

Jesus der Christus im Glauben der einen Kirche

Christologie –
Kirchen des Ostens –
Ökumenische Dialoge

Herausgegeben von
Theresia Hainthaler,
Dirk Ansorge und
Ansgar Wucherpfennig

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

2019

Gottes Bild und Davids Same

Christologie im Corpus Paulinum

Hans-Ulrich Weidemann

1. Einleitung

1.1 Wie rekonstruiert man eine Christologie des Paulus?

Sieht man sich im Kontext eines Sammelbandes zur frühchristlichen und altkirchlichen Christologie vor die Aufgabe gestellt, „die Christologie des Paulus“ zu rekonstruieren, dann macht es schon aus Gründen der Darstellbarkeit, aber auch im Interesse einer präzisen Fragestellung Sinn, das Thema der „Christologie“ konkret auf die Herkunft und das Wesen Jesu Christi zu fokussieren, also jene Aussagen des Paulus zu analysieren, die das Verhältnis Jesu zu Gott einerseits und zur Schöpfung andererseits formulieren, sich also auf das zu konzentrieren, was unter den klassischen dogmatischen *Labeln* als Gottessohnschaft, Präexistenz, Sendung und Inkarnation verhandelt wird.

Bevor man aber den Suchscheinwerfer einer im obigen Sinne präzisierten Fragestellung anwerfen kann, ergeben sich gravierende methodische Probleme im Hinblick auf die Landschaft, die mit ihm ausgeleuchtet werden soll. Denn das zu untersuchende Textcorpus – eine Briefsammlung und kein christologischer Traktat – scheint nicht recht zu dieser trennscharfen Fragestellung zu passen. So formuliert Larry W. Hurtado eingangs seiner eigenen Skizze der paulinischen Christologie (2003): „nowhere in Paul's letters do we have a programmatic presentation of his Christology.“¹ Und auch Gordon D. Fee muss bei Abfassung seiner voluminösen Monographie „Pauline Christology“ (2007) seine Fragestellung unter Zuhilfenahme systematischer Kategorien präzisieren und unterscheidet die Christologie, die mit „the *person* of Christ“ befasst sei, von der Soteriologie, bei der

¹ L. W. Hurtado, Paul's Christology, in: J. D. G. Dunn (Hg.), The Cambridge Companion to Paul (Cambridge 2003) 185–198, 190.

es um „the work of Christ“ gehe² – um dann festzustellen: „apart from Col 1:15–17, Christology in terms of the person of Christ is never Paul's concern per se“³.

Wenn Michael Theobald also im Hinblick auf den Römerbrief betont, dass Christologie und Soteriologie bzw. deren rechtfertigungstheologische Explikation ein unzertrennliches Ganzes bilden, dann gilt dies für den paulinischen Befund insgesamt:

„Eine für sich genommene christologische Reflexion auf Person und Weg Jesu *abgesehen von deren soteriologischer Relevanz* kennt [der] Röm[erbrief] nämlich nicht, wie umgekehrt eine rechtfertigungstheologische oder -anthropologische Auslegung des Evangeliums dieses ohne Einbeziehung der christologischen ‚Geschichte‘ seines *Grundes* berauben würde.“⁴

Damit liegt die radikale Position nahe, die Hendrikus Boers 2006 so formulierte:

„There is no foundation in Paul's letters for a Pauline christology. Studies on Pauline christology have validity as scholarly abstractions drawn from Paul's letters, as constructive products of the scholars who engage in such endeavors, not as presentations of Paul's own christology.“⁵

Dieser heute weithin konsensfähige Sachverhalt steht in eigentümlicher Spannung zu dem ebenfalls konsensfähigen Befund, dass fast alle brieflichen Ausführungen des Apostels in irgendeiner Relation zu Person und Werk Jesu Christi stehen. So sind die zentralen Kapitel im „Paulus Handbuch“ (2013) treffend überschrieben mit „Jesus Christus als Zentrum des Denkens“ und „Christologische Theologie“⁶. Erwähnenswert ist in diesem

² G. D. Fee, Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study (Peabody, MA 2007) 1: „to refer to the *person* of Christ – Paul's understanding of *who* Christ *was/is*, in distinction to the *work* of Christ – what Christ did for us as Savior (soteriology)“ (vgl. auch 5). Fee fügt allerdings unmittelbar hinzu, dass diese Distinktion bei Paulus eigentlich unmöglich ist.

³ Fee, Pauline Christology (s. Anm. 2) 481.

⁴ M. Theobald, Der Römerbrief, EdF (Darmstadt 2000) 168. Dies gelte mutatis mutandis auch schon für die christologischen Traditionen, auf die Paulus im Römerbrief zurückgreife, „die gleichfalls Zeugen einer *soteriologischen* Christologie sind.“

⁵ H. Boers, Christ in the Letters of Paul. In Place of a Christology, BZNW 140 (Berlin u. a. 2006) 6. Vgl. ebd. 4: „Paul does not develop the meaning of Christ into a configuration of ideas at the basis of his thought – a christology – because Christ continually achieves new meaning for him in changing situations.“ Dass die alternative Darstellung Boers' nicht überzeugen konnte, steht auf einem anderen Blatt.

⁶ In F. W. Horn (Hg.), Paulus Handbuch (Tübingen 2013), werden unter den Überschriften „Jesus Christus als Zentrum des Denkens“ (279–309) und „Christologische Theologie“ (309–366) wichtige Einzelfragen behandelt, eine synthetische Darstellung der Christologie des Apostels im engeren Sinne fehlt jedoch.

Zusammenhang, dass Glaube bei Paulus – in Korrespondenz zum Inhalt des Evangelium – wesentlich *christologisch* (i. S. v. Glaube an Christus) bestimmt ist⁷.

1.2 Alois Grillmeiers Bestandsaufnahme

Alois Grillmeier, zu dessen Gedenken der vorliegende Band erscheint, thematisiert die paulinische Christologie im ersten Band seines monumentalen Werkes „Jesus der Christus im Glauben der Kirche“ (1979). Hier legt er unter der Überschrift „Biblische Ansatzpunkte der patristischen Christologie“⁸ einen bis heute beeindruckenden Überblick über die neutestamentlichen Christologien vor. Sie kann, obwohl sie in patristischem Kontext steht, durchaus als eine Art Bilanz der damaligen exegetischen Diskussionen um die Christologie(n) des Neuen Testaments gelten, zumal Grillmeier diese Debatten umfänglich rezipiert.

Dem damaligen Stand entsprechend, setzt Grillmeier bei den Hoheitstiteln Jesu an, die eine ausführliche und tiefgehende Behandlung erfahren. Grillmeier spricht davon, dass sich

„schon im NT bzw. in der Zeit der Urkirche bestimmte Fixpunkte abhoben – wie Berggipfel in einem Nebelmeer –, die immer mehr zur Orientierung wurden. Dazu zählen wir in erster Linie die christologischen Titel, die eigentlich konzentrierte Bekenntnisinhalte sind, ferner markante christologische Texte, Formeln, Hymnen“⁹.

Im Hinblick auf die Hoheitstitel ist Grillmeiers Auswahl und die Anordnung ihrer Behandlung programmatisch¹⁰. Das gilt auch für seine Platzierung des Gottessohntitels als eine Art Fluchtpunkt, anstatt ihn als Ausgangspunkt zu nehmen¹¹, und ebenso für die Verlagerung des Kyriostitels in den

⁷ Vgl. dazu *O. Hofius*, Wort Gottes und Glaube bei Paulus, in: ders., Paulusstudien, WUNT 51 (Tübingen 1994) 148–174, bes. 154–157.

⁸ *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1 Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451) (Freiburg u. a. 1979) 14–132. Es ist das erste Kapitel „Von der Bibel zu den Vätern“ des ersten Hauptteils „Die Geburt der Christologie“ (3–282).

⁹ *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 13.

¹⁰ *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 16–73. Hier bespricht Grillmeier die Titel Sohn Davids, Gottesknecht, Jesus der Prophet (incl. dessen Wirkungsgeschichte), Menschensohn, sowie Jesus der Christus. Der Umfang dieses Kapitels zeigt seine grundlegende Bedeutung (gegenüber knapp fünf Seiten „Zur Christologie der Synoptiker“ sowie knapp drei Seiten „Zur paulinischen Christologie“).

¹¹ Dazu *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 72 f. Der Titel „Sohn Gottes“ wird von Grillmeier offenbar deswegen nicht eigens unter den christologischen Hoheitstiteln behandelt.

Kontext der paulinischen Theologie¹². Die ganze Darstellung Grillmeiers ist von einer Art genetischem Entwicklungsmodell zunehmend sich vertiefender Einsichten geprägt, hinter dem unschwer ein bestimmtes katholisches Verständnis von Offenbarung als geschichtlicher Vertiefungsprozess erkennbar ist. Signifikant ist z. B. die mehrfache Wiederholung der Wendung „mehr und mehr“¹³. Deswegen auch der Ansatz bei den Titeln, offenbar schwebte ihm vor, dass die neutestamentlichen Christologien als „Wirkungsgeschichte der Namen“ beschreibbar sind¹⁴, zu denen dann theologisch sehr trüchtige Texteinheiten hinzutreten¹⁵.

Nach eher knappen Skizzen zur Christologie der Synoptiker bzw. des Paulus folgt ein weiteres umfangreiches Kapitel über christologische Formeln und Hymnen in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen¹⁶. Im Falle des Paulus vermeidet Grillmeier die in der jüngeren exegetischen Debatte markierten Aporien, indem er auf eine synthetische Darstellung „der“ paulinischen Christologie verzichtet und stattdessen drei Schlüsseltexte aus dem Corpus Paulinum im Gespräch mit der zeitgenössischen Exegese ausführlich analysiert, die in der altkirchlichen Rezeptionsgeschichte eine Schlüsselrolle spielten: Röm 1,3 f., Phil 2,6–11 und Kol 1,15–20. Anlässlich des Philipperhymnus' stellt er zudem ausführlich das religionsgeschichtliche Profil des Kyriostitels dar.

Im Hinblick auf den Gesamtbefund formuliert er zwei grundlegende „Ideen“ des Apostels: „Seine Hauptideen sind tatsächlich das Wissen um die Präexistenz und die Verehrung Christi als Kyrios. Beides war ihm aber für den Gebrauch schon vorgegeben.“¹⁷ Die Präexistenz sieht Grillmeier in den Sendungsformeln Gal 4,4 und Röm 8,3 ausgedrückt.

1.3 Zur aktuellen exegetischen Debatte um die paulinische Christologie

Es ist hier nicht der Ort, die Forschungsgeschichte zur paulinischen Christologie seit Grillmeier zu rekonstruieren. Stattdessen sollen neuere Ansätze in wenigen exemplarischen Stichproben dokumentiert werden.

¹² Dazu *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 88–92.

¹³ Beispielsweise zweimal auf S. 72.

¹⁴ So *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 73, im Hinblick auf die Synoptiker.

¹⁵ So im Hinblick auf Paulus: *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 78.

¹⁶ *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 80–122. Hier behandelt Grillmeier Röm 1,3–4; Phil 2,5–11 (incl. der Herkunft des Kyriostitels), Kol 1,15–20 (incl. Wirkungsgeschichte) sowie Hebr 1,3.

¹⁷ *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 78.

Der vermutlich folgenreichste Neuansatz innerhalb der Debatte um die paulinische Christologie ist der Perspektivenwechsel von den Christustiteln und den Bekenntnisinhalten hin zu den *Praktiken der Verehrung Jesu* innerhalb des jüdischen Monotheismus. Schon Grillmeier hatte im Zusammenhang mit Paulus lange vor dem „devotional turn“ von der „Verehrung Christi als Kyrios“ gesprochen (s. o.). In jüngerer Zeit ist die Erforschung der frühchristlichen „Jesus Devotion“ dann eng mit dem Namen Larry W. Hurtados verbunden. Hurtado definiert diesen Terminus als „portmanteau word for the beliefs and related religious actions that constituted the expressions of religious reverence of early Christians“¹⁸. Hurtado begreift die nach wie vor betriebene Analyse von christologischen „doctrines“, „contents“ und „beliefs about Jesus in early Christianity“ nur noch als Teilphänomene von „devotional practice“ und richtet den Fokus auf die der christologischen Reflexion vorausliegende und diese begleitende, mit ihr aber in steter Wechselwirkung stehende devotionale Praxis. Diese umfasst vor allem praktische Vollzüge wie Hymnendichtung und -gesang, an Jesus gerichtete Gebete, die Akklamation Jesu als Herr (1Kor 12,3), die Anrufung des Namens Jesu bei der Taufe, aber auch bei Heilungen oder Exorzismen, die im Namen Jesu versammelten eucharistischen Gemeindemahlzeiten, das rituelle Bekenntnis zu Jesus oder auch die im Namen Jesu ergehende Prophetie. Wichtig ist, dass es Hurtado nicht um private Frömmigkeit geht, sondern um „corporate liturgical gatherings“¹⁹, in diesem Kontext spricht er von „cultic devotion, with Jesus included programmatically alongside the one God“²⁰ und provokant-anachronistisch sogar von „binitarian Worship“²¹.

Diese Weichenstellungen liegen auch Hurtados Gesamtdarstellung „Paul’s Christology“ im „Cambridge Companion to St. Paul“ von 2003 zugrunde. Hurtado betont programmatisch: „his christology should be seen in the context of his religious life within which a passionate devotion to Christ is central“, oder umgekehrt: „Paul’s Christology, the body of specific beliefs

¹⁸ L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids 2005), 3. Vgl. auch L. W. Hurtado, *The Binitarian Shape of Early Christian Worship*, in: C. C. Newman et al. (Hgg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism*, JSJ. S 63 (Leiden u. a. 1999) 187–213; L. W. Hurtado, *How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions About Earliest Devotion to Jesus* (Grand Rapids 2005); L. W. Hurtado, *Jesuveneration und die Frömmigkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels*, *EvTh* 68 (2008) 266–285.

¹⁹ Hurtado, *Lord Jesus Christ* (s. Anm. 18) 137 f.

²⁰ Hurtado *How on Earth* (s. Anm. 18) 26 u. ö.

²¹ Hurtado, *Lord Jesus Christ* (s. Anm. 18) 134–153, sowie Hurtado, *How on Earth* (s. Anm. 18) 48–53.

about Christ, forms part of what we may call his Christ-devotion, which in turn shaped his whole religious life“²². In der konkreten Umsetzung geht er dann aber doch wieder synthetisch und am Geländer von Christustiteln und Theologoumena vor. Schließlich sind in den Paulusbriefen dann doch in erster Linie „specific beliefs about Christ“ greifbar.

Dennoch hat sich die Einbeziehung devotionaler Praktiken in die christologische Analyse als ungemein fruchtbar erwiesen und eine vielfältige Diskussion hervorgerufen, in der Hurtados Thesen – nicht zuletzt im Hinblick auf Paulus – kritisch diskutiert werden.

Daher ist es nicht überraschend, dass sich auch Gordon D. Fee, Autor der bislang letzten monographischen Darstellung einer „Pauline Christology“ (2007), selbst in die von Hurtado ausgehende Diskussion einreicht²³ und ausdrücklich die unter dem Begriff „Christ devotion“ zusammengefassten Phänomene zu berücksichtigen unternimmt²⁴. Wie oben bereits angemerkt definiert Fee zunächst seine christologische Fragestellung im engeren Sinne. Sein Ziel ist demnach

„to investigate the Pauline data regarding the person of Christ in terms of whom Paul understood him to be and how he viewed the relationship between Christ, as the Son of God and Lord, and the one God, the Father of our Lord Jesus Christ, who is therefore now revealed as our Father as well.“²⁵

Scharf sieht Fee nun aber das methodische Problem, aus dem kontingenten Material der Briefe eine kohärente Christologie zu rekonstruieren²⁶. Seine Lösung besteht darin, beim einzelnen Brief anzusetzen und also das gesamte christologisch relevante Material zunächst für jeden Brief des Corpus Paulinum (mit Ausnahme des Hebräerbriefes) einzeln zu analysieren. Zwar identifiziert Fee „three key texts that put forward most of the issues“, nämlich 1Kor 8,6; Kol 1,15–17 und Phil 2,6–11²⁷. Dennoch betont er mit Recht:

²² Hurtado, *Paul’s Christology* (s. Anm. 1) 185.

²³ Vgl. dazu den knappen Forschungsüberblick zur paulinischen Christologie bei Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 10–15. Fee behandelt Bousset, Cullmann, Hengel, Dunn, Kim, Bauckham und Hurtado.

²⁴ Neben diversen Hinweisen im Rahmen der Einzelanalysen zeigt sich dies v. a. in zwei Unterkapiteln von Teil II: Hier verhandelt Fee einmal unter der Überschrift „The Place of ‘Christ Devotion’ in Pauline Christology“ sowohl „Christ as Object of Personal Devotion“ (488–490) als auch „Christ as Object of Worship“ (490–495). Das an Jesus gerichtete Gebet behandelt er wenig später eigens unter der Überschrift „Jesus the Lord: Invoked in Prayer“ (574–576).

²⁵ Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 9.

²⁶ Dazu Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 2 f.

²⁷ Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 16–20.

„each letter tends to have its own Christological emphases“.²⁸ Sein Ziel lautet: „looking for the Christology that emerges in each of the letters in turn and thus trying to analyze each letter on its own terms.“²⁹

Hinter diese methodische Grundentscheidung wird man in der Paulus-exegese nicht mehr zurück können. Dies gilt auch für die damit verbundene Entscheidung, dass nicht etwa nur die unbestritten „echten“ Paulusbriefe die Bezugsgröße für die Rekonstruktion einer paulinischen Christologie sind, sondern alle dreizehn unter dem Namen des Paulus kanonisch gewordenen Briefe. Problematisch ist dann allerdings, dass Fee diese aber gerade nicht in den Bahnen des Corpus Paulinum, sondern anhand einer hypothetischen Chronologie analysiert³⁰. Dass Fee „kanonische“ und „historische“ Methoden unzureichend differenziert, zeigt sich auch daran, dass er die paulinische Verfasserschaft *aller* dreizehn kanonischen Paulusbriefe für denkbar hält; zumindest sieht er aufgrund des christologischen Befundes keinen Grund zur Annahme deuteropaulinischer Verfasserschaft³¹. Transformationen und Neuansätze kommen somit kaum in den Blick.

Noch problematischer ist Fees Grundannahme, dass die einzelnen Briefe eine kohärente Christologie voraussetzen, die ihnen sozusagen voraus- und zugrundeliegt. Hier spricht er mehrfach von der „presupposition“ des Paulus, die er dann inhaltlich mit dogmatischer Terminologie (wie „eternal divinity“) füllt³². So kann er die auf den analytischen Teil folgende „Synthesis“ mit Ausführungen zum Thema „Paul as a Proto-Trinitarian“ ausklingen lassen³³. Damit werden die einzelnen Briefe dann doch wieder zum Steinbruch für die Errichtung eines stabilen und kohärenten christologischen Systems.

In jüngerer Zeit sind neben einer Reihe von Einzelstudien weitere Syn-

²⁸ Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 5.

²⁹ Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 4.

³⁰ 1Thess und 2Thess, 1Kor, 2Kor, Gal, Röm, Kol (mit Phlm), Eph, Phil, Pastoralbriefe.

³¹ Den Kol hält Fee für paulinisch (*Pauline Christology* [s. Anm. 2] 289 f.), dies gilt auch für den 2Thess (dazu 31–33). Im Falle des Eph betont er „the fully Pauline character of the Christology“ (363). Die Verfasserschaft der Pastoralbriefe lässt er offen, betont aber auch hier (472): „the Christology of these letters is very much in keeping with what has emerged in the letters to churches that have preceded.“

³² Vgl. Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 3 f. „Our christological task is to try to tease out what Paul himself understood *presuppositionally* about Christ“. Im Anschluss an die Exegesen wird er dann im synthetischen Schlussteil ebd. 482 inhaltlich deutlicher: „Paul, by presupposition, understands Christ in terms of eternal divinity“. Damit stellt sich die Frage des Monotheismus (ebd.). Vgl. auch – erneut mit dem Stichwort „presupposition“ – ebd. 511: „Thus, the full deity of Christ is never something Paul argues for; rather, it is the constant presupposition of everything that he says about Christ as Savior.“

³³ Fee, *Pauline Christology* (s. Anm. 2) 586–593.

thesen einer Christologie des Paulus im Zusammenhang von Paulus-Handbüchern erschienen, beispielsweise die Darstellung Simon J. Gathercoles (2011), der in seiner „Paul’s Christology“ erneut bei den Christustiteln ansetzt³⁴. Chris Tilling wiederum schließt mit seiner Monographie „Paul’s divine Christology“ (2012) wieder an Hurtado an, schlägt aber vor, die Praktiken der „Christ-devotion“ im Kontext der „Christ-relation“ wahrzunehmen. Darunter fällt laut Tilling

„devotion, but it also considers other matters (...), such as the theme of Christ’s presence and activity, and thus in relation to his absence, Paul’s Christ-shaped motivations and goals, the character and communications of the risen Lord, the type of passion involved in Paul’s Christ-devotion, certain non-cultic practices, that which Paul contrasted with Christ-devotion, and so on“³⁵.

Die hohe Christologie des Apostels zeige sich am „significant overlap, in content and shape, between Jewish God-relation language, and Paul’s Christ-relation language.“³⁶

1.4 Christologische Texte des Corpus Paulinum

Auf dem Hintergrund der skizzierten Forschungslage kann es im Folgenden nicht darum gehen, eine weitere synthetisierte Konstruktion „der“ paulinischen Christologie zu erstellen. Stattdessen sollen die zentralen, im Sinne der oben gegebenen Definition christologischen Passagen in Form eines ersten Überblicks präsentiert werden. Diese Passagen, das gilt für knappe Formeln ebenso wie für längere poetisch gestaltete Partien, sollen nicht von den jeweiligen Briefen, in deren Kontext sie verankert sind und für deren Diskurs Paulus sie einsetzt, isoliert werden. Hinzu kommen Hinweise zu formalen und inhaltlichen, aber auch überlieferungskritischen Aspekten. Dieses Vorgehen ist auch deswegen angemessen, weil Paulus gerade die von ihm übernommenen Formeln nicht als unveränderliches, nur noch zu zitie-

³⁴ S. Gathercole, *Paul’s Christology*, in: S. Westerholm (Hg.), *The Blackwell Companion to Paul* (Oxford 2011) 172–187, 173–175: Son of God, Lord (kyrios), Christ (christos). Es folgen „Characteristics and Attributes“ (Pre-existence Wisdom-Christology in Paul?, Divinity), „A Narrative Jesus?“, „Salvation“ sowie „Christology, Church and Ethics“.

³⁵ Ch. Tilling, *Paul’s Divine Christology*, WUNT 2/323 (Tübingen 2012) 57. Daher betont er ebd. 61, „that both non-cultic and cultic devotion is a part of a larger, more Pauline pattern“.

