symbolischen Größe als derjenige gegenüberstellt, der – wiederum in Entsprechung zum göttlichen Handeln – eine durch sein Wort und seinen Willen konstituierte Gemeinschaft als sein Gegenüber schafft: „Und er machte die Zwölf“, wie Mk 3,16a die Einsetzung des Zwölferkreises beschreibt. Im Blick auf Außenstehende nicht weniger auffällig ist ein Verhalten, das man am ehesten als „radical inclusiveness“¹⁴⁴ bezeichnen könnte. Es zeigt sich ebenso in seinem Verhältnis zu Frauen und Kindern wie zu Kranken und Besessenen oder zu Volksfremden wie den Samaritanern, aber auch zu der unter ethischen Gesichtspunkten durchaus fragwürdigen Berufsgruppe der Zöllner und selbst zu Prostituierten, kurz: zu den „Sündern“.

Dass in diesem Jesus seinen Adressaten nicht nur ein Weiser und Prophet, sondern „mehr als Salomo“ und „mehr als Jona“ (Lk 11,31 f par Mt 12,41 f) begegnet ist, zeigt sich nicht zuletzt in einem Zug, der in den Evangelien relativ häufig vorkommt und dennoch in deren Auslegung auffällig wenig beachtet wird: Mit erstaunlicher Konstanz ruft Jesus immer wieder Furcht, ja Entsetzen

140 Niebuhr 2011, 424.

141 Boring 2012, 126.

142 Vgl. Mk 1,16-20 par Mt 4,18-22; Lk 5,1 f.10b.11; Mt 8,22 par Lk 9,60; Lk 9,62.

143 Zur Historizität der Zwölf vgl. Hengel/Schwemer 2007, 365-371; vgl. weiter Theißen/Merz 2001, 200 f; Allison 2010, 67-76.

144 Boring 2012, 129.

hervor und zwar sowohl unter Außenstehenden¹⁴⁵ wie unter seinen Anhängern¹⁴⁶. Eine solche Reaktion ist das Charakteristikum einer Theophanie. Wenn man nicht zu der eher unwahrscheinlichen Annahme greifen will, dass diese zahlreichen Verweise auf den ‚Gottesschrecken‘, die im Übrigen in der späteren Tradition eher zurückgedrängt werden, sekundäre Gemeindebildungen sind, dann wird man sie wohl so deuten müssen, dass in Jesus von seinen Zeitgenossen die Präsenz einer übermenschlichen Macht erfahren wurde. Das Phänomen als solches wird auch von Jesu Gegnern bestätigt, wenn sie Jesus als einen vom Beelzebul Besessenen anklagen (Mk 3,22). Man wird daher die „tantalising possibility“ in Rechnung stellen müssen, dass schon der historische Jesus, ohne seinen jüdischen Hintergrund im Mindesten zu verlassen, in seinem Auftreten eine Autorität für sich in Anspruch genommen hat, welche die Hörer und Schüler nach Worten ringen ließ, wie das, was sie sahen, hörten und erinnerten, überhaupt angemessen auszudrücken sei¹⁴⁷. Nicht zuletzt aufgrund der wohl schon auf den historischen Jesus zurückgehenden Verschmelzung von Mythos und Geschichte lag es dann auch für seine Anhänger nicht fern, den von ihnen bereits in der Begegnung mit dem Irdischen sowohl befreiend wie befremdend erlebten Einbruch des Göttlichen, der sich in den Begegnungen mit dem Auferstandenen bestätigt und in den späteren Erfahrungen der Glaubenden mit ihrem erhöhten Herrn fortgesetzt hat, mit Hilfe von mythischen Hylemen wiederzugeben.

Der in Liedern und Gesängen erstmals mit Jesus Christus verbundene Mythos sprengt die Grenzen der Alltagssprache, um das Geheimnis der Gegenwart Gottes in diesem Menschen in der Sprache der Dichtung zu preisen und so die Erinnerung an den galiläischen Gottesmann auf die durch ihn sich offenbarende Dimension Gottes hin transparent zu machen. Um es in Anlehnung an das

145 Vgl. Mk 1,22.27; 2,12; 5,15.42; ferner Mk 5,33 (mit den entsprechenden Parallelen bei den synoptischen Seitenreferenten). In diesen Zusammenhang gehören wohl auch Notizen wie die, dass die Leute Jesus bitten, sie zu verlassen (vgl. Mk 5,17).