³⁶ Tilling, *Christology* (s. Anm. 35) 234. Ebd. 235–244 die sehr differenzierte Darstellung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten.

rendes „Glaubensgut“ versteht. „Erst als ausgelegt, im Licht einer bestimmten Situation zum Sprechen gebrachte Formeln vermögen sie das Evangelium grundzulegen.“³⁷

Der Horizont, in dem das geschieht, ist das kanonische Corpus Paulinum. Dies hängt nicht nur mit der nach wie vor teilweise ungeklärten Frage zusammen, welche der Briefe nun als „authentisch“ zu bewerten sind. Denn wenn christologische Passagen aus den sog. Deuteropaulinen wiederum als älteres Gut identifiziert werden (wie beispielsweise der sog. Kolosserhymnus, s. u.) und sich zudem gerade hier Verbindungslinien zu zentralen, unbestreitbar „echten“ paulinischen Passagen finden (beispielsweise in der εἰχών-Christologie), dann gelangt eine platte Einteilung in die beiden Kategorien „paulinisch – deuteropaulinisch“ an ihre Grenzen.

2. Der erste Korintherbrief

Obwohl der erste Korintherbrief eine ganze Reihe christologischer Aussagen enthält, ist doch seiner *spezifischen* Christologie erstaunlich wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden. In jüngerer Zeit hat allerdings Daniel Boyarin in einem instruktiven Aufsatz herausgestellt, dass die Christologie im 1Kor in Korrespondenz zu der dort entwickelten Anthropologie „dual“ konzipiert ist. Laut Boyarin liegt der Anthropologie des 1Kor „a spirit-flesh-hierarchy“ zugrunde, „in which spirit was, of course, higher than flesh, but flesh – that is, sexual *morality*, propriety and ethics – is not thereby cancelled“³⁸. Dieser „dualen“ Anthropologie korrespondiert die *Christologie*. Boyarin parallelisiert nämlich „Paul’s dualism, which does not radically devalue the body, but nevertheless presupposes a hierarchy of spirit and body“, mit der paulinischen Christologie. Boyarin spricht von der „dual nature of Christ’s person“, und weiter: „Jesus was explicitly of a dual ontology, having an outer aspect of the flesh and an inner aspect of the spirit“³⁹.

³⁷ Theobald, Römerbrief (s. Anm. 4) 96.

³⁸ D. Boyarin, Paul and the Genealogy of Gender, in: A. J. Levine (Hg.), A Feminist Companion to Paul (London, New York 2004) 13–41, 29.

³⁹ Boyarin, Paul (s. Anm. 38) 21.

„Einer ist Gott, einer ist der Herr“ (1Kor 8,6)

Zwei christologisch enorm wichtige Passagen stehen im Kontext der Frage nach dem sog. Götzenopferfleisch (1Kor 8,1–11,1)⁴⁰. Dazu passt, dass Paulus im Kontext dieser Auseinandersetzung *zwei* unterschiedliche Argumentationsstrategien entwickelt⁴¹: Denn der Apostel unterscheidet das *Essen von Götzenopferfleisch* scharf von der Teilnahme an heidnischen Kultveranstaltungen, genauer: an der *Opferschlachtung*. Während er die Teilnahme an den Opfern in 10,1–22 thematisiert und eindeutig untersagt (10,7.14.20 f.), unterscheidet er im Hinblick auf den Fleischverzehr jenseits der Kulthandlung verschiedene Situationen, in denen die korinthischen Christen in Kontakt mit Fleisch aus heidnischen Tempeln kommen könnten: das Essen von Fleisch im Tempelbezirk (8,10: ἐν εἰδωλείῳ), der Kauf von Fleisch auf dem *macellum* (10,25 f.) und die Essenseinladung bei heidnischen Mitbürgern (10,27–29a), wobei er hier wiederum zwischen verschiedenen Situationen differenziert.

Ausgangspunkt des Konflikts ist offenbar die Tatsache, dass getaufte korinthische Christen bei Mählern im Tempelbezirk (ἐν εἰδωλείῳ) gesehen wurden, bei denen auch Fleisch verzehrt wurde, das zuvor den paganen Gottheiten geopfert wurde. Die korinthischen Christen, die sich selbst „die Starken“ nannten, verteidigten ihre Praxis wahrscheinlich mit der aus dem Christusglauben resultierenden „Erkenntnis“, dass es „es keinen Götzen gibt in der Welt und keinen Gott (θεός) außer dem einen (εἷς)“ (8,4). Den sogenannten Göttern (λεγόμενοι θεοί) im Himmel und auf Erden, den „vielen Göttern und vielen Herren“, die es als Objekte menschlicher Verehrung und menschlicher Kulthandlungen durchaus „gibt“ (8,5), wird dann in einem bemerkenswerten Text der eine Gott, der Vater und der eine Herr Jesus Christus gegenübergestellt und damit die eben genannte „Erkenntnis“, in der natürlich das jüdische Bekenntnis zum einen Gott in der Septuagintafassung anklingt (Dtn 6,4 LXX), sozusagen ausgefaltet. Man kann sogar sagen, dass das εἷς des alttestamentlichen Bekenntnisses hier „binarisch“ entfaltet wird⁴².

⁴⁰ Dazu H.-U. Weidemann, Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie, WUNT 338 (Tübingen 2014) 295–307.

⁴¹ Analog W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther II, EKK VII/2 (Zürich u. a. 1995) 220, der die Rücksichtnahme auf den „Schwachen“ vom Verbot der Teilnahme an heidnischen Kultveranstaltungen unterscheidet.

⁴² O. Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1Kor 8,6, in: ders., Paulusstudien II (WUNT 153, 2002), 167–181, 179.

1Kor 8,6

- 6 a Aber nach unserem Urteil (ἀλλ' ἡμῖν):⁴³
 b Einer (nur ist) Gott: der Vater (εἷς θεὸς ὁ πατήρ),
 c von dem her alles (ist) (ἐξ οὗ τὰ πάντα),
 d und wir auf ihn hin (καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν);
 e und einer (nur ist) Herr: Jesus Christus (καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός),
 f durch den alles (ist) (δι' οὗ τὰ πάντα),
 g und wir durch ihn (καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)

Vielleicht ist die ganze Passage 8,4–6 ein Zitat aus dem Schreiben der Korinther an ihn⁴⁴. In jedem Fall stimmt Paulus der „Erkenntnis“ der „Starken“ grundsätzlich zu, ja er geht sogar davon aus, dass sie *allen* Mitgliedern der Ekklesia zukommt: πάντες [!] γινώσκουσιν ἔχομεν⁴⁵. Er stimmt prinzipiell auch der daraus abgeleiteten ἐξουσία (8,9; vgl. 9,4) zu⁴⁶, an Mählern im Bezirk heidnischer Tempel teilzunehmen. Allerdings möchte Paulus diese Christen davon überzeugen, aus Liebe zum „schwachen“ Gemeindebruder, der an diesem Verhalten Anstoß nimmt, *Rechtsverzicht* zu üben. Daher stellt er gleich zu Beginn der korinthischen Gnosis mit der ἀγάπη ein zweites Prinzip zur Seite, die im Unterschied zu jener nicht „aufbläht“, sondern „aufgebaut“ (8,1–3).

Die plausibelste grammatische Analyse von 1Kor 8,6 lautet: Formal haben wir zwei Nominalsätze vor uns, in denen (analog zu 1Tim 2,5 f.) das emphatische εἷς (6b/6e) jeweils Subjekt ist. Das Prädikat dazu ist im ersten Glied θεός, ergänzt um ὁ πατήρ (6b), im zweiten Glied κύριος, ergänzt um Ἰησοῦς Χριστός (6e)⁴⁷.

Laut Hofius ist 1Kor 8,6 „nicht eine Erweiterung und Ergänzung des Sch^{ma}, sondern seine Auslegung und Entfaltung“ (180).

⁴³ ἡμῖν ist laut Hofius, Einer ist Gott (s. Anm. 42) 173 f., als *dativus iudicantis* mit der Bedeutung „nach unserem Urteil“ zu bestimmen (Belege ebd.) und als eigener Satz wiederzugeben (ebd. 175).

⁴⁴ So Hofius, Einer ist Gott (s. Anm. 42) 170–173. Skeptisch D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5 (Göttingen 2010) 289.

⁴⁵ Der unbestreitbare Widerspruch zu 8,7, den z. B. Zeller, 1Kor (s. Anm. 44) 293 notiert zeigt, dass die Formulierung in 8,1 „mehr taktisch“ motiviert ist.

⁴⁶ A. Lindemann, Der erste Korintherbrief, HNT IX/1 (Tübingen 2000) 202, treffend (zu 9,4): „ἐξουσία meint wie in 8,9 die Inanspruchnahme eines Rechts“.

⁴⁷ Dazu ausführlich Hofius, Einer ist Gott (s. Anm. 42) 168–177. Anders Zeller, 1Kor (s. Anm. 44) 290: εἷς ist attributiv, ὁ πατήρ bzw. Jesus Christus ist appositionelle Ergänzung. Daher übersetzt er ebd. 283: „... so (gibt es) doch für uns (nur) einen Gott, den Vater (...) und (nur) einen Herrn Jesus Christus (...)“.

Angeschlossen ist jeweils ein zweigliedriger Relativsatz (6cd und 6fg). Beide sind jeweils ebenfalls Nominalsätze. Deren Subjekt ist im ersten Glied τὰ πάντα, im zweiten ἡμεῖς. Dem ersten Relativsatz nach ist Gott der Ursprung und Schöpfer (ἐκ) aller Dinge und das Ziel (εἰς) der Glaubenden⁴⁸, dem zweiten Relativsatz nach ist er das eine wie das andere durch (διὰ) den Kyrios Jesus Christus⁴⁹.

Im ersten Glied der Relativsätze (6c+f) geht es also jeweils um die Schöpfung, hier wird zunächst Gott, der Vater Jesu Christi, als Schöpfer des Alls (6c) und analog dazu der Herr Jesus Christus als Schöpfungsmittler (6f) prädiert. Alles Geschaffene verdankt Gott sein Dasein und ist Eigentum des Schöpfers, der präexistente Sohn handelt bei der Schöpfung in Wirklichkeit mit dem Vater. Christus steht also auf der Seite des Schöpfers.

Im zweiten Glied (6d+f) geht es dann um „uns“ als neue Schöpfung. Hier wird zunächst der Schöpfer als Ziel von „uns“ präsentiert (6d), sodann Jesus Christus als derjenige, „durch“ den „wir“ dorthin gelangen (6g). Die Schöpfung kommt also in „uns“, der christusgläubigen Gemeinde, zu ihrem Ziel⁵⁰.

„Der Fels aber war der Christus“ (1Kor 10,4)

Das Ziel des zweiten Argumentationsganges (10,1–22) formuliert Paulus in 10,14: φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρίας⁵¹. Bemerkenswert ist die Begründung für diese scharfe Warnung vor der Teilnahme am „Kelch der Dämonen“ und am „Tisch der Dämonen“ (10,20 f.): Denn damit reizt die Gemeinde den in ihrer Mitte präsenten Kyrios zur Eifersucht (10,22). Diesen Grundgedanken der gefährlichen Präsenz des Kyrios illustriert der Apostel in 10,1–5 unter Rückgriff auf den Durchzug „unserer Väter“, also der Exodusgeneration, durch das Meer und die Wüstenwanderung. Am Beispiel dieser Wüstengeneration verdeutlicht er also die *Gefährdung der Ekklesia* durch eine Teilnahme von Gemeindegliedern an der εἰδωλολατρία und bereitet so den folgenden Abschnitt 10,14–22 vor.

⁴⁸ Vgl. Zeller, 1Kor (s. Anm. 44) 291: „Auch Paulus liebt es, mit ἐκ alles zwischen Schöpfung und Erlösung in Gott zu verankern.“

⁴⁹ Treffend Hofius, Einer ist Gott (s. Anm. 42) 187.

⁵⁰ Dazu Hofius, Einer ist Gott (s. Anm. 42) 188.

⁵¹ Zum folgenden Weidemann, Taufe (s. Anm. 40) 307–319.

1Kor 10,1–5 und 10,9

- 1 a Ich will euch nämlich (γάρ) nicht in Unkenntnis darüber lassen,
 b Brüder und Schwestern,
 c dass unsere Väter *alle* unter der Wolke waren (οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν),
 d und *alle* durch das Meer hindurchgingen (καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διήλθον),
- 2 a und *alle* auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer (καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσει),
- 3 a und *alle* dieselbe geistliche Speise aßen (καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον),
- 4 a und *alle* denselben geistlichen Trank tranken (καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα).
 b Sie tranken nämlich aus dem geistlichen Felsen, der nachfolgte (ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας);
 c der Fels aber war der Christus (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός).
- 5 a Und doch hatte Gott *an den meisten von ihnen* (ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν) keinen Gefallen,
 b sie wurden nämlich in der Wüste niedergestreckt (κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ).
 (...)
- 9 a Lasst uns auch nicht den Christus provozieren (μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν),
 b wie [ihn] einige von ihnen provozierten (καθὼς τινες αὐτῶν ἐπίερασαν),
 c und durch die Schlangen gingen sie zugrunde.

Der Text von 1Kor 10,1–13 ist klar gegliedert: Auf die als Litotes formulierte Eingangswendung 1ab folgt ein knapper Bericht dessen, was „allen unseren Vätern“ (οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες) Heilvolles widerfahren ist (10,1c–4c). In V. 5 folgt die Gegenaussage (ἀλλά), dass – obwohl πάντες die geschilderten Zuwendungen genossen – Gott an „den meisten von ihnen“ kein Wohlgefallen hatte, „sie wurden nämlich niedergestreckt in der Wüste“ (5b), starben also vor Erreichen des gelobten Landes⁵².

Das Geschehen beim Exodus und bei der Wüstenwanderung formuliert Paulus so, dass es transparent für die Taufe auf den Namen Jesu und die

⁵² Vgl. Num 14,30; 26,65: Von der Auszugsgeneration erreichen nur Josua und Kaleb das gelobte Land.

Eucharistie wird. „Was die Wüstengeneration mit Manna und Wasser empfangen hat, war also ein Vorausbild, ja eine Partizipation an dem durch Christus vermittelten geistlichen Heil“⁵³. Den Akzent legt er dabei auf die „geistliche Speise“ und vor allem auf den „geistlichen Trank“ aus dem „nachfolgenden (!) geistlichen Felsen“, der „der Christus war“ (10,3 f.).

Die eigentliche christologische Aussage in 10,4c: ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός, ist nicht unumstritten. Daniel Lanzinger formuliert das Problem so: „Paulus setzt hier zwei Größen zueinander in Beziehung, die augenscheinlich nicht miteinander identisch sind. Die Art dieser Beziehung bleibt jedoch so unspezifisch wie die Kopula ἦν vieldeutig ist.“⁵⁴ Unwahrscheinlich ist, dass hier eine Art Allegorese vorliegt⁵⁵. Vielmehr ist Christus laut 1Kor 10,1–5 als Präexistenter bei der Wüstenwanderung des Volkes Israels präsent, Paulus identifiziert ihn nämlich mit dem mitwandernden Felsen von Ex 17,5–7 und Num 20,11. Dies ist deswegen möglich, weil die *Mannagabe* laut Ex 16,35 (vgl. Dtn 2,7; Jos 5,12) die ganze Wüstenwanderung Israels begleitete. Im Falle des *Felsenwassers* setzt Paulus die frühjüdische Vorstellung voraus, die den Felsen in Analogie zur täglichen Mannaspeisung und mittels einer Kombination von Ex 17,5–7 mit Num 20,11 und Num 21,16–18 als „mitwandernden“ interpretierte⁵⁶. Aber schon Neh 9,21 spricht davon, dass Gott die Väter vierzig Jahre lang in der Wüste versorgt hat, was sich offensichtlich auf Manna- und Wassergabe (9,20) bezieht! Der Felsen wiederum wurde im hellenistischen Judentum mit der Weisheit identifiziert⁵⁷.

Dem wandernden Gottesvolk schenkt Christus πνευματικὸν βρῶμα und πόμα. Der „geistige“ Charakter des Trankes wird durch den „geistigen“

⁵³ H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther II*, ÖTK 7/2 (Gütersloh 2000) 246, der darauf hinweist, dass Paulus mit der Identifizierung des mitwandernden Felsens mit dem präexistenten Christus „von der typologischen zur eigentlichen Rede übergewechselt“ ist. Bereits Israel partizipierte demnach an dem von Paulus christologisch gedachten Heil.

⁵⁴ D. Lanzinger, „Der Felsen aber war Christus“ (1Kor 10,4). Überlegungen zu Funktion und Bedeutung einer schwierigen paulinischen Bemerkung, BZ 62 (2018) 63–79, 64.

⁵⁵ In diese Richtung tendiert aber Lanzinger, Felsen (s. Anm. 54) 79, mit weiteren Autoren: „Paulus behauptet also nicht, dass Christus im Felsen präsent gewesen sei, sondern dass der (göttliche) Autor der atl Erzählung mit dem Wort ‚Fels‘ eigentlich keinen Felsen, sondern Christus gemeint habe – ebenso wie der eigentliche Zweck des Textes nicht ein Bericht über vergangenes Geschehen sei, sondern ganz spezifisch in der Zurechtweisung der Korinther am Ende der Zeiten liege.“

⁵⁶ Belege (v. a. LibAnt 10,7 und 11,15) bei Schrage, 1Kor II (s. Anm. 41) 394 Anm. 68, sowie bei Merklein, 1Kor II (s. Anm. 53) 246.

⁵⁷ Philo, Leg All II 86: ἡ γὰρ ἀκρότομος πέτρα ἡ σοφία τοῦ θεοῦ ἐστίν, außerdem Det 115–118.

Charakter des Felsens garantiert, dieser wiederum durch die Identifizierung mit dem präexistenten Christus. Beim Wüstenzug im πνεῦμα präsent ist also der präexistente *Christus*. Nur im 1Kor formuliert Paulus Aussagen über die – bei ihm auch sonst feststellbare – Präexistenz Christi in *pneumatologischen* Kategorien, bestimmt also die Seinsweise des präexistenten Christus indirekt als *pneumatische*. Nimmt man den in 8,6 formulierten Gedanken der Schöpfungsmittlerschaft dazu (s. o.), dann dürfte der Apostel den in Gen 1,2 erwähnten „Geist Gottes“ christologisch gelesen haben.

Diese Auslegung wird bestätigt durch die kurz darauf folgende Aufforderung in 10,9. Die Aufforderung ist die vorletzte von vier in der zweiten Person Plural formulierten und jeweils mit μηδέ eingeleiteten Warnungen in V. 7–10. Sie sticht durch ihre explizit christologische Formulierung klar aus ihrer Umgebung heraus. Da Christus laut 10,4 der Spender des Felsenwassers (und auch des Manna) ist, bedeutet die in Ps 77,18 erwähnte Forderung des Volkes nach βρώματα eine Provokation *Christi*. Zwar nennt Paulus τὸν Χριστόν als Objekt des ἐκπειράζειν direkt nur bei der Aufforderung in 9a und lässt in 9b offen, *wen* genau „einige“ aus der Wüstengeneration „versucht“ hätten. Zweifellos ist aber in 9b dasselbe Objekt zu ergänzen: Laut Paulus wurde der im mitwandernden Felsen präsente Christus (10,4) durch das Verhalten einiger aus der Wüstengeneration herausgefordert⁵⁸, denen die wunderbar bereitgestellten Lebensmittel Manna und Felsenwasser nicht genügten.

Entscheidend ist also der Grundgedanke, dass im und durch das *pneuma* der Kyrios selbst – sei es der Präexistente, sei es der Erhöhte – wirkt und präsent wird. Deswegen bezeichnet Paulus den Felsen als πνευματικόν, da er jene Gabe spendet, mittels derer der präexistente Christus gegenwärtig wird. In der klassischen Formulierung Ernst Käsemanns ist das πνεῦμα für Paulus „Erscheinungsweise des erhöhten Herrn, der in ihr epiphan wird. Man wird durch sie in seine praesentia gestellt und steht fortan ‚in seinem Angesicht‘. Im Pneuma kommt der Kyrios zu uns und ergreift von uns Besitz, beschlagnahmt uns für sich“⁵⁹.

⁵⁸ Auch *Ch. Wolff*, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHKNT 7 (Berlin 1996) 219f., liest den Text so, „dass schon die Israeliten den – präexistenten – Christus herausforderten, der sie nach V. 4 mit dem Felsen begleitete“. Gegenüber τὸν κύριον und τὸν θεόν ist τὸν Χριστόν nicht nur besser bezeugt, sondern im Hinblick auf Ps 77,18 sowie Num 21,5f. LXX auch die *lectio difficilior*. Für die Ursprünglichkeit von Χριστόν spricht v. a. auch V. 4 (so auch *Lindemann*, 1Kor [s. Anm. 46] 221).

⁵⁹ *E. Käsemann*, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre*, in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1964) 11–34, 19, vgl. 24. Dies gilt auch dann, wenn man Käsemanns Auffassung einer Frontstellung des Paulus gegen einen korinthischen „Sakramentalismus“ nicht teilt.

„Der letzte Adam wurde lebensschaffendes Pneuma“ (1Kor 15,45)

In 1Kor 15 befasst sich der Apostel mit der Frage: Wie werden die Toten auferweckt, mit was für einem Leib kommen sie (15,35)? Im Zuge der Beantwortung dieser Fragen (15,35–58) findet sich eine christologisch gewichtige Passage, die in zwei Aussagen sozusagen kristallisiert ist: der letzte Adam ist lebenspendendes Pneuma (15,45), und der zweite Mensch ist vom Himmel (15,47).

1Kor 15,42–49

- 42 a So ist auch die Auferstehung der Toten (Οὕτως και ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν):
(...)
- 44 a Gesät wird ein belebter Leib (σπείρεται σῶμα ψυχικόν),
b auferweckt wird ein geistiger Leib (ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν).
c Wenn es einen belebten Leib gibt (Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν),
d gibt es auch einen geistigen (ἔστιν και πνευματικόν).
- 45 a So ist auch geschrieben (οὕτως και γέγραπται):
b „Es wurde der erste Mensch Adam zu einer lebendigen Seele (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν)“;
c der letzte Adam zu einem lebenspendenden Geist (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν).
- 46 a Aber nicht erst der geistige [Leib] (ἀλλ’ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν),
b sondern der belebte (ἀλλὰ τὸ ψυχικόν),
c dann der geistige (ἔπειτα τὸ πνευματικόν).
- 47 a Der erste Mensch von der Erde, irdisch (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός),
b der zweite Mensch aus dem Himmel (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ).
- 48 a Wie der Irdische (οἶος ὁ χοϊκός),
b so auch die Irdischen (τοιούτοι και οἱ χοϊκοί),
c und wie der Himmlische (και οἶος ὁ ἐπουράνιος),
d so auch die Himmlischen (τοιούτοι και οἱ ἐπουράνιοι),
- 49 a und wie wir getragen haben die *eikon* des Irdischen (και καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ),
b so werden wir auch tragen die *eikon* des Himmlischen (φορέσομεν και τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ).

Um die paulinische Logik zu erfassen, wonach die hier erzählte Ausstattung Adams mit kreatürlichem Leben notwendig den hier als lebensschaffenden Geist identifizierten „letzten Adam“, also Christus, impliziert, ist es notwendig, die voranstehende Passage miteinzubeziehen. Grundlegend ist nämlich die These von 15,44: Wenn es ein *σῶμα ψυχικόν* gibt (was unbestritten und außerdem in der Schrift bezeugt ist, wie sich gleich zeigt), dann gibt es auch ein *σῶμα πνευματικόν*. Dieser Satz wiederum ist die Schlussfolgerung aus dem Voranstehenden (V. 39–44): Paulus nimmt nämlich innerhalb der Schöpfung die *Dualität von irdischen und himmlischen Körpern* wahr: Irdische Körper sind „alles Fleisch“ (*πᾶσα σὰρξ* = Menschen, Vieh, Vögel, Fische), ihnen stehen die unvergänglichen Himmelskörper gegenüber. Tiere und Menschen sind *σὰρξ*, die Himmelskörper nicht, wohl aber sind *beide σώματα*. Diese Dualität von irdischen und himmlischen *somata* innerhalb der Schöpfung deutet für Paulus darauf hin, dass es „belebte/beseelte“ Leiber und „geistige“ Leiber geben muss und dass dem ersten ein letzter Adam korrespondiert.

Dementsprechend gestaltet er dann seine Auslegung von Gen 2,7: Im Falle des ersten Adam bläst Gott dem aus dem Ackerboden geformten Menschen Lebensodem ins Gesicht, und dieser wird „zu einer lebendigen Seele“. „Das Leben ist ihm nicht wesenhaft zueigen, sondern als *ψυχή* verliehen.“⁶⁰ Dass der Mensch *εἰς ψυχὴν ζῶσάν* wird, ist also so zu verstehen, dass er kreatürliches, sterbliches Leben empfängt. Paulus versteht den Genesis-Text, wonach der erste Mensch „zu einer lebendigen Seele wird“, also so, dass er ein *σῶμα ψυχικόν* hat, einen von kreatürlichem Leben beseelten Leib, der aber sterblich und verweslich ist.

Dies dient nun als Grundlage für die christologische Aussage. Paulus hatte das Zitat von Gen 2,7 LXX in 45b leicht modifiziert, indem er Adam zum „ersten Menschen“ (*ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδάμ*) erklärte, um ihm nun in der zweiten Zeile den „letzten Adam“ gegenüberzustellen: Denn Christus, der letzte Adam, wird durch die Auferweckung von den Toten *εἰς πνεῦμα ζωοποιούν*, der diejenigen zum Leben führt, die zu ihm gehören (15,22). Die Weiterführung des Zitats Gen 2,7 bedeutet also einen qualitativen Sprung: Der auferstandene Christus hat nicht nur selbst ein *σῶμα πνευματικόν*, er selbst ist *lebendigmachender* Geist – in den *σώματα* der Getauften.

Dieser Vorgang der Lebensspendung beginnt nicht am letzten Tag. Schon jetzt haben ja die Getauften das *πνεῦμα* empfangen. Was allerdings noch aussteht ist die Ausstattung mit einem *σῶμα πνευματικόν*. Dem Auferstandenen ist die Macht verliehen, am „Tag unseres Herrn Jesus Christus“

(1,8) die Toten lebendig zu machen, und das heißt hier konkret, ihnen ein *σῶμα πνευματικόν* zu erschaffen (1Kor 15,51–58, vgl. Phil 3,20f.).

Obwohl hier eindeutig von der Auferstehung Christi die Rede ist, ist 1Kor 15,45 für eine im engeren Sinne christologische Fragestellung insofern wichtig, als er im Hinblick auf 1Kor 10,1–5 dokumentiert, dass Paulus im ersten Korintherbrief die Post- wie die Präexistenz Christi in pneumatologischen Kategorien formuliert, während er gerade in diesem Brief explizit vom *σῶμα* des irdischen Jesus spricht (1Kor 10,16; 11,24,27).

In V. 47 stellt Paulus wiederum in Nominalsätzen die Herkunft Adams und Christi einander gegenüber. Während Adam, der erste Mensch, von der Erde stammt (Gen 2,7; 3,19,23; Sir 17,1), stammt der zweite Mensch (*ὁ δεύτερος ἄνθρωπος*), der durch seine Auferweckung von den Toten zu einem lebensschaffenden Geist wurde, aus dem Himmel (*ἐξ οὐρανοῦ*). Umstritten ist, ob sich das auf Ostern, die Parusie oder auf die Präexistenz Christi bezieht. Gegen einen Bezug auf die Auferstehung spricht das *ἐκ*. Denn da es in 47a eindeutig um die Herkunft (*ἐκ*) des ersten Menschen aus der Erde geht, dürfte auch in V. 47b auf die himmlische *Herkunft* dessen angespielt sein, der dann als „der zweite Mensch“ in Tod und Auferstehung (15,3f.) ebenso schicksalsbestimmend für „uns“ ist, wie zuvor der erste Mensch, Adam.

2. Die Apologie im zweiten Korintherbrief (2Kor 2,14–7,4)

Dass sich im Kontext der sog. Apologie des apostolischen Amtes (2Kor 2,14–7,4) gleich mehrere gewichtige christologische Passagen finden, ist sicher kein Zufall. Hier „widerlegt Paulus kämpferisch die von Opponenten geschürten Zweifel an der Legitimität seines Apostelamtes.“⁶¹ Der massive Konflikt bringt Paulus dazu, sein Selbstverständnis als Apostel und die Begründung seines Amtes schärfer zu profilieren. Dabei kommt der Christologie, die im Kontext der Apologie insbesondere um die Begriffe *δόξα*, *πνεῦμα* und *εἰκὼν θεοῦ* konzipiert ist, eine Schlüsselrolle zu.

Christoph Niemand hat jüngst im Anschluss an eine sorgfältige Exegese von 2Kor 3,18; 4,4.6 und im Hinblick auf die Bezüge zum sog. Damaskus-Erlebnis die *εἰκὼν*-Christologie des zweiten Korintherbriefes als besondere Ausprägung einer Herkunfts- bzw. Präexistenz-Christologie charakterisiert und zugleich betont, dass „die *εἰκὼν*-Christologie als ein strukturierendes

⁶⁰ Zeller, 1Kor (s. Anm. 44) 512.

⁶¹ E. Gräßer, Der zweite Brief an die Korinther I, ÖTK 8/1 (Gütersloh u. a. 2002) 102.

Element in die Mitte der Theologie des Apostels zu setzen“ ist⁶². Und auch laut Samuel Vollenweider gelangen wir mit der Identifizierung Christi als „Ebenbild Gottes“ in den „Zentralbereich der frühen Christologie“⁶³.

„Der Herr ist der Geist“ – und das Bild (2Kor 3,17f.)

Die christologische Aussage steht am Ende von 2Kor 3,7–18, in der Paulus auf Ex 34,29–35 rekurriert.⁶⁴ Laut Theobald spiegelt die Passage das Ringen um unterschiedliche Mose- und zugleich Jesus-Bilder wider⁶⁵.

2Kor 3,17–18

- 17 a Der Herr aber ist der Geist (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν)!
- b Wo aber der Geist des Herrn ist (οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου),
- c da ist Freiheit (ἐλευθερία)!
- 18 a Wir alle aber (ἡμεῖς δὲ πάντες),
- b die wir mit unverhülltem Angesicht (ἀνακακαλυμμένω προσώπῳ) die Herrlichkeit des Herrn in einem Spiegel schauen (τὴν δόξαν κυρίου κατοπτρίζομενοι),
- c werden in dasselbe Bild verwandelt (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα),
- d von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν),
- e so wie vom Herrn, [der] Geist [ist] [oder: vom Herrn des Geistes; oder: von des Herren Geist] her (καθὰπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος).

Die Fülle der exegetischen Probleme des Abschnitts können wir hier nicht ausführlich besprechen⁶⁶. Die christologische Aussage V. 17 folgt auf eine

⁶² Ch. Niemand, Teilhabe an der Bildgestalt des Sohnes. Die paulinische εἰκόν-Christologie (2Kor 3,18; 4,4; 4,6; Röm 8,29) und ihre Kontexte, in: G. Häfner u. a. (Hg.), Kontexte neutestamentlicher Christologien, QD 292 (Freiburg u. a. 2018) 9–59, 33.

⁶³ S. Vollenweider, Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der *Imago Dei*, in: ders., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144 (Tübingen 2002) 53–70, 57.

⁶⁴ Vgl. M. Theobald, „Gottes Glanz auf Christi Antlitz“ (2 Kor 4,6). Ex 34,29–35 in der Rezeption des Paulus 2 Kor 3,7–18, in: M. Ederer u. a. (Hg.), Exodus. Interpretation durch Rezeption, SBB 74 (Stuttgart 2018) 199–253, 206 f.: Konkret rezipiert Paulus Ex 34 im Lichte von Jer 38,31–34 LXX (die neue διαθήκη) und Ez 11,19 und 36,26–28 LXX (der endzeitliche Gottesgeist erneuert den Menschen, indem er sein steinernes Herz durch ein fleischartiges ersetzt).

⁶⁵ Theobald, Gottes Glanz (s. Anm. 64) 201.

⁶⁶ Vgl. dazu die Kommentare, aber auch O. Hofius, Gesetz und Evangelium nach 2. Ko-

Paraphrase von Ex 34,34 in V. 16: „Aber wenn es sich zum Kyrios hinwendet, wird die Decke weggenommen.“⁶⁷ Paulus hatte zuvor ausgeführt, dass Mose sein Angesicht verhüllte, damit die Israeliten nicht „das Ende des Vergänglichen“ (3,13) sehen, also das Verblassen des Glanzes auf seinem Angesicht. Somit erliegen sie der Illusion, der Glanz auf dem Gesicht des Mose sei von Dauer. Laut 3,14 f. liegt nun dieselbe „Decke“, die einst das Verblassen des sichtbaren Glanzes den Augen der Israeliten entzog, auf der Verlesung der alten Bundesurkunde bzw. auf ihren Herzen⁶⁸. Indem sich das Herz der Israeliten zum Kyrios Jesus Christus hinwendet, wird die Decke beseitigt.

V. 17 wird zuweilen als Schriftauslegung gedeutet: Demnach wäre der Kyrios, von dem in der Paraphrase von Ex 34,34 die Rede war, der Geist (und nicht Christus). Aber es liegt doch näher, dass Paulus hier den Kyrios Jesus Christus mit dem Freiheit schaffenden Geist identifiziert:

„Insofern ist auch V. 17a von seiner Funktion her keine ‚Auslegung‘ des Schriftzitats mehr, sondern eine Erläuterung, dass ‚der Herr‘, also Christus, als πνεῦμα wirkt, ja mit dem ‚Leben spendenden Geist‘ von V. 6b, von dem bereits Ezechiel sprach, identisch ist.“⁶⁹

Dafür spricht nicht zuletzt 1Kor 15,45, wo Paulus den auferstandenen Herrn bereits als lebenspendendes Pneuma identifiziert hatte, oder 1Kor 10,3 f., wonach der präexistente Christus die Wüstengeneration mit geistigem Trank versorgte.

Der anschließende V. 18 bildet den Höhepunkt der Sequenz: Wie Mose sein Angesicht enthüllte, wenn er zu Gott redete, so haben die Christusgläubigen direkten, „unverhüllten“ Zugang zu ihrem Herrn⁷⁰. In der Ekklesia begegnen sich der Christos-Kyrios und die Glaubenden also „mit vollkommen offenem Visier“⁷¹.

Nun schauen die Christen aber laut Paulus die Herrlichkeit des Herrn mit unverhülltem Angesicht „wie in einem Spiegel“. Denn κατοπτρίζειν bedeutet im Medium: in einem Spiegel schauen, etwas wie in einem Spiegel

rinther 3, in: ders., Paulusstudien, WUNT 51 (Tübingen 1994) 75–120, sowie R. Schwindt, Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie, HBS 50 (Freiburg u. a. 2007) 223–233.

⁶⁷ Ex 34,34 spricht davon, dass Mose, sooft er hineinging vor den Herrn, um mit ihm zu sprechen, die Decke abnahm, bis er hinausging.

⁶⁸ Vgl. Theobald, Gottes Glanz (s. Anm. 64) 229 f.

⁶⁹ Theobald, Gottes Glanz (s. Anm. 64) 231.

⁷⁰ M. E. Thrall, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians I, ICC (Edinburgh 1994) 283.

⁷¹ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 142.

sehen⁷². „Die Herrlichkeit des erhöhten Kyrios Christus wird nicht ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (vgl. 1Kor 13,12) geschaut, sondern nur indirekt, von einem Spiegel vermittelt“⁷³. Allerdings dient der „Spiegel“ hier als Medium, das das Sehen der Δόξα des Kyrios überhaupt erst ermöglicht⁷⁴.

Umstritten ist, was mit dem „Spiegel“ gemeint ist. Gegen eine Identifizierung des Spiegels mit dem Evangelium⁷⁵ erheben sich Bedenken⁷⁶. Von 18c (und 4,4) her dürfte der „Spiegel“ vermutlich Christus selbst sein, „der als die εἰκὼν Gottes die Erscheinung der göttlichen δόξα selbst ist (4,4.6)“⁷⁷. Die Passage ist christologisch deswegen von hoher Relevanz, weil Paulus an dieser Stelle – als Ziel der Verwandlung der Glaubenden – indirekt das Stichwort εἰκὼν einführt, werden wir doch durch die Schau der δόξα umgestaltet in dasselbe Bild, von 4,4 her ist zu ergänzen: ... in dasselbe Bild, das Jesus ist⁷⁸.

Wir alle „schauen“ also die Herrlichkeit im „Spiegel“, nämlich auf dem Angesicht Jesu Christi (4,6) und werden dadurch in das umgestaltet, was Christus selbst ist. Die Christen werden also an die Christusgestalt angeglichen⁷⁹. Und da Christus „Bild Gottes“ (4,4) ist, werden die Glaubenden in dasselbe Bild verwandelt. Treffend formuliert R. Schwindt: „Der Ikone-Charakter der Doxa Christi ist Grund und Ziel der Verwandlung. Durch die Schau dieser Ikone werden die Gläubigen wesensverwandelt und werden

⁷² Thrall, 2Cor (s. Anm. 70) 283 f. sowie 290–292. Schwindt, Gesichte (s. Anm. 66) 227: „Wir alle schauen die Herrlichkeit des Kyrios in (oder wie in) einem Spiegel“. Th. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther I, EKK 8/1 (Neukirchen-Vluyn 2010) 225 f.: „(in einem Spiegel) schauen“; F. Back, Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6 WUNT 2/153 (Tübingen 2002) 133 f., die für „wie im Spiegel schauen“ und gegen die Bedeutung des Reflektierens plädiert. Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 142, weist mit R. Bultmann darauf hin, dass der Gedanke einer Verwandlung durch Reflektieren unverständlich sei. Dazu auch Niemand, Teilhabe (s. Anm. 62) 13–16.

⁷³ Schwindt, Gesichte (s. Anm. 66) 228.

⁷⁴ So auch Schwindt, Gesichte (s. Anm. 66) 229.

⁷⁵ Back, Verwandlung (s. Anm. 72) 136; Hofius, Gesetz (s. Anm. 66) 116 u. a.

⁷⁶ Dazu Niemand, Teilhabe (s. Anm. 62) 18–19.

⁷⁷ Hofius, Gesetz (s. Anm. 66) 116.

⁷⁸ Überzeugend dazu Niemand, Teilhabe (s. Anm. 62) 19–27, unter Hinweis auf Röm 8,29, wonach Gott die, die er im Voraus erkannt hat, im Voraus auch dazu bestimmt hat, dem Bild, das sein Sohn ist, gleichgestaltig zu werden (συμμόρφους τῆς εἰκόνης τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Niemand versteht Röm 8,29 so, dass Gott die im Voraus Erkannten dazu bestimmt hat, „Mit-gestaltig des Bildes zu werden, das sein Sohn ist“. Pointiert: „Wir sollen an dem teilhaben, was die personale Verfasstheit des Sohnes ausmacht, nämlich dass er Bild Gottes ist.“

⁷⁹ Back, Verwandlung (s. Anm. 72) 149.

selbst zu Herrlichkeit“⁸⁰. F. Back betont allerdings, dass die Verwandlung nicht durch die Schau, sondern durch den Geist bewirkt wird⁸¹.

Umstritten ist ob sich die Aussage auf die Gegenwart⁸² oder (auch) auf die Zukunft bezieht. Mit Th. Schmeller:

„In der Gegenwart ist die Qualität der δόξα auf den ‚inneren Menschen‘ und damit auf den unsichtbaren, aber ewigen Bereich (4,18) beschränkt. Nach außen zeigt sich die Angleichung an Christus nicht in wahrnehmbarem Glanz, sondern in der Lebensführung“.

Den zukünftigen, noch ausstehenden Aspekt macht Schmeller an der Abfolge ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν fest, wo der „Prozesscharakter der Verwandlung“ angedeutet sei⁸³.

Michael Theobald fasst dies prägnant zusammen:

„Wenn der Spiegel, in dem ‚wir alle‘ die Herrlichkeit schauen, Christus selbst und er das ‚Bild‘ Gottes ist (vgl. 4,4), in das wir verwandelt werden, dann rückt er an die Seite des Mose, ‚wir alle‘ aber an die der Israeliten. Dass die Perspektive derart in Bewegung gerät, ist Folge des paulinischen Christusbildes: Einerseits gehört er auf die Seite Gottes – als κύριος und Inbegriff des Leben schaffenden Gottesgeistes –, andererseits steht er als ‚Bild‘ Gottes an der Seite der Menschen, konkret an der des Mose, da er – wie dieser – die Herrlichkeit Gottes auf seinem Antlitz aufstrahlen lässt.“⁸⁴

Christus als das Bild Gottes (2Kor 4,3–6)

Treffend beschreibt Christoph Niemand die dreistufige Argumentation des Paulus mit der εἰκὼν-Christologie in 2Kor 3,18–4,6:

„Paulus hatte Christi Gott-Bildlichkeit in 3,18 verdeckt als das Ziel des Umgestaltungsprozesses der Gläubigen eingeführt. In 4,4 prädierte er sie frontal im bekenntnishaften Nominativ. Ganz am Schluss der Sequenz spricht er nun vom Antlitz Jesu, das

⁸⁰ Schwindt, Gesichte (s. Anm. 66), 229 f. mit R. Bultmann.

⁸¹ Back, Verwandlung (s. Anm. 72) 146–149. Ebenso Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 144; Hofius, Gesetz (s. Anm. 66) 116; salomonisch Schmeller, 2Kor I (s. Anm. 72) 227 f., der beide Aspekte, das πνεῦμα wie die Schau der δόξα beteiligt sieht. Auch Schwindt, Gesichte (s. Anm. 66), 231, plädiert überzeugend dafür, „die plerophorisch-hymnische Doxa-Wendung möglichst offen“ zu interpretieren.

⁸² So z. B. Hofius, Gesetz (s. Anm. 66) 116 f. Verwandelt werden die Christen, die das Evangelium vernehmen.

⁸³ Schmeller, 2Kor I (s. Anm. 72), 228.

⁸⁴ Theobald, Gottes Glanz (s. Anm. 64) 232.

der *personale Inbegriff* seines εἰκὼν-θεοῦ-Seins ist. Über drei Stationen läuft also eine Bewegung der Präzisierung und Intensivierung.⁸⁵

2Kor 4,3–6

- 3 a Wenn aber unser Evangelium verhüllt (κεκαλυμμένον) ist,
b dann ist es doch nur unter den Verlorengehenden verhüllt (ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον),
- 4 a bei denen der Gott dieses Äons die Gedanken der Ungläubigen (τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων) verblendet hat,
b so dass sie das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi nicht sehen (εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ),
c der die *eikon* Gottes ist (ὅς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ).
- 5 a Denn nicht uns selbst verkündigen wir,
b sondern Jesus Christus (als) Kyrios (ἀλλ' Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον),
c uns selbst aber als eure Sklaven um Jesu willen.
- 6 a Denn Gott, der sprach:
b „Aus Finsternis soll Licht aufstrahlen (ἐκ σκότους φῶς λάμψει)“,
c er hat es aufstrahlen lassen (trans.) in unseren Herzen (ὅς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν)
d zum Leuchten der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes (πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) auf dem Antlitz [Jesu] Christi (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ).

Die polemische und syntaktisch hochumstrittene⁸⁶ Passage bildet eine Art Zwischenresümee der vorangegangenen Ausführungen des Apostels⁸⁷. Den für die Apologie seines Apostelamtes entscheidenden Gedanken formuliert er prägnant in V. 5: Wir verkündigen uns nicht selbst! Indem Paulus nicht sich, sondern Jesus als den Herrn verkündet, verkündet er das Evangelium von der Herrlichkeit Christi. Hier umschreibt Paulus das Evangelium nach Inhalt (V. 4) und Ausrichtung (V. 5 f.): Inhalt des Evangeliums ist die „Doxa Christi, der das Bild Gottes ist“ (ὅς ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ), bzw. theozentrisch gewendet: „die Doxa Gottes auf dem Antlitz Jesu Christi“ (V. 6d). Michael Theobald bemerkt dazu, dass hier der springende Punkt in der Auseinandersetzung des Apostels mit den Fremdmissionaren erreicht ist. Niemals kann

ein Apostel „Gottes Glanz auf Christi Antlitz“ im eigenen Auftreten widerspiegeln: „Denn wir verkündigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als Herrn (κύριον), uns selbst aber als eure Sklaven (δούλους ὑμῶν) um Jesu willen (διὰ Ἰησοῦν)“⁸⁸.

„Dieses Wunder der Neuschöpfung kann nur mit dem Wunder der Erschaffung des Lichts, der Grundvoraussetzung des Lebens, am ersten Schöpfungstag verglichen werden.“⁸⁹ Deswegen können die Ungläubigen, die das paulinische Evangelium für verdeckt halten, nur vom Satan verblendet sein. Paulus stellt fast dualistisch den Gott dieses Äons, der das Denken verblendet, dem Gott gegenüber, der das Licht erschaffen hat und der die Erkenntnis der göttlichen Herrlichkeit Christi aufleuchten lässt. „Wer das Evangelium des Paulus ablehnt, bringt sich selbst in gefährliche Nähe zu den Ungläubigen, die verloren gehen.“⁹⁰

Christus ist deswegen εἰκὼν Gottes, weil sein Angesicht die Herrlichkeit Gottes reflektiert. Umgekehrt ist das Antlitz Christi „in zugespitzter Weise Gottes Bild“⁹¹.

„Jesus Christus ist das Bild Gottes, das von göttlicher Herrlichkeit umspielt ist. Auf seinem Angesicht glänzt der Kabod Gottes auf. Doxa und Eikon durchdringen sich, ohne miteinander identisch zu sein. Die Eikon scheint die Doxa zu reflektieren, sie wird zum Spiegel, welcher das göttliche Licht in die Welt hineinstrahlt.“⁹²

Die δόξα Christi bezeichnet in erster Linie die Herrlichkeit des Auferstandenen bzw. des auferstandenen Gekreuzigten⁹³, aber man wird aufgrund der εἰκὼν θεοῦ-Prädikation, die ja auf Gen 1,26 f. (und Sap 7,26) verweist, doch darüber hinaus gehen. Dass die Schöpfungserzählung im Hintergrund steht, zeigt ja auch die Anspielung auf die Erschaffung des Lichts in 4,6⁹⁴. Wenn Gott den Menschen laut Gen 1,26 f. LXX κατ' εἰκόνα ἡμετέραν bzw. κατ' εἰκόνα θεοῦ erschaffen hat, dann ist die Existenz einer εἰκὼν bereits voraus-

⁸⁸ Theobald, Gottes Glanz (s. Anm. 64) 234.