146 Vgl. Mk 4,41; 6,50 f; 9,6; vgl. ferner Mk 10,32 samt Parallelen, weiter aus dem lukanischen Sondergut Lk 5,8-10.

147 Dunn 2003, 704: „[A]s we move on to the remaining categories which Jesus rather than others may have used in speaking of his mission, we are left with two powerful impressions. One is that Jesus' mission seems to have broken through all the most obvious categories by which his mission could be evaluated; he evidently did not fit with any degree of comfort into any of the pigeon-holes by which observers might have wished to label him. The other is the tantalising possibility that Jesus deliberately claimed a degree of distinctiveness for his mission, for all its thoroughly Jewish character, which left both hearers and disciples struggling for words to express the significance of what they were seeing and hearing – and remembering.“

berühmte Diktum von Wittgenstein zu sagen: Wovon man nicht reden kann, davon muss man singen. In solchen *carmina Christo quasi Deo* wird man folglich den Versuch sehen müssen, im Lichte der Ostererfahrungen die bereits in der Begegnung mit dem Menschen Jesus gemachten Transzendenzenerfahrungen gleichsam in einer transhistorischen Sprache auszudrücken. Dass dies nicht erst im griechischen Sprach- und Kulturraum begann, sondern bereits in der Jerusalemer Urgemeinde seinen Anfang nahm, ist aus dem urchristlichen Ruf *Maranatha*, „Unser Herr, komm“ (1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20), zu ersehen, der Jesus bereits in aramäischer Sprache als Kyrios akklamiert.

Bibliographie

- Allison, D. C., 2010, *Constructing Jesus: Memory, Imagination and History*, Grand Rapids.
- Becker, E.-M., 2015, *Der Begriff der Demut bei Paulus*, Tübingen.
- Becker, J., 1992, *Paulus. Der Apostel der Völker*, 2., durchgesehene Auflage, Tübingen (1. Auflage 1989).
- Berger, K. (Hg.), 1981, *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 2: *Unterweisung in erzählender Form*, Lfg. 3, *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh. (Jub.)
- Beyer, K. (Hg.), 1984, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Bd. 1: *samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten; aramaisische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik/Wörterbuch, Deutsch-aramäische Wortliste, Register*, Göttingen.
- Bömer, F., 1977, *P. Ovidius Naso – Metamorphosen*, Kommentar, 7 Bde., 1969-1986, Kommentar zu Buch VIII-IX, Heidelberg.
- Boring, M. E., 2012, *Introduction to the New Testament. History, Literature, Theology*, Westminster.
- Bormann, L., 2012, *Der Brief an die Kolosser. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1*, Leipzig.
- Bousset, W., 1967, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 6. Auflage, unveränderter 4. Abdruck der 2., umgearbeiteten Auflage, Göttingen (1. Auflage 1913).
- Bousset, W., 1999, *Das Thesenpapier zum Vortrag von W. Bousset, 1910. Entstehung des Christusglaubens*, in: Janssen, N., *Theologie fürs Volk. Der Einfluss der Religionsgeschichtlichen Schule auf die Popularisierung der theologischen Forschung vor dem Ersten Weltkrieg*, *Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule 4*, Frankfurt am Main, 70-72.
- Bovon, F., 1989, *Das Evangelium nach Lukas*, Teilbd. 1: *Lk 1,1-9,50*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 3*, Neukirchen-Vluyn et al.
- Brox, N., 1993, *Der erste Petrusbrief*, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 21*, 4. Auflage, Zürich et al. (1. Auflage 1979).
- Budé, G. de (Hg.), 1916-1919, *Dionis Chrysostomi orationes. Post L. Dindorfium*, Bde. 1-2, Leipzig. (Dion Or.)
- Carroll, J. T., 2012, *Luke. A Commentary*, Louisville.