⁸⁹ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 157. Ebd. 160 betont er, dass Paulus das Heil nicht im prophetischen Schema von Verheißung und Erfüllung denkt, sondern apokalyptisch als Entsprechung von Endzeit und Urzeit.

⁹⁰ Schmeller, 2Kor I (s. Anm. 72) 241.

⁹¹ Niemand, Teilhabe (s. Anm. 62) 32.

⁹² Vollenweider, Ebenbild (s. Anm. 63) 61.

⁹³ Schmeller, 2Kor I (s. Anm. 72) 244 f., der aber mit Recht betont, dass kein Gegensatz zum Evangelium vom Kreuz besteht, immerhin wurde ja laut 2,8 „der Herr der Herrlichkeit“ gekreuzigt.

⁹⁴ Darauf deutet auch das Motiv der Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit in 3,18 hin: „Die für das Ende erwartete Wiederherstellung der verlorenen Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist in Christus bereits Wirklichkeit.“ (Schmeller, 2Kor I [s. Anm. 72] 245).

⁸⁵ Niemand, Teilhabe (s. Anm. 62) 32.

⁸⁶ Details bei Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 151–159.

⁸⁷ Schmeller, 2Kor I (s. Anm. 72) 234 f.

gesetzt. Die εἰκόν-Prädikation setzt also eine bestimmte Lektüre von Gen 1,26 f. LXX voraus, in deren Bahnen Paulus Christus als jene εἰκόν identifiziert, „nach der“ Gott den Menschen geschaffen hat. Damit impliziert 4,4c eine Präexistenzaussage: „Als der Präexistente ist er Abbild des göttlichen Originals und vermittelt genaueste Erkenntnis, weil er – wie die Sophia (s. o.) – von Hause aus die Dinge kennt.“⁹⁵ In 2Kor 4,4 fungiert die δόξα Gottes als Konnex zwischen Gott und seinem „Bild“. Christus ist „Bild Gottes“, weil er – wie Gott – Träger göttlicher Herrlichkeit ist. Das nachösterlich verkündigte Evangelium bringt demnach die göttliche Herrlichkeit Jesu zum Leuchten.

Offensichtlich steht hinter 2Kor 4,6 das sog. Damaskus-Erlebnis, aber im Sinne einer „modellhaft zu verstehenden Bekehrung“⁹⁶. Denn durch die Evangeliumsverkündigung des Apostels gelangen Menschen zur gleichen Erkenntnis, die einst er selbst empfangen hat. Und gerade darin ist seine Berufung modellhaft für jedes Zum-Glauben-Kommen. Zugleich dient die Passage der Legitimation seines eigenen Apostelamtes: Paulus verkündet Jesus als Kyrios, weil er dazu berufen wurde. In V. 6 vergleicht er diese Berufung mit der Erschaffung des Lichtes am ersten Schöpfungstag (Gen 1,2 f.): „Die Lebenswende, die seinen Offenbarungsdienst als Apostel begründet, begreift Paulus als eine εἰκόν-christologische Erkenntniserfahrung.“⁹⁷

Von der Prädikation Jesu Christi als εἰκόν θεοῦ in 2Kor 4,4 fällt zudem Licht auf die Auslegung von Gen 2,7 in 1Kor 15,45. Denn die dortigen Ausführungen des Apostels machen eigentlich nur unter der Voraussetzung Sinn, dass Christus als die εἰκόν θεοῦ bei der Erschaffung Adams κατ' εἰκόνα θεοῦ bereits vorausgesetzt ist⁹⁸. Nur dann greift die paulinische „Logik“, nach der die Belebung des „ersten Adam“ durch Gott die österliche Transformation des „letzten Adam“ zum lebensschaffenden Pneuma impliziert.

„Gott war in Christus“ (2Kor 5,19–21)

Auch dieser Zentraltext paulinischer Christologie und Soteriologie ist Teil der Apologie des paulinischen Apostolats. Dies zeigen die grundlegenden

⁹⁵ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 154 f.

⁹⁶ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 147. Dazu auch *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 32–34. In 2Kor 4,6 beschreibe Paulus seine Damaskus-Erfahrung „als den Moment der ersten Wahrnehmung des herrlichen Lichtglanzes auf dem Antlitz Christi“ (ebd. 32).

⁹⁷ *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 32 f.

⁹⁸ Zur Vorstellung vom idealen himmlischen Urmenschen, die insbesondere bei Philo im Anschluss an Gen 1,26 f. greifbar ist (Leg All I 31; Opif 134 f.; Conf Ling 41. 146), vgl. *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 50–55.

Aussagen über den apostolischen Dienst der Versöhnung (ἡ διακονία τῆς καταλλαγῆς) in 5,18c. 19d. 20 (vgl. 2Kor 3,8 f.), die mit den christologischen Passagen verschränkt sind⁹⁹.

2Kor 5,19–21

- 19 a Denn Gott war in Christus (ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ) –
 b die Welt mit sich selbst versöhnend (κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ),
 c indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν),
 d und er hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.
 20 a An Christi Statt (ὑπὲρ Χριστοῦ) also sind wir Gesandte,
 b wie Gott durch uns ermahnt;
 c wir bitten anstelle Christi:
 d Lasst euch mit Gott versöhnen (καταλλάγητε τῷ θεῷ)!
 21 a Er hat den, der Sünde nicht kannte (τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν), für uns zur Sünde gemacht (ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν),
 b damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm würden (ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ).

Die Beantwortung der Frage, inwiefern 2Kor 5,19 einen Zentraltext paulinischer *Christologie* im engeren Sinne darstellt, ist mit der Entscheidung eines grammatischen Problems verbunden. Denn die Wendung 19ab kann entweder als *coniugatio periphrastica* im Imperfekt aufgefasst werden, dann wäre das Hilfsverb ἦν direkt mit dem Partizip καταλλάσσων zu verbinden. Zu übersetzen wäre: „Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich!“¹⁰⁰ Die andere Möglichkeit lautet: 19a ist ein eigenständiger Satz, gefolgt von einem davon abhängigen Partizipialsatz 19b. Zu übersetzen wäre dann: „Gott war in Christus – die Welt mit sich selbst versöhnend.“¹⁰¹

Dass Gott selbst in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, steht als soteriologische Fundamentalaussage paulinischer Versöhnungslehre fest.

⁹⁹ Treffend *O. Hofius*, Erwägungen zur Gestalt und Herkunft des paulinischen Versöhnungsgedankens, in: ders. *Paulusstudien* (s. Anm. 66) 22: „Dabei ist es Gott, der Versöhner selbst, der im Wort der Apostel das Wort ergreift“.

¹⁰⁰ So neuerdings *Schmeller*, 2Kor I (s. Anm. 72) 332. Gründe gegen die Annahme einer *coniugatio periphrastica* bei *O. Hofius*, „Gott war in Christus“. Sprachliche und theologische Erwägungen zu der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a, in: ders., *Exegetische Studien*, WUNT 223 (Tübingen 2008), 132–143, 136–139.

¹⁰¹ *Hofius*, Gott (s. Anm. 100) 134. Zur Begründung ebd. 139–141. Ebenso *Gräßer*, 2Kor I (s. Anm. 61) 226.

Unstrittig ist, dass sich dies konkret auf Kreuz und Auferstehung Jesu bezieht, mittels derer Gott eine Neue Schöpfung heraufführt (5,17). Sollte 19a einen selbständigen Satz darstellen, wäre hier die christologische Voraussetzung und Bedingung dafür festgehalten. Damit ist 5,19a eine *Einwohnungsaussage*, wie sie in anderer Terminologie in Kol 1,19 und 2,9 begegnet (s. u.).

In 5,21 formuliert Paulus die Voraussetzung der in V. 20 proklamierten Versöhnung: „Der Sündlose ist zur Sünde gemacht, die Sünder erlangen Gerechtigkeit Gottes.“ Hier variiert Paulus – wie dann in 2Kor 8,9 – das Motiv des Tauschs, dessen Akteur Gott selbst ist¹⁰². Die christologische Aussage von der Sündlosigkeit Christi ist Voraussetzung für den Tausch von Sünde und Gerechtigkeit. Dem Fehlen der Sünde auf seiner Seite entspricht das Fehlen der Gerechtigkeit auf „unserer“ Seite. Die Sündlosigkeit Christi ist mit „nicht kennen“ (μη γινόντα) formuliert, gemeint ist das praktische Erkennen, es geht also um die „faktische Sündlosigkeit Jesu“¹⁰³, wobei man aus der Einwohnungsaussage in 19a natürlich auch „ontologische“ Schlussfolgerungen ziehen kann. Vermutlich ist das im Blick, was Phil 2,8 als Jesu „Gehorsam“, Gal 4,4 als seine Unterstellung „unter das Gesetz“ und Röm 15,8 als seinen „Dienst an der Beschneidung“ formulieren (s. u.)¹⁰⁴. Erneut scheint Paulus traditionelles Gedankengut aufzugreifen¹⁰⁵, das gilt aber für den ganzen Abschnitt¹⁰⁶.

3. Der Kollektenbrief im zweiten Korintherbrief (2Kor 8)

„Der reich war, wurde um unseretwillen arm“ (2Kor 8,9)

Im Kontext des Kollektenbriefes an die Achaier variiert Paulus – nach 5,21 – zum zweiten Mal das soteriologische Motiv des Tausches. Jesus vertauscht freiwillig Reichtum mit Armut, „wodurch den Korinthern ein umgekehrter Tausch geschenkt wird.“¹⁰⁷ In dieser Linie steht auch 6,10, wonach Paulus als

¹⁰² Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) 229 mit Zeilinger.

¹⁰³ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 61) I 232 mit Kertelge, unter Hinweis auf Röm 3,20.

¹⁰⁴ Zur soteriologischen Bedeutung von Jesu Lebensführung gemäß der Tora für die paulinische Christologie vgl. Theobald, Römerbrief (s. Anm. 4) 171.

¹⁰⁵ Gräßer, 2Kor I (s. Anm. 4) 232, im Anschluss an Käsemann.

¹⁰⁶ Vgl. Schmeller, Der zweite Brief an die Korinther II, EKK 8/2 (Neukirchen-Vluyn 2015) 319.

¹⁰⁷ Schmeller, 2Kor II (s. Anm. 106) 57.

Bettler viele bereichert¹⁰⁸. Wie in 5,21 greift Paulus wohl auch in 8,9 auf Überlieferung zurück¹⁰⁹.

2Kor 8,9

- 9 a Denn ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus,
b dass er um euretwillen arm wurde (ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν),
c obwohl er reich war (πλούσιος ὦν),
d damit ihr durch seine Armut reich würdet (ἵνα ὑμεῖς τῆ ἐκείνου πτωχεία πλουτήσητε).

Mit 8,9 begründet Paulus die beiden voranstehenden Verse und stellt zugleich neben das Vorbild der Makedonier (8,1 f.) das Vorbild Christi¹¹⁰. Weil die Korinther „überreich“ sind in Glauben, Rede, Erkenntnis, allem Eifer und in der Liebe, so sollen sie es auch in diesem Gnadenwerk, also in der Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem, sein.

Worauf beziehen sich aber Jesu „reich sein“ und sein „arm werden“? Mit Recht betont Schmeller, dass es nicht (nur) um das arme Leben Jesu gehen kann, denn was wäre dessen Heilswirkung und inwiefern würden die Korinther dadurch reich? Stattdessen geht es hier erneut um die Inkarnation des Präexistenten¹¹¹. Darauf deuten auch die Parallelen in Form und Inhalt hin, die zwischen 2Kor 8,9 und Phil 2,6–8 bestehen¹¹², auch wenn bei letzterem das Motiv des Tausches fehlt.

4. Der Galaterbrief

Mit dem Galaterbrief will Paulus die heidenchristlichen Mitglieder seiner galatischen Gemeinden davon abbringen, sich beschneiden zu lassen (Gal

¹⁰⁸ Vgl. Schmeller, 2Kor II (s. Anm. 106) 26.

¹⁰⁹ So auch Schmeller, 2Kor II (s. Anm. 106) 56.

¹¹⁰ Dazu Schmeller, 2Kor II (s. Anm. 106) 55–58, ebd. auch seine differenzierte Darlegung des Vorbildcharakters Christi, der Modell und Vorbild für die Glaubenden, zugleich aber Urheber der Gnade, an der die Makedonier wie die Korinther Anteil haben, ist.

¹¹¹ Dazu Schmeller, 2Kor II (s. Anm. 106) 56–58. Vgl. auch Theobald, Römerbrief (s. Anm. 4) 171: „Gewiss zeichnet 2Kor 8,9 Jesus nicht als Armen im sozialen Sinn, der freiwillig auf Reichtum verzichtet, sondern hat den von allem göttlichen Glanz entleerten Status des Inkarnierten vor Augen, der am Kreuz seinen schärfsten Ausdruck fand.“

¹¹² Dem auf die Präexistenz in göttlicher Herrlichkeit bezogenen πλούσιος ὦν von 2Kor 8,9 entspricht das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων bzw. das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ von Phil 2,6. Dem ἐπτώχευσεν entsprechend die ebenfalls aktiv formulierten Erniedrigungsaussagen in Phil 2,6–8 (s. u.).

5,2–4), sich dem Gesetz des Mose zu unterstellen (4,21) und gemeinsam mit dem Volk Israel die jüdischen Feste – nicht zuletzt das Pesach – zu feiern (4,10)¹¹³.

„Geworden aus einer Frau, gestellt unter das Gesetz“ (Gal 4,4f.)

Im Zusammenhang seiner großangelegten *argumentatio* (Gal 3,1–5,12) spielt die christologische Sendungsformel 4,4f. eine zentrale Rolle. Denn hier wird die Voraussetzung und die Grundlage für die im Galaterbrief entwickelte, „ethnisch differenzierte“ Soteriologie formuliert: Jesus Christus, der „von einer Frau geboren und unter das Gesetz gestellt“ wird, kaufte durch seinen Tod unter dem Fluch eben dieses Gesetzes und durch seine Auferstehung jene los, die „unter dem Gesetz“ waren (Gal 4,5f. und 3,13).

Gal 4,3–5

- 3 a Ebenso auch *wir* [Juden] (οὕτως καὶ ἡμεῖς):
 b Als *wir* Unmündige waren (ὅτε ἦμεν νήπιοι),
 c waren *wir* unter die Elemente des Kosmos versklavt (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα δεδουλωμένοι).
- 4 a Als aber die Fülle der Zeit (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) kam,
 b sandte Gott seinen Sohn (ἔξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ),
 c geboren aus einer Frau (γενόμενον ἐκ γυναικός),
 d gestellt unter das Gesetz (γενόμενον ὑπὸ νόμον),
- 5 a damit er die unter dem Gesetz loskaufe (ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἔξαγοράσῃ),
 b damit *wir* [Juden] die Sohnschaft empfangen (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν).

Entscheidend für das Verständnis dieser Passage ist die präzise Bestimmung dessen, worauf sich die erste Person Plural in V. 3 und dann in V. 5 bezieht: Wer also sind die *ἡμεῖς*, die Paulus hier zu Wort kommen lässt und zu denen er sich selbst zählt?¹¹⁴ Trotz anderslautender Vorschläge ist davon auszugehen, dass Paulus in 4,1–5 – wie schon in 2,15–17, in 3,13 sowie in

¹¹³ Ausführlich H.-U. Weidemann, Auszug unter dem Joch der Sklaverei. Transformationen des Exodus im Galaterbrief, in: C. Neuber (Hg.), Der immer neue Exodus. Aneignungen und Transformationen des Exodusmotivs, SBS 242 (Stuttgart 2018) 107–143, 128f. sowie 110–117.

¹¹⁴ Zum folgenden ausführlich Weidemann, Auszug (s. Anm. 113) 117–128.

3,23–25 – mit der ersten Person Plural *Juden* zu Wort kommen lässt, genauer: *Juden, die jetzt an Christus glauben* (aber natürlich weiterhin Juden sind) und die von diesem Standpunkt aus auf die Situation des Volkes Israel ohne Christus blicken. Es geht also um die Vergangenheit der jetzt christusgläubigen Juden „unter dem Gesetz“. Dass Israel unter dem Gesetz sich „in nichts von einem Sklaven unterscheidet“ (οὐδὲν διαφέρει δούλου), liegt daran, dass es unter die Elemente der Welt versklavt ist; erschwerend kommt hinzu, dass es mit dem Gesetz einen Paidagogos an der Seite hat, der es züchtigt und zugleich beschützt, und dass es außerdem ‚unter dem Fluch‘ steht. Paulus stellt damit die jüdische Existenz unter dem Gesetz als „Spezialfall einer generellen Versklavung“ dar¹¹⁵.

Nun wird auch die eigentliche Intention der Formel 4,4f. deutlich. Denn das γενόμενον ἐκ γυναικός (im Sinne von „Menschwerdung“) bildet zusammen mit dem direkt folgenden γενόμενον ὑπὸ νόμον die christologische Zentralaussage. Weil Jesus Christus unter das Gesetz gestellt war, konnte er durch seinen Tod unter dem Fluch der Tora (3,13) jene befreien, die unter diesem Fluch standen (Gal 3,10). Diese Aussage, dass alle, die aus Gesetzeswerken sind, unter dem Fluch sind, kann sich nur auf Juden beziehen, das zeigt auch das zur Begründung angefügte Zitat von Dtn 27,26. Der Kreuzestod Jesu führt zunächst dazu, dass die bis dahin „unmündigen“ und „unter einem Pädagogen“ stehenden Juden (3,23–25) die Sohnschaft empfangen (4,5). Damit kommt aber zugleich der Segen Abrahams in Christus Jesus zu den Nationen (3,14). Glaube und Geist machen Juden wie Nichtjuden zu Söhnen Gottes (3,26), beide werden zu Nachkommen Abrahams, indem sie durch Christusglauben und Geistgabe nach dem Vorbild Isaaks κατὰ πνεῦμα gezeugt werden (4,21–31).

Die beiden Glieder der christologischen Sendungsformel korrespondieren also dieser ethnisch differenzierten Soteriologie:

„Wie Jesu Existenz unter dem Gesetz nach dem soteriologischen Grundsatz der Stellvertretung Bedingung für die Befreiung derer war, die eben als Sünder unter dem Gesetz ihre Freiheit eingebüßt hatten, so ist auch die Geburt des Sohnes Gottes als Sohn einer menschlichen Mutter Bedingung dafür, daß er uns – Söhnen und Töchtern menschlicher Mütter – die Adoption zu Kindern Gottes vermitteln konnte.“¹¹⁶

¹¹⁵ J. Schröter, Die Universalisierung des Gesetzes im Galaterbrief. Ein Beitrag zum Gesetzesverständnis des Paulus, in: *ders.*, Von Jesus zum Neuen Testament. Studien zur urchristlichen Theologiegeschichte und zur Entstehung des neutestamentlichen Kanons, WUNT 204 (Tübingen 2007) 171–201, 196f.

¹¹⁶ M. Theobald, „Sohn Gottes“ als christologische Grundmetapher bei Paulus, in: *ders.*, Studien zum Römerbrief, WUNT 136 (Tübingen 2001) 119–141, 127.

5. Der Römerbrief

„Die Christologie des Römerbriefes besitzt eine eigenständige Kontur.“¹¹⁷ Dies bezieht sich nicht nur auf das sühnekultische Verständnis des Todes Jesu in Röm 3,25 und 8,3 (vgl. 5,11) und der am Zion festgemachten Parusieaussage in Röm 11,26 f.¹¹⁸, sondern insbesondere auf die *Herkunft Jesu und seine irdische Existenz*. Diese akzentuiert Paulus im Römerbrief – im Unterschied zu seinen anderen Briefen – explizit mit jüdisch-messianischen Kategorien. So hat Michael Theobald herausgearbeitet, dass Paulus den an den Schaltstellen des Briefes platzierten christologischen Kernaussagen eine spezifisch „judenchristliche“ Kontur verliehen hat. Mit „judenchristlicher Kontur“ ist konkret gemeint, dass Paulus im Römerbrief – und nur hier! – die davidische Herkunft Jesu (Röm 1,3) herausstellt und den in Jes 11,10 genannten „Wurzelschößling Isais“ auf Jesus bezieht (15,12). In 9,5 betont Paulus die Herkunft „des Christus dem Fleische nach“ aus Israel und nennt ihn in 15,8 gar „Diener der Beschneidung“.

Die Platzierung dieser Passagen an neuralgischen Stellen des Briefes, nämlich im Präskript (Röm 1,1–7), dann programmatisch zu Beginn der sog. Israel-Kapitel Röm 9–11 (Röm 9,5) und schließlich im Schlussteil des Briefes (Röm 15,8.12) dient strategischen Interessen. Fragt man nach den Gründen für diese Akzentuierung des Christus-Bildes, so sind zunächst die römischen *Adressaten* des Briefes zu bedenken. Offenbar ging Paulus davon aus, dass diese „judenchristliche“ Form der Christologie für das römische (!) Christentum von Bedeutung ist. Dass die von ihm strategisch eingesetzten David-, Zion- und Tempel-Motive auf Jerusalem verweisen, ist ebenfalls deutlich. Fragen kann man dann, ob man von der Christologie des Römerbriefes auf die Christologie der Urgemeinde rückschließen kann, die zu besuchen Paulus ja bei Abfassung des Römerbriefes im Begriff steht (vgl. Röm 15,25–33).

¹¹⁷ M. Theobald, „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, ZNW 102 (2011) 235–260, 258.

¹¹⁸ Von Jesu Tod spricht Paulus in 3,25 unter Bezug auf den Tempel und die im Allerheiligsten befindliche *kapporaet* so: „Gott hat ihn (Jesus) öffentlich hingestellt als Sühneort (ἐλαστήριο) in seinem Blut“ (vgl. Lev 16,14–17). Anders als in 1Thess 1,9 f. spricht er in Röm 11,26 von der Parusie Christi als „Kommen des Retters vom Zion“, der abwenden wird „die Gottlosigkeiten von Jakob“, der sich also insbesondere dem nicht an Christus glaubenden Israel zuwenden wird. Ausführlich zu Röm 3,25 Theobald, Geboren (s. Anm. 117) 246–250, zu Röm 11,26 f. ebd. 252–255. Zu Röm 8,3 s. u.

„Aus dem Samen Davids“ (Röm 1,3f.)

Gleich im Präskript des Römerbriefes (1,1–7), genauer: im Zentrum der hier umfangreich ausgestalteten Selbstvorstellung (1,1–6: *superscriptio*) platziert der Apostel eine grundlegende christologische Doppelaussage (1,2–4). Diese wird gerahmt durch die Beschreibung seines apostolischen Selbstverständnisses (1,1/5 f.)¹¹⁹. Paulus präsentiert sich als Sklave Christi Jesu, berufener Apostel und „ausgesondert für das Evangelium Gottes“ (1,2). Der Inhalt dieses Evangeliums ist „sein Sohn ... Jesus Christus, unser Herr“ (3a/4b)¹²⁰.

Röm 1,2–4

- | | |
|---|--|
| 2 | ... ausgesondert für das Evangelium Gottes (ἀφορισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ)
(...) |
| 3 | a von seinem Sohn (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ),
b der geworden ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα), |
| 4 | a der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Macht (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει)
dem Geist der Heiligkeit nach (κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)
von der Auferstehung der Toten her (ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν),
b Jesus Christus, unserem Herrn (Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). |

Eingelagert in die Inclusio 3a/4b sind zwei asyndetisch zusammengestellte, teilweise im Parallelismus membrorum gestaltete Partizipialattribute von τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Beide Zeilen müssen im Sinne eines synthetischen Parallelismus zusammen gelesen werden, wobei die zweite Zeile die erste ergänzt und übertrifft. Ziel ist die Prädikation Jesu Christi als „unser (!) Herr“, worin die zentrale urchristliche Akklamation anklingt (vgl. 1Kor 12,3; Phil 2,11)¹²¹.

Die komplexe Syntax und mehrere unapaulinische Wendungen¹²² haben

¹¹⁹ M. Wolter, Der Brief an die Römer I, EKK 6/1 (Neukirchen-Vluyn 2014) 77.

¹²⁰ Laut E. Lohse, Der Brief an die Römer, KEK 4 (Göttingen 2014) 9 verklammert die Rahmung 3a/4b die „judenchristliche Wendung“ 3b/4a mit „der Verkündigung der hellenistischen Christenheit“. Ebd. 66 registriert er sogar eine Spannung zwischen der für eine „adoptianistische“ Deutung offenen judenchristlichen Formel und der durch die Rahmung mit ihr verklammerten Präexistenzchristologie der „hellenistischen Gemeinde“.

¹²¹ Lohse, Röm (s. Anm. 120) 67.

¹²² Wie σπέρμα Δαυὶδ, ὀρίζεσθαι in der Bedeutung „einsetzen“ oder auch πνεῦμα ἁγιωσύνης statt πνεῦμα ἅγιον, hinzu kommt der Aspekt der genealogischen Abstammung Jesu.

zu dem weitgehenden Konsens geführt, dass Paulus in 3b/4a ein „juden-christliches“ Bekenntnis (oder zumindest ältere Formulierungen) aufgreift. Es fußt auf 2Sam 7,12–14. Seine Rekonstruktion ist umstritten¹²³.

Umstritten ist auch, was Paulus mit der Antithese *κατὰ σάρκα* / *κατὰ πνεῦμα* sagen wollte. Laut Theobald bezeichnet *κατὰ σάρκα* die irdische Existenz und die Herkunft Jesu, der der Messias Israels aus davidischem Geblüt ist. Dieser wurde *κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης* in seiner österlichen Inthronisation zum Sohn Gottes in Vollmacht erhoben. Jesus ist also

„königlicher Messias Israels. Diese Würde kommt ihm *κατὰ σάρκα* zu, mit anderen Worten: sie zeichnet ihn schon in seiner irdischen Existenzweise aus, insofern er durch diese in die Geschichte Israels samt deren Verheißungspotential (vgl. 1,2) eingebunden ist.“¹²⁴

Anders akzentuiert Michael Wolter, laut dem die Gegenüberstellung der beiden Präpositionalausdrücke „in einem modalen Sinn zwei unterschiedliche Aspekte oder Betrachtungsweisen oder auch Wirklichkeiten“ kennzeichnet. *κατὰ σάρκα* bezeichne die menschlicher Wahrnehmung zugängliche menschliche Wirklichkeit Jesu, konkret die Abstammung Jesu aus der Nachkommenschaft Davids und damit – im Lichte von 9,5 und 15,8 – seine Würde als Messias Israels, wobei dieses (offenbar bekannte) Alleinstellungsmerkmal hier nur angedeutet werde. Demgegenüber bezeichne *κατὰ πνεῦμα* die vom Geist bestimmte Wahrnehmung des Gottesverhältnisses Jesu. Gott hat demnach an einem (aus menschlicher Sicht) Nachkommen Davids unüberbietbar gehandelt, indem er ihn in der Auferstehung als Sohn einsetzte¹²⁵.

Mit *ἐκ* wird nach Wolter ausgesagt, dass Gott sich der Auferstehung Jesu als eines Mittels bediente, um ihm die Hoheitsstellung seines Sohnes zuzuweisen¹²⁶. Anders, nämlich temporal („seit seiner Auferstehung“), versteht Lohse im Anschluss an Lietzmann: „die Auferstehung wird nicht als

¹²³ Skeptisch Wolter, Röm I (s. Anm. 119) 78. Laut Theobald, Geboren (s. Anm. 117) 239 f. lautete die Formel ursprünglich folgendermaßen: „... der geworden ist aus dem Samen Davids [...], / der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes [...] (durch) den Geist der Heiligkeit von der Auferstehung der Toten her.“

¹²⁴ Theobald, Römerbrief (s. Anm. 4) 172.

¹²⁵ Vgl. Wolter, Röm I (s. Anm. 119) 89: „Jesu Auferstehung ging mit seiner Erhöhung und Einsetzung in die himmlische Hoheitsstellung des Sohnes Gottes einher. Die Kategorien für diese Vorstellung lieferte Ps 110,1.“ Zu *ὀρίζεσθαι* im Sinne von Einsetzung vgl. auch Apg 10,42 und 17,31.

¹²⁶ So Wolter, Röm I (s. Anm. 119) 89.

„der Grund der Erhöhung, sondern als ihre erste Manifestation“ verstanden.“¹²⁷

Indem Paulus aber schon der ersten Zeile des Bekenntnisses zum Davidsohn (3b) den Gottestohntitel (3a) prägnant voranstellt, wendet er diesen auf den irdischen Jesus an. Paulus bezieht die Sohn-Gottes-Prädikation damit ausdrücklich auf den *Menschen* Jesu und qualifiziert damit Jesus als Person¹²⁸.

„Der Messias dem Fleische nach“ – „der Gott ist?“ (Röm 9,5)

Zu Beginn der sog. Israel-Kapitel Röm 9–11 greift Paulus dann auf das Präskript zurück, um nun die bleibende Relation des Messias Jesus zu Israel zu betonen. Im Anschluss an eine sechsgliedrige Aufzählung der Privilegien Israels¹²⁹ folgen noch zwei personale Größen, die Israel gehören (die Väter) bzw. aus Israel sind (der Christus nach dem Fleisch).

Röm 9,5

- 5 a ... ihnen gehören die Väter (*ὧν οἱ πατέρες*),
 b und aus ihnen (d.h. den Israeliten) ist Christus nach dem Fleisch (*καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*) –
 c der über allen ist, Gott (*ὁ ὧν ἐπὶ πάντων θεός*),
 d gelobt in die Äonen (*εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας*),
 e Amen.

Die christologische Aussage bildet also den Höhepunkt der Aufzählung der Privilegien Israels. Der Wechsel des relativischen Anschlusses, nämlich vom *genitivus possessivus* ὧν in 5a zum partitiven ἐξ ὧν in 5b zeigt, dass Christus den Israeliten nicht in dem Sinne „gehört“ wie die Väter (samt den sechs zuvor aufgezählten Privilegien), „die die Erwählungsidentität des Gottesvolkes konstituieren, sondern dass er lediglich zu ihnen gehört, ein ‚Teil‘ von ihnen ist.“¹³⁰ Jesus wird hier pointiert als Messias gekennzeichnet, der

¹²⁷ Lohse, Röm (s. Anm. 120) 65.

¹²⁸ Dazu Theobald, Sohn Gottes (s. Anm. 116) 128.

¹²⁹ Voran steht die Sohnschaft (*υἰοθεσία*), es folgen Herrlichkeit, Bundesschlüsse, Gesetzgebung, Gottesdienst und Verheißungen.

¹³⁰ M. Wolter, Der Brief an die Römer II (EKK 6/2, Neukirchen-Vluyn 2019) 37, der aber zugleich betont, dass ἐξ ὧν nicht lediglich Abstammung oder Herkunft bezeichnet, sondern (bleibende) Zugehörigkeit. So auch Theobald, Geboren (s. Anm. 117) 241 f.

aus Israel stammt. Damit wird die in 1,3 ausgesagte Davidsohnschaft *κατὰ σάρκα* auf die Messianität zugespitzt.

Laut Wolter bezeichnet das adverbial zu beziehende *τὸ κατὰ σάρκα* wie in Röm 1,3 die menschliche Wahrnehmbarkeit, wonach Christus zu den Israeliten gehört. Laut Theobald benennt die Wendung „ein Wesensmerkmal seiner Person, das sich am Ende der Tage bewähren wird, nämlich darin, dass er *Israels Messias und ‚Retter‘* (Röm 11,26) sein wird.“¹³¹

Umstritten ist, ob sich die Eulogie 9,5cde auf *Gott* bezieht oder aber auf *Jesus*, der dann explizit als „Gott“ gepriesen werden würde. Syntaktisch sind beide Alternativen möglich, die entsprechende Interpunktion ist bereits Folge einer Entscheidung in der Sache. Laut Kammler plädiert die Mehrheit der deutschsprachigen Forschung für einen Bezug auf *Gott*, die Mehrheit der englischsprachigen dagegen für einen Bezug auf *Christus*¹³².

Für den christologischen Bezug¹³³ wird zunächst mit dem Artikel vor *κατὰ σάρκα* argumentiert, mit dem betont eine Einschränkung zum Ausdruck gebracht werde („insofern das Leibliche in Betracht kommt“). Damit wäre dann aber angezeigt, dass strukturanalog zu Röm 1,3b/4a eine korrespondierende Hoheitsaussage über Jesu göttliches Wesen impliziert wäre, die in diesem Fall in Form einer Eulogie folgen würde. Hinzu kommt, dass sich die nicht-selbständigen Eulogien in Röm 1,25 (*ὅς ἐστιν εὐλογητός ...*) und 2Kor 11,31 (*ὁ ὧν εὐλογητός ...*) jeweils auf das vorangehende Substantiv beziehen, das wäre im Falle von Röm 9,5 also *Christus*. Hinzu kommt, dass bei selbständigen Lobpreisungen Gottes das Prädikat *εὐλόγητος* sonst immer am Anfang des Satzes steht. Außerdem fehlten syntaktische Signale (z. B. *δέ*) für einen Adressatenwechsel mit Beginn der Eulogie.

Allerdings wird diese Argumentation in der Regel abgelehnt¹³⁴. Geht man davon aus, dass sich die Eulogie trotz der genannten Gründe auf *Gott* bezieht, dann dürfte sie im Kontext die folgende Funktion haben: „Garantiert sind alle vorher genannten Privilegien Israels durch *Gott* selbst, der natürlich auch hinter *Christus κατὰ σάρκα* steht.“¹³⁵

¹³¹ Theobald, *Geboren* (s. Anm. 117) 242.

¹³² H.-Ch. Kammler, *Die Prädikation Jesu Christi als Gott und die paulinische Christologie. Erwägungen zur Exegese von Röm 9,5b*, ZNW 94 (2003) 164–180, 164–166 (mit ausführlichen Nachweisen in den Anm.).

¹³³ Zum folgenden Kammler, *Prädikation* (s. Anm. 132) 166–169

¹³⁴ Exemplarisch Lohse, *Röm* (s. Anm. 120) 269; Wolter, *Röm II* (s. Anm. 130) 37–42.

¹³⁵ Theobald, *Römerbrief* (s. Anm. 4) 172.

„*Christus ist Diener der Beschneidung geworden*“ (Röm 15,8)

Am Ende des paränetischen Teils thematisiert Paulus dann erneut die Herkunft Jesu aus Israel:

Röm 15,7f.

- 7 a Darum nehmt einander an (*Διὸ προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους*), wie auch der Christus (Messias) euch angenommen hat (*καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς*) zur Ehre Gottes (*εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ*).
- 8 a Denn ich sage (*λέγω γάρ*):
b Christus ist ein Diener der Beschneidung [definitiv] geworden (*Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς*)
c für Gottes Wahrheit (*ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ*)¹³⁶,
d um die an die Väter ergangenen Verheißungen zu befestigen (*εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*),
- 9 a dass die Heiden aber um des Erbarmens willen *Gott* verherrlichen (*τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν*) (...)

Die Anweisung 7a ist die Konsequenz aus den Ausführungen des Apostels über die „Starken“ und die „Schwachen“ in den römischen Gemeinden (14,1–15,6). Obwohl die Grenze zwischen den beiden genannten Fraktionen vermutlich quer zur ethnischen Unterscheidung von Juden und Nichtjuden verlief, stellt Paulus in 7b eine Analogie zur Annahme der Nichtjuden durch den *Messias Israels* her¹³⁷. Mit der liturgischen Wendung „zur Ehre Gottes“ (vgl. Phil 2,11; außerdem 1Kor 10,31; 2Kor 4,5 und Phil 1,11) verleiht er der Analogie zusätzliches Gewicht.

Paulus begründet (*γάρ*) dann die Anweisung, dass die römischen Christen gläubigen einander annehmen sollten – egal ob bei den jeweiligen Mahlfeiern Fleisch oder Wein auf den Tisch kam oder nicht und egal welche Speiseregeln jeweils befolgt wurden – mit der christologischen Fundamentalaussage in V. 8. Diese ist syntaktisch umstritten¹³⁸.

Die Aussage, dass Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist, steht im resultativen Perfekt (*γεγενῆσθαι*). Christus ist nach wie vor und bleibend „Diener der Beschneidung“, also Heil und *Messias Israels*. Sein

¹³⁶ Im Sinne von „Bundestreue“, so Theobald, *Geboren* (s. Anm. 117) 245.

¹³⁷ Wolter, *Röm II* (s. Anm. 130) 404: gezielt werden *Heiden* angesprochen.

¹³⁸ Wolter, *Röm II* (s. Anm. 130) 405 f.: Zwei Acl's (8bcd / 9a) stehen parallel oder der Acl 8bc ist übergeordnet und wird von zwei „Nebenaussagen“ (8d/9a) gefolgt.

Dienst für Israel bestätigt die Verheißungen der Väter¹³⁹. „Beschneidung“ dürfte den mit diesem Ritus bezeichneten Abrahams-Bund meinen. Es geht also erneut um die Verheißung an die Patriarchen. Analog zum Galaterbrief¹⁴⁰ bildet das Heilshandeln in Israel „um der Wahrhaftigkeit Gottes willen“ die Grundlage und die Voraussetzung (vgl. 1,16f.; 3,29f.) für das Heilshandeln Gottes an den Nichtjuden „aus Erbarmen“.

Deswegen dürfte im Hintergrund von 15,8b eine Sendungsaussage stehen, wie sie in Gal 4,4 greifbar ist. Dem dortigen zweigliedrigen $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$, das auf die theozentrische Sendungsformel $\acute{\epsilon}\xi\alpha\pi\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\iota\lambda\epsilon\nu$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ folgt, entspricht hier das Perfekt $\gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\sigma\theta\alpha\iota$, die Sendung des präexistenten Sohnes durch Gott ist impliziert (vgl. 8,3). Mit der Wendung $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta\varsigma$ ist aber vermutlich „die irdische Daseinsweise Jesu insgesamt“ ins Auge gefasst, was seinen Heilstod für Juden und Nichtjuden einschließt¹⁴¹. Auch dies ist strukturanalog zum Galaterbrief¹⁴².

Bemerkenswert ist der Rückbezug auf 9,5, die Erwähnung der Väter in beiden Passagen zeigt, dass die beiden Wendungen \acute{o} $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ und $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ $\delta\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\pi\epsilon\rho\iota\tau\omicron\mu\eta\varsigma$ letztlich dasselbe meinen, auch wenn in Röm 9,5 stärker die genealogische Herkunft Jesu, in 15,8 dagegen der Dienstaspekt betont ist¹⁴³.

„Gesandt in Gleichgestalt des Sündenfleisches“ (Röm 8,3f.)

Während Paulus im Präskript des Römerbriefes (1,3f.), im Kontext der Israelkapitel (Röm 9,5) und im Schlussteil des Briefes (Röm 15,8) der Christologie dezidiert *jüdische* Konturen verleiht, spricht er im Zusammenhang von Röm 7f. eher allgemein-anthropologisch, ohne allerdings die jüdische Kontur des irdischen Lebens und Sterbens Jesu ganz aus dem Blick zu verlieren. Jetzt aber markiert er die Heilswende vom $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$ (7,5) zum $\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ (8,9) mittels einer soteriologischen Sendungsformel, die mit

¹³⁹ Dass Paulus „damit hinter das zurückfällt, was er in 4,13–17a geschrieben hatte“, wie Wolter, Röm II (s. Anm. 130) 407, behauptet, ist keineswegs offenkundig.

¹⁴⁰ Vgl. dazu Weidemann, Auszug (s. Anm. 113).

¹⁴¹ Theobald, Geboren (s. Anm. 117) 245, der zudem eine Anspielung auf das Lösegeldwort Mk 10,45 vermutet.

¹⁴² Im Galaterbrief sind die christologische Aussage 4,4f. und die kreuzestheologische Aussage 3,13 über das Stichwort $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ aufeinander bezogen.

¹⁴³ Zu erinnern ist aber daran, dass die Beschneidung nach Paulus eben an der $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$ erfolgt (Röm 2,28, vgl. Gen 17,11–14 LXX).

jener in Gal 4,4f. zwar eng verwandt ist, die im Unterschied zu jener aber nicht im $\gamma\epsilon\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\eta$ $\acute{\upsilon}\pi\acute{o}$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$, sondern im $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{o}\mu\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ihre Pointe hat. Liefert die christologische Sendungsformel Gal 4,4f. die Grundlage für die soteriologische Aussage Gal 3,13 nach (s. o.), so ganz analog Röm 8,3f. für Röm 7,4: „Ihr seid dem Gesetz getötet worden durch den Leib des Christus“. In 8,3 wird nämlich deutlich, dass der irdische Jesus im selben „Sündenfleisch“ lebte wie die adamitische Menschheit und dass Gott selbst im Kreuzestod des irdischen $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ Jesu die Sünde im Fleisch verdammt.

Der Vergleich mit Gal 4,4f./3,13 ist auch in anderer Hinsicht lehrreich. Denn offenbar steht im Zusammenhang von Röm 7f. nun die Frage der Leiblichkeit im Fokus. Immerhin gipfelt die Inszenierung des (in Christus bereits *überwundenen!*) Unheilszustands der adamitischen Menschheit außerhalb des Evangeliums (Röm 7,7–24) in dem Schrei: „Ich elender Mensch! Wer wird mich retten aus diesem Leib des Todes?“, womit Paulus zu 7,5 zurücklenkt: „Denn als wir im Fleisch waren, wirkten die vom Gesetz [angestachelten] Leidenschaften der Sünden in unseren Gliedern, um dem Tod Frucht zu bringen.“

Röm 8,3–4

- 3 a Denn das, was dem Gesetz (Tora) unmöglich war ($\tau\acute{o}$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$),
 b worin es schwach war wegen des Fleisches ($\acute{\epsilon}\nu$ $\tilde{\omega}$ $\eta\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$ $\delta\iota\acute{\alpha}$ $\tau\eta\varsigma$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$) –
 c Weil/als Gott seinen eigenen Sohn sandte (\acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ $\tau\acute{o}\nu$ $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\mu\psi\alpha\varsigma$) in Gleichgestalt des Sündenfleisches ($\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{o}\mu\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$)
 d und als Sündopfer ($\kappa\alpha\iota$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$),
 e hat er die Sünde in eben diesem Fleisch verurteilt ($\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\kappa\rho\iota\nu\epsilon\nu$ $\tau\eta\nu$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\nu$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\eta$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{\iota}$),
 4 a damit die Rechtsforderung des Gesetzes in uns erfüllt würde ($\acute{\epsilon}\nu\alpha$ $\tau\acute{o}$ $\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ $\tau\omicron\upsilon$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ $\pi\lambda\eta\rho\omega\theta\eta\acute{\iota}$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\eta\mu\acute{\iota}\nu$),
 b die wir nicht nach dem Fleisch wandeln ($\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\mu\eta$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha$ $\pi\epsilon\rho\iota\pi\alpha\tau\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$),
 c sondern nach dem Geist ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$).

Paulus spricht hier explizit von der *Sendung* Jesu im (*nicht*: in das) *Fleisch* – genauer: „in Gleichgestalt des Fleisches der Sünde“¹⁴⁴. Laut Paulus sendet

¹⁴⁴ Zur Diskussion um $\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{o}\mu\omicron\iota\acute{\omega}\mu\alpha\tau\iota$ $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ und die Bezüge zu Phil 2,7 vgl.

Gott „seinen eigenen Sohn“ außerdem καὶ περὶ ἁμαρτίας, womit nach Meinung der meisten Kommentatoren auf das levitische Sündopfer angespielt wird¹⁴⁵.

Auch wenn man Röm 8,3 mit Gal 4,4, aber auch mit 1Joh 4,9f. und Joh 3,16f. literarisch wie traditionsgeschichtlich zusammenschaut¹⁴⁶, wird sich trotz der gemeinsamen Stichworte ein festes Formschema wohl nicht nachweisen lassen. Laut M. Theobald ist lediglich das Gerüst der Sendungsformel stabil, nämlich die Sendungsaussage (mit nachfolgender adverbialer Ergänzung) in Verbindung mit einer Zielangabe in einem ἵνα-Satz¹⁴⁷.

Klar ist aber, dass die Formel den Gedanken der Präexistenz des Sohnes impliziert, was in Röm 8,3 die adverbiale Ergänzung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας zeigt¹⁴⁸. Das so erkennbare „Gerüst“ der Sendungsformel dürfte auf Sap 9,9f. zurückgehen, zumal auch dort mit einem ἵνα-Satz eine soteriologische Zielaussage formuliert wird. Die verworrene Syntax von

die Kommentare, v. a. O. Kuss, *Der Römerbrief II* (Regensburg 1959) 491–493; H. Schlier, *Der Römerbrief*, HThKNT 6 (Freiburg u. a. 1977) 241 (Gott sandte seinen Sohn in das Sündenfleisch, das bei dem Sohn kein Sündenfleisch war), sowie Wolter, *Röm I* (s. Anm. 119) 477, der im Anschluss an F. Overbeck festhält: „In Röm 8,3b bezieht ὁμοίωμα sich nicht nur auf ‚Fleisch‘, sondern auf den gesamten Ausdruck ‚Fleisch der Sünde‘. Er bringt dabei aber nicht zum Ausdruck, dass Jesus den Menschen lediglich ‚ähnlich‘ geworden sei, sondern er will gerade die Gleichheit hervorheben: Auch wenn Jesus anders als alle anderen Menschen Gottessohn und nicht ‚unter die Sünde verkauft‘ war (Röm 7,14), war seine Präsenz unter den Menschen doch durch dasselbe Merkmal gekennzeichnet, das alle Menschen miteinander gemeinsam haben: Er trug dasselbe ‚Fleisch der Sünde‘ mit sich herum wie alle anderen Menschen“.