- Dräger, P. (Hg.), 2005, Bibliotheca. Götter- und Heldensagen: Apollodor, Sammlung Tusculum, Düsseldorf et al. (Apol.)
- Dunn, J. D. G., 2003, Jesus remembered, Grand Rapids.
- DuToit, D. S., 1997, Theios Anthropos. Zur Verwendung von *theios anthropos* und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 91, Tübingen.
- Eigler, G. (Hg.), 2005, Platon. Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Bd. 2, bearbeitet von H. Hofmann, übersetzt von F. Schleiermacher, 5. Auflage, Darmstadt. (Pl. Gorg.)
- Elliger, W. (Hg.), 1967, Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Elliger, Zürich et al.
- Fee, G. D., 2005, Paul's Letter to the Philippians, Nachdruck, Grand Rapids (1. Auflage 1995).
- Feldmeier, R., 1992, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 64, Tübingen.
- Feldmeier, R., 2005, Der erste Brief des Petrus, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15/1, Leipzig.
- Feldmeier, R., 2012, Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Tübingen.
- Feldmeier, R. / Spieckermann, H., 2017, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre, Topoi Biblischer Theologie 1, 2., durchgesehene und bibliographisch ergänzte Auflage, Tübingen (1. Auflage 2011).
- Feldmeier, R. / Spieckermann, H., 2018, Menschwerdung, Topoi Biblischer Theologie 2, Tübingen.
- Friedrich, G., 1938, Art. κῆρυξ, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament III, Stuttgart, 682-717.
- Früchtel, L. / Stählin, O. (Hg.), 1960, Clemens Alexandrinus. Stromata, Buch I-VI, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 52, 3. Auflage, Berlin. (Clem. Al. Str.)
- Gese, M., 2013, Der Epheserbrief, Die Botschaft des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn.
- Goppelt, L., 1978, Der erste Petrusbrief, Kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament 12/1, 8. Auflage, 1. Auflage dieser Neubearbeitung, Göttingen.
- Görgemanns, H. / Karpp, H. (Hg.), 1976, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien, Texte zur Forschung 24, Darmstadt. (Orig. De princ.)
- Hahn, F., 2011, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Die Vielfalt des Neuen Testaments, Theologiegeschichte des Urchristentums, 3., nochmals durchgesehene Auflage, Tübingen (1. Auflage 2002).
- Hengel, M., 1977, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, 2., durchgesehene und ergänzte Auflage, Tübingen (1. Auflage 1975).
- Hengel, M., 2006, Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 201, Tübingen.
- Hengel, M. / Schwemer, A. M., 2007, Geschichte des frühen Christentums, Bd. 1: Jesus und das Judentum, Tübingen.
- Hillen, H. J. (Hg.), 2007, Titus Livius. Römische Geschichte, lateinisch und deutsch, Buch 1-3, 4. Auflage, München. (Liv.)

- Hofius, O., 1976, Der Christushymnus Philipper 2,6-11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 17, Tübingen.
- Holzberg, N. (Hg.), 1996, Metamorphosen, lateinisch-deutsch, in dt. Hexameter übertragen von E. Rösch, 14. Auflage, Zürich. (Ov. Met.)
- Hunzinger, C.-H., 1970, Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3, in: Lohse, E. / Burchard, C. / Schaller, B. (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen, Joachim Jeremias zum 70. Geburtstag gewidmet von seinen Schülern, Göttingen, 142-156.
- Jeremias, J., 1978, Amen I. Biblisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 2, Berlin et al., 386-391.
- Jeremias, J., 1980, Die Sprache des Lukasevangeliums. Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Sonderband, Göttingen.
- Jonge, H. J. de, 1977-78, Sonship, Wisdom, Infancy. Luke II 41-51a, in: New Testament Studies 24, 317-354.
- Jung, F., 2002, ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament, Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 39, Münster.
- Käsemann, E., 1960, Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: ders. (Hg.), Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen, 51-95.
- Kasten, H. (Hg.), 1968, C. Plini Caecilii Secundi Epistularum libri decem, lateinisch-deutsch, München. (Plin.Ep.)
- Kelly, J. N. D., 1969, A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude, Black's New Testament Commentaries 17, London.
- Koetschau, P. (Hg.), 1899, Origenes: Buch 5-8 gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, Origenes Werke 2 = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 3, Leipzig. (Orig. C. Cels.)
- Krücke-meier, N., 2004, Der zwölfjährige Jesus im Tempel (Lk 2,40-52) und die biographische Literatur der hellenistischen Antike, in: New Testament Studies 50, 307-319.
- Liddell, H. G. / Scott, R., 1996, A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement, Oxford.
- Lohmeyer, E., 1928, Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2,5-11, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 4, Heidelberg.
- Lohse, E. (Hg.), 1986, Die Texte aus Qumran, 4. Auflage, Darmstadt.
- Luther, M., 1520, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Weimarer Ausgabe 7, Wittenberg, 12-38.
- Luther, M., 1937, Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, nach dem 1912 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss genehmigten Text, Stuttgart.
- Martinet, H. (Hg.), 2006, C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten – De Vita Caesarum. Berühmte Männer – De Viris Illustribus, lateinisch-deutsch, Düsseldorf/Zürich. (Suet. Aug.)
- Metzger, H., 1951, Les représentations dans la céramique attique du IV^e siècle. Planches, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 172, Paris.
- McNamara, M. (Hg.), 1992, The Aramaic Bible. The Targums, Volume I,B, Targum Pseudo-Jonathan, Genesis, Translated, with Introduction and Notes by Michael Maher, Edinburgh.
- Müller, U. B., 2002, Der Brief des Paulus an die Philipper, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11/1, 2., verbesserte Auflage, Leipzig (1. Auflage 1993).