¹⁴⁵ περὶ τῆς ἁμαρτίας in Lev 4,3.14.28.35; 5,6.7.8.10.11.13; betont in 7,37; außerdem Num 8,8 LXX usw., sowie Hebr 5,3; 10,6.8; 13,11. Vgl. dazu z. B. E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen 1980) 208; sowie U. Wilckens, *Der Brief an die Römer II*, EKK VI/2 (Neukirchen-Vluyn 1980) 126–128, und ausführlich Wolter, *Röm I* (s. Anm. 119) 478 f.

¹⁴⁶ Ausführlich dazu H.-U. Weidemann, *Das Kommen im Fleisch und die Wegnahme der Sünde. Christologie und Hamartologie in den Johannesbriefen*, in: J. Frey / U. Poplutz (Hg.), *Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis*, WUNT 2/420 (Tübingen 2016), 183–226, 196–211.

¹⁴⁷ Theobald, *Römerbrief* (s. Anm. 4) 91.

¹⁴⁸ Theobald, *Römerbrief* (s. Anm. 4) 169. Dass die Präexistenzvorstellung den Schlüssel zu Röm 8,3 enthält, insofern nur sie es möglich macht, „in Christus eine σὰρξ ἁμαρτίας und Sündlosigkeit verbunden“ zu denken, betont auch schon F. Overbeck, *Ueber ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας Röm 8,3* (1869), wieder in: ders., *Werke und Nachlaß I*. Schriften bis 1873, hg. v. E. W. Stegemann u. N. Peter (Stuttgart, Weimar 1994) 39–73, 71 (vgl. 69).

Röm 8,3¹⁴⁹ könnte darauf hindeuten, dass Paulus hier zumindest teilweise auf älterer Überlieferung fußt¹⁵⁰.

Zwei eigene Akzente setzt der Apostel in Röm 8. Einmal der Gedanke des ἀδύνατον τοῦ νόμου, dass es nämlich für die Sinitoren „wegen des Fleisches“ unmöglich war, den adamitischen Menschen von seinem Todesleib zu retten. Christologisch bemerkenswert ist aber vor allem die Aussage, dass der präexistente und sündlose Gottessohn ganz in die Sphäre der von der Sünde beherrschten σὰρξ eingegangen ist¹⁵¹.

Die ganze Wendung ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας dürfte demnach paulinisch und der Aussage dienstbar gemacht sein, dass „dieses Fleisch im Wesentlichen kein anderes war als die σὰρξ ἁμαρτίας aller Menschen“¹⁵². Die Wendung ist also unlösbar mit dem Kontext verbunden, genauer: mit den Ausführungen des Apostels zur σὰρξ und zur ἁμαρτία in Röm 5–8. Das Ziel des paulinischen Gedankengangs liegt in der Aussage, dass Gott die Sünde „am Fleisch verdammt“, an dem Ort also, an dem sie herrscht¹⁵³.

¹⁴⁹ Offenbar ist 3ab ein Anakoluth, mit 3c (ὁ θεὸς ...) setzt Paulus neu an; so auch Wilckens, *Röm II* (s. Anm. 145) 124, vgl. Kuss, *Röm II* (s. Anm. 144) 491. Andere Analyse bei Schlier, *Röm* (s. Anm. 144) 240.

¹⁵⁰ So z. B. E. Käsemann, *An die Römer*, HNT 8a (Tübingen 1980) 208: „Der Bruch im Vers und das Anakoluth kommen, traditionsgeschichtlich gesehen, so zustande, dass P[aulus] wie in 3,24 auf geprägtes Verkündigungsgut zurückgreift“. Hinter Gal 4,4; Joh 3,16f. und 1Joh 4,9 erkennt Käsemann eine liturgische Aussage, „welche die Inkarnation des präexistenten Gottessohnes als Heil der Welt beschrieb“. Ebenso O. Michel, *Der Brief an die Römer*, KEK IV (Göttingen 1978) 250; Wilckens, *Röm II* (s. Anm. 145), 128, laut dem Paulus die traditionelle Sendungsformel durch „Motive der Tradition vom stellvertretenden Sühnetod Christi“ interpretiert.

¹⁵¹ Ausführlich Kuss, *Röm II* (s. Anm. 144) 506–540 (Fazit ebd. 538–540), außerdem Wilckens, *Röm II* (s. Anm. 145) 124 f. 128. Treffende Skizze bei Schlier, *Röm* (s. Anm. 144) 240 f.

¹⁵² Nach wie vor überzeugend Overbeck, *Ueber ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (s. Anm. 148), 68. Overbeck weist nach, dass Paulus im Römerbrief ὁμοίωμα durchgängig (Röm 1,23; 5,14; 6,5 und 8,3) gebraucht, „um die Gleichheit zweier scheinbar verschiedener, von ihm selbst aber eben für wesentlich gleich angesehener Fälle hervorzuheben. Die Beziehung aber, in welcher die Gleichheit behauptet wird, liegt in den zu ὁμοίωμα konstruierten Genitivbegriffen“ (67). In Röm 8,3 ist ὁμοίωμα von der σὰρξ ausgesagt, sofern diese eben die Bestimmung ἁμαρτίας bei sich hat (vgl. 55). Die ἁμαρτία wiederum habe in der σὰρξ Jesu die Form der ἐπιθυμία gehabt, denn es ist gerade die ἐπιθυμία, mit der sich die Sünde die σὰρξ unterwirft (58 f.). Allerdings vollzog Christus, obwohl er in Gleichgestalt des Sündenfleisches war, keine παράβασις (vgl. Röm 5,14) – weswegen Paulus sagen kann, dass er die Sünde nicht kannte (2Kor 5,21) (71).

¹⁵³ Schlier, *Röm* (s. Anm. 144), 240. Treffend Kuss, *Röm II* (s. Anm. 144), 494: „Die Sündenmacht wird verurteilt, verdammt, d. h. vernichtet auf dem Kampfplatz, an dem sie ihre Siege zu erfechten gewohnt war, ‚im Fleische“.

Mit Otto Michel: „Sein Sterben am Kreuz wird zum Urteil Gottes über die Sünde überhaupt, seine Leiblichkeit wird zum Ort, an dem die Sünde ihr Urteil empfängt“¹⁵⁴. So rettet also Gott den adamitischen Menschen aus seinem Todesleib.

6. Der Philipperbrief

„Der in der Gottesgestalt war“ (Phil 2,6–11)

Der sog. Philipperhymnus¹⁵⁵ steht argumentativ in der Fluchtlinie des ersten Satzes der *propositio* des Briefes (1,27–30): „Wandelt würdig des Evangeliums Christi ...“ (1,27)¹⁵⁶. Aus den auf die *propositio* folgenden Versen 2,1–4 wird deutlich, dass der Apostel in seiner Gemeinde die gegenseitige Achtsamkeit und das einander Dienen verwirklicht sehen will. Den anderen höher einschätzen als sich selbst, seine Interessen als die eigenen akzeptieren – dieses im Verhalten sich manifestierende „Sinnen“ (φρονεῖν) entspricht laut Paulus dem Sein „in Christus Jesus“.

„Habt unter euch das im Sinn, was auch in Christus Jesus (zu sinnen angemessen ist)“ (Phil 2,5). Die „Gesinnung“, die Paulus von seiner Gemeinde einfordert, muss ihrem Sein „in Christus Jesus“ entsprechen und somit an Jesus selbst Maß nehmen. Der direkt im Anschluss zitierte Christuspsalm macht deutlich, dass das Maß für die von den Philippern geforderte ταπεινοφροσύνη konkret die „Selbstbeschränkung“ und „Selbst-Erniedrigung“ Jesu, also sein aktives Handeln bis zum Tod am Kreuz ist. Paulus greift ihn deswegen auf, weil der folgende Christuspsalm davon spricht, dass Jesus Christus sich selbst niedrig machte (2,8c: ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν).

Phil 2,6–11

Christus Jesus,

- | | | | | |
|---|----|---|---|--|
| I | a | 6 | a | der in Gottesgestalt (μορφῇ θεοῦ) war, |
| | a' | | b | hielt das Gottgleichsein nicht für einen Raub, |
| | b | 7 | a | sondern er machte sich selbst leer (ἑαυτὸν ἐκένωσεν) |
| | b' | | b | indem er Sklavengestalt (μορφὴν δούλου) annahm. |

¹⁵⁴ Michel, Röm (s. Anm. 150), 251.

¹⁵⁵ Zum Folgenden vgl. H.-U. Weidemann, „Der in Gottesgestalt war“. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6–11), IKaZ Communio 44 (2015) 224–234.

¹⁵⁶ Dazu M. Theobald, Der Philipperbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Stuttgart 2013) 371–389.

- | | | | | |
|----|-----|-----|---|--|
| | c | | c | In Gleichgestalt (ἐν ὁμοιώματι) von Menschen geworden |
| | c' | | d | und der Erscheinung nach erfunden als Mensch, |
| | d | 8 | a | erniedrigte er sich selbst (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν), |
| | d' | | b | indem er gehorsam wurde bis zum Tod |
| | d'' | | c | – ja, bis zum Tod am Kreuz! |
| II | a | 9 | a | Darum hat Gott ihn auch über-erhöht |
| | a' | | b | und ihm den Namen verliehen, der über jedem Namen (ist), |
| | b | 10 | a | damit unter Anrufung des Namens Jesu |
| | c | | b | jedes Knie sich beuge |
| | | | | der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen, |
| | c' | 11 | a | und jede Zunge akklamiere: |
| | b' | | b | „Herr ist Jesus Christus!“ |
| | b'' | 11c | | – zur Ehre Gottes des Vaters! |

Der sog. „Philipperhymnus“ (2,6–11) ist ein Paradebespiel dafür, wie sich Form und Inhalt eines neutestamentlichen Textes gegenseitig erhellen. Auch wenn in der Forschung nach wie vor kein Konsens darüber besteht, aus wessen Feder der von Paulus im Philipperbrief niedergeschriebene Text stammt¹⁵⁷ und wie er im Hinblick auf seine Gattung zu bestimmen ist – unbestreitbar ist seine Gestaltung im Parallelismus membrorum¹⁵⁸, auch wenn deren exakte Bestimmung im Einzelfall unterschiedliche Deutungen zulässt. Da der Begriff des „Hymnus“ vor allem aufgrund seiner antiken Verwendung mit verschiedenen Voraussetzungen besetzt ist, spricht man im Falle von Phil 2,6–11 besser von einem „Christuspsalm“ oder allgemeiner von „Christuslob“.

Weithin unbestritten ist die Gliederung in zwei Hauptteile, die man innerhalb des Hymnus-, Lied- oder Psalm-Paradigmas als „Strophen“ bezeichnen kann: Mit V. 9 liegt eindeutig ein Neueinsatz und eine tiefe Zäsur vor, das zeigen sowohl die Formulierung διὸ καὶ („Darum auch“), als auch der Subjektwechsel: War in der ersten Hälfte des Psalms Jesus Christus Subjekt, so ist es nun Gott. Die Zweiteiligkeit des Liedes wird auch durch die beiden Anadiploseis in V. 8c („bis zum Tod am Kreuz!“) und 11c („zur Ehre

¹⁵⁷ Ausführliche Informationen dazu v. a. in den Kommentaren, z. B. J. Gnllka, Der Philipperbrief, HThKNT (Freiburg etc. 1968) 131–147.

¹⁵⁸ Vgl. O. Hofius, Der Christushymnus Philipper 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms, WUNT 17 (Tübingen 1976) 4–8.

Gottes des Vaters“) bestätigt, die die Strophe jeweils abschließen¹⁵⁹. Mit R. Schwindt kann man von „Zielformulierungen“ sprechen¹⁶⁰.

Auch über die Binnengliederung der ersten Strophe (2,6–8) besteht inzwischen weitgehend Einigkeit¹⁶¹. Wir haben zwei Satzgefüge vor uns: Das erste umfasst die vier Zeilen 6ab.7ab, die Wendungen *μορφή θεοῦ* (6a) und *μορφή δούλου* (7b) bilden eine deutliche *inclusio*. Mit 7c beginnt – gegen die Interpunktion im Nestle-Aland – das zweite Satzgefüge, dessen Hauptsatz in 8a steht: „Er erniedrigte sich selbst“.

Umstritten ist allerdings, wie sich die beiden Satzgefüge der ersten Strophe, V. 6a–7b und V. 7c–8c, inhaltlich zueinander verhalten. Während manche Ausleger darin den Weg Christi in zwei Phasen geteilt sehen – die Preisgabe des göttlichen Seins in das menschliche, die Preisgabe des menschlichen Seins in den Tod¹⁶² –, sehen andere in 6ab.7ab den *Tatbestand* der Erniedrigung, in 7c–8c dagegen erläuternd den *Weg* oder auch die *Art und Weise* der Erniedrigung ausgesagt¹⁶³.

Anders als die erste besteht die zweite Strophe (2,9–11) aus einem einzigen Satzgefüge, ihre Zeilen sind ebenfalls in Parallelismen angeordnet, wobei diese in V. 10a–11b chiasmisch verschränkt sind. Mit dieser zweiten Strophe gipfelt der Psalm in der Vision einer umfassenden und kosmischen Akklamation Jesu: „Im Namen Jesu“, also unter Anrufung des Namens Jesu, soll sich jedes Knie beugen – „jedes Knie“, so wird betont, nämlich die Knie der Engel als der Bewohner des Himmels ebenso wie die der Menschen auf der Erde sowie die der Toten in der Unterwelt¹⁶⁴ –, und jede Zunge soll bekennen: „Jesus Christus ist der Herr“ (2,10–11). Der Christuspsalm erhebt also den Anspruch, dass die Kyrios-Akklamation Jesu den in Jes 45 artikulierten radikalen Monotheismus gerade nicht verletzt – zumal sie „zur Ehre Gottes des Vaters“ erfolgt.

In der zweiten Strophe erhöht also Gott selbst den *Gekreuzigten* zum universal akklamierten *Herrn*. Dieser ist es, der sich laut der erste Strophe selbst erniedrigte (8a) und sich gehorsam erwies bis zum Tod am Kreuz (8bc), der zuvor „in Gottesgestalt“ war (6a), dann aber „Sklavengestalt“ annahm (7b).

¹⁵⁹ Zu den Schlusswendungen 8c und 11c und ihrer Gattungsbestimmung als Anadiplosis (bzw. Epizeuxis) vgl. grundlegend *Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 158) 9–12.

¹⁶⁰ R. *Schwindt*, Zu Tradition und Theologie des Philipperhymnus, SNTU 31 (2006) 1–60, 3.

¹⁶¹ So auch *Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 158) 6f.62, ebenso *Ulrich B. Müller*, Der Christushymnus Phil 2,6–11, ZNW 79 (1988) 17–44, 18–22.

¹⁶² *Müller*, Christushymnus (s. Anm. 161) 31 u. ö.

¹⁶³ So *Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 158) 58.

¹⁶⁴ Überzeugend dazu *Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 158) 18–40.

In der umfangreichen Diskussion um den Begriff der „Gestalt“ (*μορφή*) wurde verschiedentlich herausgestellt, dass dessen Bedeutungsspektrum sowohl den Aspekt der (gerade auch sinnlichen) Wahrnehmbarkeit, als auch den des Status umfasst¹⁶⁵. Vermutlich ist beides mitzuhören: Es geht um das an einer Gestalt Wahrnehmbare, das ihrem aktuellen Status entspricht. Ob man die Aussage mit Samuel Vollenweider auf den visuell wahrnehmbaren Lichtglanz von Engelwesen im himmlischen Thronrat¹⁶⁶ oder doch im engeren Sinne auf die gottgleiche Stellung des Präexistenten abheben sollte, hängt vor allem mit der Interpretation von V. 6b zusammen.

Denn hier ist die Deutung der Wendung *οὐχ ἀπραγμὸν ἡγήσατο* nach wie vor stark umstritten¹⁶⁷. Wird gesagt, dass der Präexistente etwas, das er bereits besaß – nämlich die Gottgleichheit – nicht als eine Art *Beute* ansah, oder geht es darum, dass er die Gottgleichheit nicht als zu ergreifenden *Raub* betrachtete, sie also nicht besaß und auch nicht ergreifen wollte? Im ersten Falle wäre V. 6ab als synonyme Parallelismus zu begreifen und also „Gottesgestalt“ dasselbe wie „Gottgleichsein“. Im zweiten Fall wäre von einem synthetischen Parallelismus auszugehen, dann bezöge sich der Begriff der „Gottesgestalt“ auf den Zustand des Präexistenten als einer Art Engelwesen, das eben nicht „nach Höherem“, nämlich der Gottgleichheit, strebte, sondern sich im Gegenteil seiner „Gottesgestalt“ entledigte. Die „Gottgleichheit“ kommt dem Präexistenten – im Unterschied zur „Gottesgestalt“ – laut dieser Deutung also noch gar nicht zu!¹⁶⁸

In jedem Fall erreicht der, der „in Gottesgestalt“ war, die „Sklavengestalt“, indem er „sich selbst leer machte“. Die Wendung *ἑαυτὸν κενοῦν* ist unabhängig von unserem Text sonst nicht belegt. Mit einem Akkusativobjekt bezeichnet das Verb zunächst einfach „jemand um etwas bringen“, hier ist es aber aktiv und reflexiv gebraucht, dieser ungewöhnliche Sprachgebrauch ist der angemessene Ausdruck für einen außergewöhnlichen Sachverhalt: den auf eigener Entscheidung des präexistenten Christus beruhenden Verzicht auf alles, was ihm laut 6ab zueigen war¹⁶⁹. Wie Ernst Käsemann mit Recht betont, verweist das *ἑαυτὸν* auf den eigenen Willen

¹⁶⁵ Vgl. dazu *Gnilka*, Phil (s. Anm. 157) 112–114.

¹⁶⁶ S. *Vollenweider*, Die Metamorphose des Gottessohns. Zum epiphanalen Motivfeld in Phil 2,6–8, in: *ders.*, Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, WUNT 144 (Tübingen 2002) 285–306, bes. 299–305.

¹⁶⁷ Vgl. dazu die Diskussion bei *Schwindt*, Philipperhymnus (s. Anm. 160) 4–12.

¹⁶⁸ So S. *Vollenweider*, Der „Raub“ der Gottgleichheit. Ein religionsgeschichtlicher Vorschlag zu Phil 2,6(–11), in: *ders.*, Horizonte (s. Anm. 166) 263–284. So auch *Schwindt*, Philipperhymnus (s. Anm. 160), außerdem *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 48.

¹⁶⁹ *Hofius*, Christushymnus (s. Anm. 158) 60.

Christi und beschreibt „den Vorgang als Tat“¹⁷⁰. Dem entspricht auch 2Kor 8,9: „Um euretwillen wurde der zum Bettler, der bis dahin reich war“ (s. o.). Auch hier formuliert Paulus aktiv.

Das Verb erhält seine konkrete inhaltliche Bestimmung durch die *inclusio* des ganzen Satzgefüges: Der freiwillige Verzicht auf die „Gottesgestalt“ reicht bis zur „Sklavengestalt“. Damit ist auch deutlich, dass der Wechsel von der *μορφή θεοῦ* zur *μορφή δούλου* kein bloßer Wechsel in der äußeren Erscheinung, kein „Gestaltwechsel“ im Sinne einer bloßen „Verhüllung“ eines Gottwesens ist. Gegen ein solches Verständnis, das sich im paganen Kontext durchaus nahelegte¹⁷¹, wird durch die Wendung „er machte sich selbst arm“ gegengesteuert. Umstritten ist allerdings, ob der Präexistente sich konkret an die „Sklavengestalt des Menschseins als solches“ preisgibt. Müller spricht von der „Selbstentäußerung des Präexistenten als Hingabe an die Knechtschaft des Menschseins“¹⁷². In jedem Fall spannt der Christuspsalm des Philipperbriefes diesen Topos bis in die Extreme auf: Die universale kosmische Herrschaft des Christus ist begründet in seiner – aktiv vollzogenen – radikalen Entäußerung.

Der ganze Duktus der ersten Strophe des Christuspsalms läuft also darauf hinaus, den „Abstieg“ Jesu Christi aus der Gottesgestalt in die Sklavengestalt und bis hin ans Kreuz als selbstbestimmte und aktiv vollzogene Tat zu beschreiben.

7. Der Kolosserbrief

Der vermutlich deuteropaulinische¹⁷³ Kolosserbrief enthält im Zusammenhang seiner Brieferoöffnung (1,3–2,15) den sog. Kolosserhymnus (1,15–20), dessen christologische Aussagen zweifellos zu den wirkmächtigsten im gesamten Neuen Testament gehören. Nicht zuletzt aufgrund seiner Rezep-

tionsgeschichte ist er „als einer der theologischen Schlüsseltexte des Neuen Testaments“ erwiesen¹⁷⁴.

„Der ist das Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15–20)

Der Hymnus ist fest im Diskurs des Briefes verankert: „Mit dem Zitat des ‚Hymnus‘ gibt das Proömium der im Briefkorpus anstehenden Auseinandersetzung mit der gegnerischen ‚Philosophie‘ die Richtung vor.“ Zudem ist der christologische Referenztext im Zentrum nicht isoliert, „sondern findet in V. 21–23 Anwendung auf die Adressaten.“¹⁷⁵ Demnach muss der Hymnus „für den Autor den Rang eines Basistextes besessen haben. Das ‚alles durch ihn und auf ihn hin‘ (...) bzw. das ‚in ihm‘ (...) lieferte ihm das Kriterium, an dem seiner Ansicht nach die über das *solus Christus* hinausgehende gegnerische Weisheitslehre (Philosophie) zu messen sei.“¹⁷⁶

Kol 1,15–20

- | | | | | |
|---|---|----|---|---|
| I | A | 15 | a | [Jesus Christus,] der <i>eikon</i> ist des unsichtbaren Gottes (ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), |
| | | | b | Erstgeborener (vor) aller Schöpfung (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), |
| | B | 16 | a | denn in ihm wurde alles erschaffen (ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα) |
| | | | b | im Himmel und auf Erden, |
| | | | c | das Sichtbare und das Unsichtbare, |
| | | | d | sowohl Throne als auch Herrschaften, |
| | | | e | sowohl Mächte als auch Gewalten, |
| | | | f | alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτισται). |

¹⁷⁰ E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2,5–11, in: *ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1964) 51–95, 72.

¹⁷¹ Müller, Christushymnus (s. Anm. 161) 25: „Nur ist die Vorstellung hier radikal umgeprägt, da der urchristliche Text auf den äußersten Kontrast zwischen Gottes- und Sklavengestalt abhebt und keine bloße Vertauschung der Erscheinungsweise meint“.

¹⁷² Müller, Christushymnus (s. Anm. 161) 27, dazu die Belege auf den folgenden Seiten, v. a. aus dem Bereich der sog. skeptischen Weisheit, konkret Hiob und Kohelet (ebd. 28–31). Dies sei der geistige Hintergrund, der den Verfasser des Hymnus Menschsein als Sklavendasein auffassen lasse.

¹⁷³ Dazu M. Theobald, Der Kolosserbrief, in: Ebner/Schreiber, Einleitung (s. Anm. 156) 431–446, 433–435.

¹⁷⁴ L. Bormann, Der Brief des Paulus an die Kolosser, ThHKNT 10/1 (Leipzig 2012) 77.

¹⁷⁵ Theobald, Kolosserbrief (s. Anm. 173) 431.

¹⁷⁶ Theobald, Kolosserbrief (s. Anm. 173) 438. Zu dieser Philosophie ebd. 439–441, außerdem Ch. Stettler, Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15–20, WUNT 2/131 (Tübingen 2000) 58–74.

- Zw. 17 a Und er ist vor allem (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων),
 b und alles hat in ihm seinen Bestand (καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν).
- 18 a Und er ist das Haupt des Leibes – der Ekklesia (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας).
- II A b [Jesus Christus,] der Ursprung ist (ὅς ἐστιν ἀρχή),
 c Erstgeborener aus den Toten (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν),
 d damit er in allem der Erste sei (ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων),
- B 19 a denn in ihm wollte die ganze Fülle wohnen (ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι)
 20 a und durch ihn alles versöhnen auf ihn hin (καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν),
 b Frieden stiftend durch sein Kreuzesblut (εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ),
 c das, was auf Erden ist,
 d und das, was in den Himmeln ist.

Es handelt sich um einen Text in gehobener Sprache, der sich durch seinen zweiteiligen strophischen Aufbau, die Gestaltung im Parallelismus membrorum und sein eigenes lexikalisches Profil klar vom Kontext abhebt¹⁷⁷. Weit hin unbestritten ist seine Gliederung in zwei Strophen, wobei deren Abgrenzung durchaus kontrovers ist. Orientiert man sich an der relativischen Einleitung ὅς ἐστιν und anderen Merkmalen, dann legt sich die Gliederung in zwei Hauptstrophen I und II sowie eine dreigliedrige Zwischenstrophe nahe¹⁷⁸.

Allerdings ist die Symmetrie des Textes nicht frei von Inkongruenzen, weswegen viele Autoren mit Zusätzen des Kolosserbriefautors zu einem älteren Text rechnen. Umstritten ist natürlich, welche Passagen als Zusätze zu dem vorgegebenen Text anzusehen sind¹⁷⁹.

¹⁷⁷ Die beiden Hauptstrophen I und II beginnen jeweils mit ὅς ἐστιν (15a/18b), auf sie folgt jeweils eine πρωτότοκος-Aussage (15b/18c), darauf ein Begründungssatz, der mit ὅτι ἐν αὐτῷ beginnt (16a/19a). Parallel ist auch die Trias der Präpositionen ἐν – διὰ – εἰς in 16a.f und 19a.20a.

¹⁷⁸ So mit vielen anderen *Bormann*, Kol (s. Anm. 174) 81 f. Anders dagegen *Stettler*, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 92 f., der in zwei Strophen V. 15–17 / V. 18–20 unterteilt.

¹⁷⁹ Überblick bei *J. Gnllka*, Der Kolosserbrief, HThKNT 10/1 (Freiburg u. a. 1980) 53–57, der selbst von nur zwei Zufügungen durch den Briefautor ausgeht (ebd. 58 f.: τῆς ἐκκλησίας in V. 18a und διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ in V. 20b). Zu den Vorschlägen aus jüngerer Zeit vgl. *Theobald*, Kolosserbrief (s. Anm. 173) 437 f. Skeptisch äußert sich

Zur Bezeichnung dieses Textes hat sich ebenso wenig wie beim „Philipperrhymnus“ eine bestimmte Terminologie durchgesetzt. Laut Vollenweider sind in Kol 1,15–20 „alle Kriterien hymnischer Rede erfüllt.“¹⁸⁰ Christian Stettler bezeichnet den Text als „eine Mischform aus Beraka und imperativischem Hymnus“, dessen erster, Jesus preisender Stichos weggefallen sei¹⁸¹. Lukas Bormann schließlich spricht von einem „Prosahymnus in gehobener Sprache und in einer sprachlichen Form, die sich durch Parallelismen und durch Ansätze zu rhythmischer Gestaltung vom Kontext abhebt“, mehr noch: „Kol 1,15–20 ist demnach ein Prosahymnus, strukturiert durch metrische Elemente, der als Sprechhandlung der Repräsentation des exklusiven Mittlers zwischen Gott und Schöpfung dient.“¹⁸²

Die Verfasserschaft des „Hymnus“ ist nach wie vor umstritten, aber es herrscht doch weitgehend Konsens, dass der Text älter ist als der Kolosserbrief. Darauf deutet – wie auch im Phil – eine Reihe in den Paulusbriefen seltener Begriffe hin¹⁸³. Unübersehbar ist laut Schweizer „vor allem die theologische Differenz zwischen dem Hymnus selbst und dem Kommentar des Briefschreibers“¹⁸⁴.

Für unsere im engeren Sinne christologische Fragestellung können wir uns auf die entsprechenden Prädikationen in 1,15–17 und 1,19 beschränken.

Auch bei der Auslegung der christologischen Aussagen des Textes ist seine Gestaltung im Parallelismus membrorum in Anschlag zu bringen. Das gilt bereits für 15ab, einem ersten synthetischen Parallelismus. Die beiden Prädikationen „Bild des unsichtbaren Gottes“ und „Erstgeborener (vor) aller Schöpfung“ beleuchten sich demnach gegenseitig, und der nachfolgende begründende ὅτι-Satz V. 16 bezieht sich auf V. 15 insgesamt. Weil in Jesus Christus alle Dinge erschaffen wurden, ist er Erstgeborener in Bezug auf alle Schöpfung und Bild des unsichtbaren Gottes. εἰκῶν ist damit ein Beziehungsbegriff¹⁸⁵. „Als die εἰκῶν des unsichtbaren Gottes steht er nicht auf

Bormann, Kol (s. Anm. 174) 85. Nicht mit Zusätzen, sondern nur mit dem Wegfall eines auf Jesus bezogenen ersten Stichos rechnet dagegen *Stettler*, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 94–100.

¹⁸⁰ S. *Vollenweider*, Hymnus, Enkomion oder Psalm? Schattengefächte in der neutestamentlichen Wissenschaft, NTS 56 (2010) 208–231, 221.

¹⁸¹ *Stettler*, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 86.

¹⁸² *Bormann*, Kol (s. Anm. 174) 85. Weitere Etiketten bei *Theobald*, Kolosserbrief (s. Anm. 173) 438.

¹⁸³ *Theobald*, Kolosserbrief (s. Anm. 173) 437 f., *Bormann*, Kol (s. Anm. 174) 79 f.

¹⁸⁴ E. *Schweizer*, Der Brief an die Kolosser, EKK 12 (Zürich u. a. 1976) 51.

¹⁸⁵ *Bormann*, Kol (s. Anm. 174) 88.

der Seite des Geschaffenen, sondern des Schöpfers, der in Christus an der Welt und mit der Welt handelt. Er ist dem Kosmos, der gesamten Schöpfung im Himmel und auf Erden schlechthin übergeordnet. Darum tritt zum ersten Hoheitsprädikat das zweite: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*.¹⁸⁶

Die Diskussion der letzten Jahrzehnte hat den jüdisch-hellenistischen, z. T. auch stoischen Hintergrund der ersten Strophe des Textes mit einer Vielzahl von Belegen dokumentiert¹⁸⁷.

In V. 16 hat das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* auch juristischen Klang (Erstgeburtsrecht¹⁸⁸), vermutlich geht es um den Rechtsanspruch, den Christus gegenüber den Geschöpfen erhebt¹⁸⁹. Im Hintergrund dürfte Ps 88,28 LXX stehen, laut dem der Erstgeborene zur Herrschaft eingesetzt ist. Die genaue Bestimmung des Verhältnisses Christi zur „ganzen Schöpfung“ entscheidet sich an der Deutung des Genitivs, ob *comparativus* (der Erstgeborene vor aller Schöpfung), *relationis* (der Erstgeborene im Vergleich mit allen Geschöpfen) oder *partitivus* (der Erstgeborene aller Schöpfung)¹⁹⁰.

In V. 17 wird dann die zeitliche Vorordnung des „Erstgeborenen“ vor allen Geschöpfen ausdrücklich formuliert, um daran den Gedanken anzuschließen, dass das All in ihm „seinen Bestand“ hat (*καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*). Auch diese Aussage hat weisheitlichen Hintergrund, daher betont Bormann mit Recht, „dass in Kol 1,17 das Abbild des unsichtbaren Gottes in Analogie zur Weisheit einerseits Schöpfungsmittler ist und andererseits als ordnendes Prinzip alles Seienden dessen Bestand sichert.“¹⁹¹

Im Zusammenhang der zweiten Strophe findet sich dann in V. 19 eine weitere bedeutsame, aber ebenfalls stark diskutierte christologische Aussage, nämlich die Einwohnung des Pleromas in Christus. Christian Stettler hat

¹⁸⁶ E. Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon, KEK 9/2 (Göttingen 1977) 87.

¹⁸⁷ Dazu der instruktive Überblick bei Bormann, Kol (s. Anm. 174) 85–88. Wichtig sind Spr 8,22–31; Sir 1,4; Sir 24,9; vor allem aber Sap 7,26, wo die Weisheit „Abbild der Güte Gottes“ (*καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*) ist. Außerdem eine ganze Reihe von Parallelen bei Philo, beispielsweise Fug 109: *δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*, oder Leg All I 43, wo der Logos als *ἀρχὴν καὶ εἰκόνα καὶ ὄρασιν θεοῦ* bezeichnet wird, ferner Conf Ling 97. 146 f.; Rer 230 f.; Somn I 115. 239. II 45 usw. Darüber hinaus nennt Lohse, Kol (s. Anm. 186) 88, exemplarisch Marc Aurel IV 23,2 sowie ebd. Anm. 6 weitere stoische Autoren.

¹⁸⁸ *πρωτότοκος* Gen 25,31–33; 27,29; 49,3 u. ö.

¹⁸⁹ Vgl. Bormann, Kol (s. Anm. 174) 93.

¹⁹⁰ Dazu Stettler, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 147–149, mit dem Fazit: „der ‚Erstgeborene‘ wird nicht einfach in ein Kollektiv von ‚Geschwistern‘ eingereiht, dessen Erstgeborener er dann wäre, sondern er selbst wird den *κτίσεις* gegenübergestellt.“

¹⁹¹ Bormann, Kol (s. Anm. 174) 97.

sie von der alttestamentlich-jüdischen Schekina-Theologie her entfaltet¹⁹². In grammatischer Hinsicht ist festzuhalten, dass vom finiten Hauptverb *εὐδόκησεν* *zwei* mit einer präpositionalen Wendung erweiterte Infinitive abhängen (19a: *ἐν αὐτῷ ... κατοικῆσαι*, und 20a: *δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι*). V. 19a20a bilden also ein zusammenhängendes Satzgefüge mit *πᾶν τὸ πλήρωμα* als Subjekt. Die Einwohnung der Fülle in Christus und die Versöhnung des Alls durch ihn gehören demnach zusammen.

Die inhaltliche Nähe dieser zweigliedrigen Konstruktion zu 2Kor 5,19ab ist augenfällig. Hier wie dort wird eine theozentrische Einwohnungsaussage verbunden mit einer Versöhnungsaussage, deren Subjekt wiederum mit dem der Einwohnung identisch ist. Über die traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Relationen dieser beiden Passagen zueinander lässt sich nur spekulieren. Bemerkenswert ist dann der Kommentar dazu in Kol 2,9 (s. u.).

Abschließend lässt sich mit S. Vollenweider festhalten:

„Die Präzisierung Christi als Eikon Gottes bringt die volle Präsenz Gottes in seinem Bild bei gleichzeitiger Welttranszendenz zum Ausdruck. Christus ist Bild des unsichtbaren Gottes, lässt also den Jenseitigen in seinem Bild der Welt innewohnen. Zugleich hat Christus teil an der überweltlichen Natur Gottes, ist er doch vor aller Schöpfung geboren.“¹⁹³

„Die Einwohnung der Fülle der Gottheit in ihm“ (Kol 2,9)

Laut Bormann ist Kol 2,9f. „im Wesentlichen eine wiederholende Paraphrase von Kol 1,16.18f.“¹⁹⁴ Allerdings *präzisiert* der Verfasser die von ihm offenbar als defizitär empfundenen christologischen Aussagen des Hymnus durch die Einführung zweier verdeutlichender Begriffe, nämlich *θεότης* und *σωματικῶς*. Außerdem ändert er den (missverständlichen) Aorist von 1,19 in das Präsens. Wir haben also offenbar nicht einfach nur eine Paraphrase, sondern den ältesten Kommentar zur Einwohnungsaussage in Kol 1,19 vor uns¹⁹⁵. Indem er 1,19 präzisiert, präzisiert der Verfasser des Briefes aber zugleich die Grundaussage des Hymnus in 1,15: Jesus Christus ist Bild

¹⁹² Dazu Stettler, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 261–265. Ebd. 263: „In der Schekina-Aussage (V. 19) ist der Blick auf den heilsgeschichtlichen Weg Gottes mit Israel gerichtet: Sie begreift Jesus als den Ort der endgültigen heilvollen Anwesenheit Gottes unter seinem Volk, als den Zielpunkt von Gottes Handeln in und für Israel.“

¹⁹³ Vollenweider, Ebenbild (s. Anm. 63) 63.

¹⁹⁴ Bormann, Kol (s. Anm. 174) 131.

¹⁹⁵ Vgl. Stettler, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 263.

des unsichtbaren Gottes, weil die ganze Fülle der Gottheit in ihm leibhaftig einwohnt.

Kol 2,9f.

- 9 a Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς),
 10 a und ihr seid zur Er-Füllung gelangt in ihm (καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι),
 b der das Haupt aller Macht und Gewalt ist (ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας).

Im Unterschied zu θεϊότης („Göttlichkeit“, Summe von Gottes Eigenschaften) drückt θεότης das Gottsein, die bleibende Wesenheit Gottes, aus. In Christus wohnt demnach bleibend die ganze Fülle des Gottseins. Christus ist also Träger der Wesenheit Gottes¹⁹⁶. Dass der Autor hier den „sonst dominanten personalen Aspekt des biblischen Gottesgedankens“ zurücknimmt¹⁹⁷, liegt in der Natur der Sache. Offenbar war ihm daran gelegen, Christus von Gott auch begrifflich zu differenzieren.

Vielleicht wollte der Verfasser des Kolosserbriefes aber auch die paulinische Formulierung in 2Kor 5,19 (θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ) präzisieren. Denn diese klang ihm vielleicht zu „modalistisch“ (um diese hier natürlich anachronistische Kategorie zu benutzen). In jedem Fall lässt sich mit dem Kolosserautor das Gottsein (θεότης) Jesu Christi aussagen, ohne – wie im Falle von 2Kor 5,19 – Gott selbst zum Subjekt des Erlösungshandelns zu machen und den Eindruck zu erwecken, Jesus Christus sei eine Art Marionette oder Handpuppe Gottes.

Die zweite Präzisierung der Einwohnungsaussage in Kol 1,19 erfolgt durch das Adverb σωματικῶς, das sich auf die präsentische Verbform κατοικεῖ bezieht. Auch das Tempus unterscheidet Kol 2,9 also von 2Kor 5,19. Mit Recht betont Bormann gegenüber anderen Auslegern, dass sich die Bedeutung „wirklich“ für σωματικῶς nicht belegen lässt. Es dürfte also doch um das „leiblich-körperliche“ Einwohnen der Gottheit in Jesus gehen. Auch laut Lohse ist dem Verfasser hier wie in 2,17 an der Betonung des Begriffs σῶμα gelegen¹⁹⁸. Und laut Schweizer wohnt im Auferstandenen und Erhöhten „wirklich“, und zwar im Sinne von „leiblich“ das Gottsein, zumal

¹⁹⁶ Vgl. *Gnilka*, Kol (s. Anm. 179) 128.

¹⁹⁷ So eher vorwurfsvoll *Bormann*, Kol (s. Anm. 174) 100. Keinesfalls überzeugend auch ebd. 131: „Natürlich denkt der Autor auch an den personalen biblischen Gott“.

¹⁹⁸ *Lohse*, Kol (s. Anm. 186) 151 Anm. 5.

auch der Erhöhte laut 1Kor 15,35–44 einen „Leib“ besitzt¹⁹⁹. Und Stettler hält fest, dass, von 2,9 als ihrem ältesten Kommentar her gelesen, die Einwohnungsaussage 1,19 so zu verstehen ist, „dass Jesus dort nicht als bloße Hülle für die einwohnende Schekina zu verstehen ist, sondern dass das *leibliche* Sein Jesu gerade die Anwesenheit Gottes unter seinem Volk ist.“²⁰⁰

8. Der Epheserbrief

Der ebenfalls deuteropaulinische Epheserbrief setzt den Kolosserbrief voraus und verarbeitet ihn²⁰¹. Den sog. Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) übernimmt er nicht, das dürfte auch mit der geänderten Frontstellung zusammenhängen. Was die Christologie angeht, so schreibt der Epheserbrief die „kosmische Christologie“ des Kolosserbriefes fort (Vgl. Eph 1,10.21f.; 3,9f.). Generell dominiert der soteriologische Aspekt: Durch seinen Kreuzestod und seine österliche Erhöhung über alle Mächte und Gewalten hat Christus Juden und Heiden in der einen Kirche vereinigt und zugleich Frieden und Einigung im Kosmos gebracht.

„Er stieg herab in die Niederungen (Eph 4,9f.)

Für die christologische Frage nach der Herkunft Christi ist im engeren Sinne nur Eph 4,9f. auswertbar.

Eph 4,9f.

- 9 a Das „Er stieg auf“, was bedeutet es anderes (τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστίν),
 b als dass er auch hinabstieg in die Niederungen, d. h. die Erde²⁰² (εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς)?
 10 a Der hinabstieg ist derselbe, der auch hinaufstieg über alle Himmel (ὁ καταβάς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν),
 b damit er das All erfülle (ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα).

¹⁹⁹ *Schweizer*, Kol (s. Anm. 184) 108.

²⁰⁰ *Stettler*, Kolosserhymnus (s. Anm. 176) 263.

²⁰¹ Dazu *G. Sellin*, Der Brief an die Epheser, KEK 8 (Göttingen 2008) 54–57, außerdem *M. Theobald*, Der Epheserbrief, in: Ebner/Schreiber, Einleitung (s. Anm. 156) 414–430, 415–424.

²⁰² Genitivus epexegeticus, vgl. *Sellin*, Eph (s. Anm. 201) 334.

9. Die beiden Timotheusbriefe

Die genannte Passage ist eine midraschartige Erklärung von Ps 67,19 LXX („Aufsteigend zur Höhe nahm er Gefangene gefangen, gab Gaben den Menschen“), der in 4,8 zitiert wird²⁰³.

Umstritten ist nun, ob mit dem in 9b im Aorist formulierten „Hinabstieg in die Niederungen der Erde“ der Abstieg Christi in die Unterwelt nach seinem Kreuzestod (*descensus ad inferos*)²⁰⁴, der „Abstieg“ Christi nach Auferstehung und Himmelfahrt im Pfingstereignis oder aber die Menschwerdung gemeint ist²⁰⁵. Im Hinblick auf den *descensus ad inferos* ist zu sagen, dass der Eph keine Unterwelt kennt, sondern offenbar ein „zweistöckiges“ Weltbild voraussetzt, innerhalb dessen sogar die diabolischen Mächte im sublunaren Luft- und Himmelsraum angesiedelt sind (2,2; 6,12). Auch die Deutung auf das Pfingstgeschehen überzeugt nicht. Entscheidend für den Eph ist, dass Christus den gesamten Kosmos durchmessen und sich im „Aufsteigen“ alles unterworfen hat. „Als Kosmokrator, dem Gott ‚alles‘ unterstellte, wurde er der Kirche gegeben“²⁰⁶. Die *Descensus*-Formel bleibt zwar letztlich zweideutig, aber es liegt näher, sie auf die „Herabkunft Jesu auf Erden im Sinne der Inkarnation“ auszulegen²⁰⁷. In diesem Falle ist es legitim, mit R. Schwindt den motivverwandten Philipperhymnus heranzuziehen:

„Was der vorpaulinische Hymnus als Kenosis und Erniedrigung Christi beschreibt, faßt der Deuteropauline als Abstieg in die ‚niedrigeren Teile der Erde‘. Die ‚Überhöhung‘ (ὑπερῦψωσεν Phil 2,9) entspricht dem Aufstieg ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (Eph 4,10). Eph ist offensichtlich dem gleichen christologischen Denken verpflichtet. Christi Verherrlichung und Segensmacht ist nur über seinen zuvor begangenen Weg in die tiefste Niederung, in größte Himmelsferne möglich.“²⁰⁸

Wie Paulus so bindet auch der Eph „Christi sieg- und segensreichen Aufstieg an dessen Tod im Bild des Erdbstiegs“ zurück²⁰⁹. „Erst das Einswerden Christi mit der sterblichen Welt hat alle, selbst die Gottlosen (vgl. 2,12), zu ‚Nahen‘ gemacht und den Zugang zum Vater erschlossen (2,18; 3,11 f.)“²¹⁰

²⁰³ Details bei Sellin, Eph (s. Anm. 201) 331–333, der darauf hinweist, dass Ps 68,19 im rabbinischen Judentum auf den Aufstieg des Mose auf den Sinai und seinen Abstieg gedeutet wurde.

²⁰⁴ Vgl. dazu 1Petr 3,19 und 4,6.

²⁰⁵ Zur Diskussion Sellin, Eph (s. Anm. 201) 335–338.

²⁰⁶ Sellin, Eph (s. Anm. 201) 335.

²⁰⁷ So H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar (Düsseldorf³1962) 192, ebenso Theobald, Epheserbrief (s. Anm. 201) 425.

²⁰⁸ R. Schwindt, Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie (WUNT 148, Tübingen 2002) 425, im Anschluss an Schnackenburg.

²⁰⁹ Schwindt, Weltbild (s. Anm. 208) 427.

²¹⁰ Schwindt, Weltbild (s. Anm. 208) 427.

Die wohl erst im 2. Jh. entstandenen sog. Pastoralbriefe setzen offenbar bereits ein Corpus Paulinum voraus, dessen Rezeption sie steuern wollen²¹¹. Entscheidend dabei ist laut Annette Merz die *referenztextorientierte* Funktion der pseudepigraphischen Intertextualität: Durch die fiktive Selbstreferenz werde der Spielraum der möglichen Bedeutungen des anzitierten, vorgeblich von Paulus selbst stammenden Referenztextes verändert²¹². Paulus wird so nicht nur als sein eigener Interpret präsentiert, sondern die Pastoralbriefe beanspruchten außerdem, die Auslegung der älteren Paulinen zu steuern und also die definitive Interpretation der älteren Passagen vorzulegen.