- Niebuhr, K.-W., 2011, Jesus, in: ders. (Hg.), Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, 4., durchgesehene Auflage, Göttingen (1. Auflage 2000), 408-436.
- Pesch, R., 1980, Das Markusevangelium. Teil 1: Einleitung und Kommentar zu Kap.1,1-8,26, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2, 3., erneut durchgesehene Auflage, Freiburg im Breisgau (1. Auflage 1976).
- Pokorný, P., 1990, Der Brief des Paulus an die Kolosser, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/1, 2. Auflage, Berlin (1. Auflage 1987).
- Pokorný, P., 1992, Der Brief des Paulus an die Epheser, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/2, Berlin.
- Porter, S. E., 1999, The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 115, Tübingen.
- Rahlf's, A. / Hanhart, R., 2006, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, editio altera, Stuttgart.
- Reicke, B., 1946, The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Petr III,19 and Its Context, Acta Seminarii Neo testamentici Upsaliensis 13, Kopenhagen.
- Rochefort, G. (Hg.), 1983, Saloustios. Des dieux et du monde, 2. Auflage, Paris. (Sal.)
- Roloff, J., 2010, Die Apostelgeschichte, Neues Testament Deutsch 5, 19. Auflage, 3. Auflage dieser neuen Fassung, Göttingen (1. Auflage 1981).
- Sandbach, F. H. et al. (Hg.), 2006, Plutarch's Moralia. Band 15, Cambridge et al. (Plut. In Hes.)
- Schnackenburg, R., 1982, Der Brief an die Epheser, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 10, Zürich et al.
- Schnelle, U., 2013, Einleitung in das Neue Testament, 8., durchgesehene und erweiterte Auflage, Göttingen (1. Auflage 1994).
- Schnelle, U., 2014, Theologie des Neuen Testaments, 2. Auflage, Göttingen (1. Auflage 2007).
- Scholtissek, K., 1996, „Er ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ (Mk 12,27). Grundzüge der markinischen Theologie, in: Söding, T. (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag, Münster, 71-100.
- Schweizer, E., 1976, Der Brief an die Kolosser, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 12, Zürich et al.
- Selwyn, E. G., 1949, The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes, and Essays, London.
- Smit, P. B., 2011, A Numismatic Note on Phil 2:9-11, in: Biblische Notizen, Neue Folge 149, 101-112.
- Spitta, F., 1890, Christi Predigt an die Geister (1 Petr. 3,19 ff.). Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie, Göttingen.
- Theißen, G., 2008, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 4. Auflage, Gütersloh (1. Auflage 2000).
- Theißen, G. / Merz, A., 2001, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage, Göttingen (1. Auflage 1996).
- Theobald, M., 2013, Der Kolosserbrief, in: Ebner, M. / Schreiber, S. (Hg.), Einleitung in das Neue Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie 6, 2., durchgesehene und aktualisierte Auflage, Stuttgart, 431-445 (1. Auflage 2008).
- Thornton, C.-J., 1991, Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 56, Tübingen.

- Thüsing, W., 1965, *Per Christum in Deum. Studien zum Verständnis von Christologie und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen, Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 1*, Münster.
- Vollenweider, S., 2002, *Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(-11)*, in: ders. (Hg.), *Horizonte neutestamentlicher Theologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 144*, Tübingen, 263-284.
- Wagner, R. (Hg.), 1965, *Mythographi Graeci I. Apollodori Bibliotheca, Pediasmi libellus de duodecim Herculis laboribus, Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, 2. Auflage, Stuttgart (1. Auflage 1926)*.
- Walter, N., 1998, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, Das Neue Testament Deutsch 8/2, 18. Auflage, Erstaufgabe dieser neuen Bearbeitung, Göttingen*.
- Wengst, K. (Hg.), 2006, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, 2. Klemensbrief, Schrift an Diognet, Schriften des Urchristentums 2*, Darmstadt. (Diog.)
- Wewers, G. A., 1981, *Sanhedrin = Gerichtshof, Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4*, Tübingen.
- Wilckens, U., 1980, *Der Brief an die Römer. 2. Teilbd.: Röm 6-11, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/2*, Zürich et al.
- Wolter, M., 2008, *Das Lukasevangelium, Handbuch zum Neuen Testament 5*, Tübingen.
- Zeller, D., 1993, *Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusblaubens, Sachbücher zur Bibel*, Stuttgart.
- Zeller, D., 2010, *Der erste Brief an die Korinther, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 5*, Göttingen.