Im Falle der Christologie zeigt sich dies darin, dass der erste wie auch der zweite Timotheusbrief in ihren christologischen Aussagen an vorgegebenes paulinisches Gut anschließen, dieses aber neu formulieren. Hinzu kommt, dass sich nun auch außerpaulinischer, konkret synoptischer und johanneischer Einfluss in der Christologie feststellen lässt. Offenbar setzen die Pastoralbriefe also nicht nur ein werdendes Corpus Paulinum voraus, sondern auch bereits die entsprechende Evangelien-Überlieferung.

„Christus ist in die Welt gekommen“ (1Tim 1,15)

1Tim 1,15

- 15 a Glaubwürdig ist das Wort und aller Anerkennung wert (πιστός ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος):
- b Christus ist in die Welt gekommen (ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον),
- c um Sünder zu retten (ἁμαρτωλοὺς σῶσαι),
- d deren erster ich bin (ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ).

Im Kontext des Proömiums (1,3–20) formuliert der Verfasser des ersten Timotheusbriefes einen „universalen, für alle geltenden Grund-Satz christlichen Heilsglaubens“²¹³. In ihm scheinen unterschiedliche traditions-

²¹¹ Dazu M. Theobald, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe, SBS 229 (Stuttgart 2016). Vgl. außerdem H.-U. Weidemann, Die Pastoralbriefe (Forschungsbericht), ThR 81 (2016) 353–403.

²¹² A. Merz, Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA 52 (Göttingen, Fribourg 2004) 232.

²¹³ J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus, EKK 15 (Zürich u. a. 1988) 95.

geschichtliche Ströme zusammenzufließen²¹⁴. 15b ist ein ἤλαθον-Spruch, der insbesondere Lk 19,10 (vgl. 5,32par) und Mk 2,17 nahesteht. Es klingen aber auch die entsprechenden johanneischen Sprüche an, die den κόσμος als Ziel des ἔρχεσθαι Jesu oder als Objekt der Rettung erwähnen (Joh 3,19; 11,27; 12,47; 16,28)²¹⁵. Dies ist auch deswegen auffällig, weil sich im Corpus Paulinum sonst keine ἤλαθον-Sprüche finden²¹⁶. Im Unterschied zu den Evangelien erscheint im 1Tim der ἤλαθον-Spruch nicht mehr als Selbstaussage, sondern als Bekenntnissatz. Vermutlich fungiert der hier gebotene Spruch quasi als christozentrische Korrespondenz zu den theozentrischen Sendungsaussagen Gal 4,4 und Röm 8,3 (s. o.).

Bei den johanneischen ἔρχεσθαι-Sprüchen wie auch in den paulinischen Sendungsaussagen ist die Präexistenz Jesu impliziert, ob dies auch für die Pastoralbriefe gilt, ist umstritten. Laut Roloff ist der Präexistenzgedanke in 1Tim 1,15 keineswegs vorausgesetzt²¹⁷, im Zuge seiner Auslegung des Verses betont er dann aber, dass „die Inkarnation stärker als bei Paulus in die Mitte der Christologie gerückt“ sei²¹⁸.

„Der eine Mittler zwischen Gott und Menschen“ (1Tim 2,5f.)

Im Kontext seiner Gebetsparänese und zur Begründung seiner Aufforderung zum Gebet für *alle* Menschen, formuliert der Verfasser ein zweigliedriges Bekenntnis, das offensichtlich an 1Kor 8,6 anschließt.

1Tim 2,5 f.

- 5 a Denn einer ist Gott (Εἷς γὰρ θεός),
 b einer auch der Mittler zwischen Gott und Menschen (εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων),
 c der Mensch Christus Jesus (ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς),
 6 a der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle (ὁ δοῦς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων).
 b [Dies ist] das Zeignis zur rechten Zeit (τὸ μαρτύριον καιροῦς ἰδίους) ...

²¹⁴ Zum Folgenden H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe, WUNT 2/105 (Tübingen 1998) 44–55.

²¹⁵ Laut Stettler, Christologie (s. Anm. 214) 60 liegt Lk 19,10 dem Bekenntnissatz 1Tim 1,15 sogar „zugrunde“. Anders Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 90, laut dem es viel näher liegt, „den Satz als direkte Transformation des ἤλαθον-Spruches Mk 2,17b par Mt 9,13c zu beurteilen.“

²¹⁶ Stettler, Christologie (s. Anm. 214) 49 verweist nur auf Gal 3,19 und Eph 2,17.

²¹⁷ Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 90f., zum „Zurücktreten der Präexistenzaussagen“ vgl. ebd. 361. Dagegen Stettler, 1Tim (s. Anm. 214) 54 f.

²¹⁸ Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 95.

Wie in 1Kor 8,6 so wird auch hier das Christusbekenntnis in das Shema integriert und dieses sozusagen „binitarisch“ erweitert. „Das εἷς κύριος ist also kein Zusatz zum monotheistischen Bekenntnis, sondern integraler Bestandteil des christlich interpretierten Š'ma“.²¹⁹

Wir haben eine zweigliedrige εἷς-Akklamation in V. 5 vor uns, deren zweites Glied in 6a mittels einer Dahingabeformel erweitert ist, die auf Mk 10,45 (par Mt 20,28) zurückgeht. Erneut wird „paulinische“ durch „synoptische“ Tradition erweitert, beide werden dabei sprachlich stärker gräzisiert²²⁰. Die beiden διά-Wendungen in 1Kor 8,6ef, durch die die Schöpfungs- wie die Erlösungsmittlerschaft Christi formuliert wurde, sind in 1Tim 2,5 im Begriff des „Mittlers“ neu gefasst. An die Stelle der Formel καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ (1Kor 8,6f.) tritt in 2,6 die Dahingabeformel. Sein Mittleramt übt Jesus durch Selbsthingabe aus.

„Das Paradox besteht darin, dass die Mittlerschaft durch einen *Menschen* erfolgt, der aus dem *Transzendenzbereich* kommt. Das ist durch die Gleichstellung mit Gott durch εἷς impliziert.“²²¹ Die Qualifizierung Christi als ἄνθρωπος stammt aus der paulinischen Adam-Christus-Antithese in 1Kor 15,47 (Christus als ὁ δεύτερος ἄνθρωπος) und Röm 5,15.19 (Christus als ὁ εἷς ἄνθρωπος).

„Der offenbart wurde im Fleisch“ (1Tim 3,16)

1Tim 3,16

- 16 a Und anerkannt groß ist das Mysterion der *eusebeia* (καὶ ὁμολογούμενος μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον):
 b Der offenbart wurde im Fleisch (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί),
 c gerechtfertigt wurde im Geist (ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι),
 d erschienen ist den Engeln (ὤφθη ἀγγέλοις),
 e verkündigt wurde unter den Heiden (ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν),
 f geglaubt wurde im Kosmos (ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ),
 g aufgenommen wurde in Herrlichkeit (ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ).

²¹⁹ Stettler, Christologie (s. Anm. 214) 65.

²²⁰ ἄνθρωπος statt ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und δοῦναι ἑαυτὸν statt διδόναι τὴν ψυχὴν, außerdem das Kompositum ἀντίλυτρον statt λυτρόν ... ἀντί, sowie πάντες statt πολλοί. Zu μεσίτης vgl. Gal 3,19 von Mose.

²²¹ Stettler, Christologie (s. Anm. 214) 71. Ebd. 78.

Der in 3,16 vielleicht zitierte, wohl aus älterer Überlieferung stammende „Christushymnus“²²² ist für unsere Fragestellung nur im Hinblick auf das erste der drei einander chiasmisch zugeordneten Zweierpaare (16bc) relevant. Umstritten ist, ob sich 16b auf den Inkarnierten oder auf den Auferstandenen bezieht. Im letzteren Fall könnten Auferstehungserzählungen aus den Evangelien im Hintergrund stehen, die von der *σάρξ* des Auferstandenen sprechen (vgl. Lk 24,39) und ihm haptische Körperlichkeit zuschreiben (Lk 24,36–43; Mt 28,9; Joh 20,17; 20,24–29).

Es liegt aber doch näher, 16b auf die irdische Geschichte Jesu und sein Wirken im Bereich menschlicher *σάρξ* zu beziehen. Ihr wird mittels eines synthetischen Parallelismus in 16c die Sphäre des Geistes, in der Jesus von Gott durch Auferstehung und Erhöhung ins Recht gesetzt wird, an die Seite gestellt: „Das, was Christus im Bereich des Geistes widerfahren ist, ist Steigerung und Folge dessen, was im Bereich der Welt und ihrer Geschichte durch ihn geschehen ist.“²²³ Die Gegenüberstellung von *ἐν σαρκί* und *ἐν πνεύματι* lässt natürlich an Röm 1,3 f. denken, was wiederum den Bezug von 16b auf das irdische Leben Jesu erhärtet²²⁴.

Mittels des *Passivum divinum* *ἐφανερώθη* wird ausgesagt, dass Gott selbst „Jesus Christus im irdischen Bereich sichtbar in Erscheinung treten lassen“ und damit seinen verborgenen Heilsratschluss aufgedeckt hat²²⁵. Roloff grenzt diese Aussage sowohl von Niedrigkeits- als auch von Inkarnationsaussagen klar ab²²⁶. Mit *ἐν σαρκί* dürfte also der „Bereich“ sterblicher Menschen und ihrer Geschichte angedeutet sein; von 1Tim 2,5 f. her wird man auch konkreter an die sterbliche Menschheit Jesu denken.

Man kann sagen, dass paulinische Stellen wie Röm 1,3 und 9,5 hier offenbar im Lichte von Röm 8,3 gelesen wurden. Damit ist der Begriff der *σάρξ* ganz von jeder Konnotation jüdischer Abstammung oder messianischer Würde Jesu entkleidet. Liest man 1Tim 3,16bc als hermeneutischen Schlüssel für Röm 1,3 f. (9,5), dann verschieben sich die Gewichte von der *jüdischen* hin zu einer *allgemein-menschlichen* Identität Jesu, im Vergleich mit Röm 8,3 fehlen aber auch die Assoziationen an das „Sünden-Fleisch“.

²²² Stettler, Christologie (s. Anm. 214) 109.

²²³ Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 203.

²²⁴ Vgl. dazu Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 203.

²²⁵ Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 203.

²²⁶ Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 204.

„Der Epiphanie unseres Retters Christus Jesus“ (2Tim 1,10)

Im Anschluss an die Danksagung 2Tim 1,3–5, die offensichtlich an Röm 1,8–12 angelehnt ist, greift der Autor des zweiten Timotheusbriefes auch bei der Abfassung des Exordiums (1,6–14) auf den Römerrief, in diesem Fall auf dessen *propositio* (Röm 1,16 f.) zurück²²⁷. Dies gilt insbesondere für 1,9 f.

2Tim 1,9 f.

(das Evangelium gemäß der Kraft Gottes,)

- 9 a der uns gerettet und mit heiligem Ruf gerufen hat,
 b nicht nach unseren Werken,
 c sondern gemäß seiner Vorentscheidung und Gnade,
 d die uns in Christus Jesus geschenkt wurde vor ewigen Zeiten,
 10 a jetzt aber offenbar wurde
 b durch die Erscheinung unseres Retters Christus Jesus (*διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ*),
 c der zunichte gemacht hat den Tod (*καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον*),
 d der aber aufleuchten ließ Leben und Unvergänglichkeit (*φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*)
 e durch das Evangelium (*διὰ τοῦ εὐαγγελίου*) (...)

Auch dieser neutestamentliche Zentraltext geht vermutlich auf Überlieferung zurück²²⁸.

Der Obersatz 9a gibt dem ganzen Satzgefüge eine theozentrische Struktur. Hier ist offenbar keine Präexistenzaussage über Jesus Christus formuliert, stattdessen geht es darum, „dass Gott von Ewigkeit her Jesus Christus als Heilmittler vorgesehen hat, dessen Heilswerk gnadenhaft ‚uns‘, den Geretteten (vgl. V 9a) zuteil geworden ist.“²²⁹ Man kann sagen, dass der Verfasser eine Präexistenzaussage über die Gnade, nicht über Jesus Christus formuliert.

Die hohe Christologie des Verfassers ist an dieser Stelle also weniger in der Präexistenz-, als vielmehr in der Epiphanie-Aussage zu greifen, deren traditionsgeschichtlicher Hintergrund auf das rettende Eingreifen von Gott-

²²⁷ Zum Folgenden Theobald, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 211) 97–102.

²²⁸ Vgl. A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus, EKK 16/1 (Zürich u. a. 2003) 105 f. und 113 f.

²²⁹ Weiser, 2Tim (s. Anm. 228) 120.

heiten zugunsten von Menschen hinweist²³⁰. Jesus hat demnach den von Ewigkeit her gefassten Entschluss Gottes zu unserer Rettung offenbart und uns seine Gnade zugewendet. „Durch die Epiphanie Jesu wurde die rettende Gnade Gottes zur zuverlässigen Wirklichkeit und zum bleibenden Angebot, das in Gestalt des Evangeliums weitergetragen wird.“²³¹

„Aus dem Samen Davids“ (2Tim 2,8)

Zu Beginn seiner an den Adressaten des zweiten Timotheusbriefes gerichteten Aufforderung, Jesus Christus „gemäß meinem Evangelium“ im Gedächtnis zu halten, findet sich erneut eine zweigliedrige christologische Aussage, mit der diese Aufforderung inhaltlich profiliert wird.

2Tim 2,8

- 8 a Gedenke Jesu Christi (Μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν),
 b auferweckt aus den Toten (ἐγρηγορημένον ἐκ νεκρῶν),
 c aus dem Samen Davids (ἐκ σπέρματος Δαβίδ),
 d gemäß meinem Evangelium (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) (...)

Zweifellos spielt die Passage auf Röm 1,3 f. an, überhaupt bezieht sich der Verfasser des zweiten Timotheusbriefes programmatisch auf das Römerbriefpräskript²³². Allerdings ist auch der Rückbezug von 2,8 auf 1,10 nicht zu übersehen: Zur „Epiphanie“ des Retters Jesus Christus gehört offenbar, dass er aus dem Geschlechte Davids stammt²³³. Der zweite Timotheusbrief aktiviert also Röm 1,3 und stellt diese Passage in den Dienst seiner Epiphanie-Christologie.

Allerdings hat er Röm 1,3 f. sozusagen umgestellt, so dass nun die Aufweckungsformel voransteht. Die beiden Zeilen aus Röm 1,3 f. sind zudem massiv gekürzt und auf ihre Grundaussage skelettiert. Dadurch will der Autor offenbar sämtliche mögliche Unklarheiten beseitigen. Deswegen fehlt das in diesem Kontext schwer verständliche Verbum γίνομαι, und es fehlt die Qualifizierung der Davidsgenealogie mit κατὰ σάρκα in Gegenüber-

²³⁰ Dazu Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 363–365.

²³¹ So Roloff, 1Tim (s. Anm. 213) 365.

²³² Zum Folgenden Theobald, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 211) 102–105.

²³³ Kann man von daher sagen, dass dieses Konzept der Christusoffenbarung die Geschichte Israels überspringt und nur noch als Epiphanie des Ewigen in der Zeit gedacht ist? So aber Theobald, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 211) 101.

stellung zur – ebenfalls fehlenden! – Einsetzung in die machtvolle Gottessohnschaft κατὰ πνεῦμα ἀγιωσύνης.

Es ist also offensichtlich, dass 2Tim 2,8 als Lektürehilfe für Röm 1,3 f. fungieren soll. Liest man Röm 1,3 f. nämlich im Lichte von 2Tim 2,8, dann wird jede Art von „Zweistufenchristologie“ verhindert: Auferweckt wurde der aus dem Geschlechte Davids stammende Jesus, wovon das Evangelium Kunde gibt (vgl. 1,10de). Im Unterschied zum ersten Timotheusbrief (vgl. 1Tim 2,5; 3,16) fällt auf, dass im zweiten keineswegs von der jüdischen und messianischen Identität Jesu abstrahiert wird. Vielmehr werden die entsprechenden christologischen Passagen des Römerbriefes assoziiert, der ja als kanonischer Prätext vorausgesetzt ist.

Allerdings dürfte die Wendung ἐκ σπέρματος Δαβίδ weniger zur erneuten Konturierung einer spezifisch „judenchristlichen Christologie“ dienen. Vielmehr korrespondiert sie dem Interesse, das der Autor des 2Tim überhaupt an „genealogischen Reihenbildungen“ hat. Das zeigt bereits der Verweis auf die ebenfalls den einen Gott verehrenden Vorfahren des Paulus im Rahmen der Danksagung (2Tim 1,3), womit der Verfasser des 2Tim gegenüber dem Römerbrief einen *eigenen Akzent* setzt. Die Erwähnung der Vorfahren des Paulus ist sichtlich auf die der Großmutter und der Mutter des Timotheus in 1,5 abgezweckt²³⁴. Neben diese „matriachale“ Linie tritt in 2Tim 1,6 f. dann aber die von Paulus zu Timotheus als dessen „rechtmäßigem“ bzw. „geliebten Kind“ laufende Linie: Durch die Handauflegung des Apostels wird Timotheus zum Nachfolger des Paulus designiert, vor allem aber vermittelt Paulus dem Timotheus das Charisma.

10. Ausblick

Im Anschluss an die eingangs skizzierten Debatten über die Koordinaten einer paulinischen „Christologie“ markiert das hier gebotene Kaleidoskop von christologisch relevanten Passagen der kanonischen Paulusbriefe eher die noch bevorstehende Aufgabe als ein Ergebnis.

Dabei besteht das Desiderat weniger auf der Ebene der (auch) dogmatisch identifizierbaren Einzelaussagen. Hier haben die exegetischen Debatten der letzten Jahrzehnte durchaus Konsens produziert. Wollte man eine „paulinische Christologie“ aus den gebotenen Texten synthetisieren,

²³⁴ Dazu H.-U. Weidemann, „Jedoch, ich fand Erbarmen ...“ (1Tim 1,13). Bekehrung und Indienstnahme des Paulus in den Pastoralbriefen, in: T. Nicklas u. a. (Hg.), Ancient Perspectives on Paul, NTOA 102 (Göttingen 2013) 59–95, 80–82.

dann wäre sie zweifellos als „hohe Christologie“ und „Präexistenzchristologie“ zu etikettieren²³⁵. Dies ist inzwischen auch weitgehend unbezweifel²³⁶. Genetische Modelle, die eine Entwicklung von einer „niedrigen“ zu einer „hohen“ Christologie postulieren und dies gegebenenfalls mit topologischen Verortungen kombinieren, gar von einer „Vergöttlichung“²³⁷ Jesu im Kontext der heidenchristlichen Expansion ausgehen, dürften als gescheitert gelten. Heuristisch fruchtbarer sind morphologische bzw. topologische Modelle, die Formen oder Typen von Christologie als unterschiedlich konfigurierte Landschaften ansehen und entsprechende „Landkarten“ erstellen²³⁸.

Diachrone Fragestellungen können dies noch weiter auffächern. Dass Paulus an neuralgischen Stellen seiner Briefe älteres christologisches Formelgut zitiert oder verarbeitet, das nicht von ihm selbst stammt, um damit Konsens mit seinen Adressaten herzustellen, ist ebenfalls unbestritten: „in many cases his christological statements are brief and expressed in terms of shared Christian traditional formulations.“²³⁹ Dass dieses ältere Überlieferungsgut oft in formaler Hinsicht besonders sorgfältig gestaltet ist, ist schon länger aufgefallen, auch wenn die Zeit optimistischer Rekonstruktionen frühchristlicher „Lieder“ aus den Paulusbriefen erst einmal vorbei sein dürfte.

Dass die Rekonstruktion einer paulinischen Christologie methodisch nur bei den einzelnen Briefen ansetzen kann, dürfte seit Gordon Fee ebenfalls konsensfähig sein. Was nun ansteht ist die Rekonstruktion von *Prozessen der Präzisierung und der Transformation* innerhalb der Genese des Corpus Paulinum. Diese kann weitere wertvolle Einsichten über christologische Diskussionen liefern und deren historische Dynamik erhellen. Dies zeigen exemplarisch die immer differenzierteren Formulierungen der „Einwohnungs-Christologie“ in 2Kor 5,19; Kol 1,19, Kol 2,9, aber auch die jeweils unterschiedlichen Antworten auf die Frage, ob die jüdische Identität Jesu

²³⁵ Vgl. dazu den Überblick bei *Theobald*, Römerbrief (s. Anm. 4) 167–173.

²³⁶ *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 58, bemerkt am Ende seiner Vermessung der paulinischen *εἰκὼν*-Christologie, ihn habe anfangs immer wieder die Frage umgetrieben: „Kann – um nicht zu sagen: darf – es wirklich sein, dass die volle Palette der Herkunfts- und Präexistenzchristologien schon so früh in der Geschichte des Urchristentums auftaucht?“

²³⁷ Dazu auch *M. Theobald*, Haben die frühen Christen Jesus „vergöttlicht“?, *ThQ* 193 (2013) 294–320.

²³⁸ So *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62)

²³⁹ *Hurtado*, Paul's christology (s. Anm. 1) 190. Ebd. 197: „Paul shows little indication that his christological convictions were innovative or controversial among the Christians he knew.“

ein zentraler Baustein der jeweiligen Christologie ist und welche – eventuell sogar soteriologischen – Konsequenzen dies hat.

Insofern wird man nicht hinter den Ansatz Gordon Fees zurückgehen, eine „paulinische Christologie“ letztlich im Horizont des „kanonischen Paulus“, konkret: bezogen auf das Corpus Paulinum zu rekonstruieren. Im Unterschied zu Fee ist dies allerdings anzugehen, ohne die Spannung zwischen Brief und Sammlung²⁴⁰ nach einer Seite aufzulösen. Auch eine paulinische „Christologie“ lässt sich nur erheben, indem man

„einerseits jeden einzelnen Brief der Paulussammlung an seinem ihm eigenen historischen Standpunkt ernst nimmt, andererseits die historische Dynamik der Entwicklung paulinischen Denkens in den Koordinaten seiner Zeit mit in Betracht zieht und entsprechend würdigt.“²⁴¹

Die Diskussion der letzten Jahrzehnte hat außerdem weitreichenden Konsens über die Wurzeln der paulinischen christologischen Aussagen ergeben. Dass das sog. Damaskusereignis hier eine zentrale Rolle einnimmt, zeigt schon 2Kor 4,6²⁴². Von daher wäre eine „Christologie des Damaskusereignisses“ zu rekonstruieren. Die Einsicht, dass Paulus im Anschluss daran an den devotionalen Praktiken der frühen „Jesusverehrung“ partizipiert hat, kommt hinzu. Flankiert wird dies von seiner Rezeption und Transformation sog. vor- und außerpaulinischer Formeln gerade in den christologischen Passagen. Konsens ist auch, dass die frühjüdische Weisheits- und Logos-Spekulation hier wesentliche Voraussetzung für die Denk- und Sagbarkeit der christologischen Inhalte bereitstellte. Dass „hellenistisch-jüdische Ideen herangezogen“ wurden, „um die Bedeutung Jesu Christi zu erklären“ hatte auch Grillmeier schon durchgehend beachtet²⁴³. Die jüngere Debatte, an der sich zunehmend auch jüdische Forscher beteiligen, hat demgegenüber

²⁴⁰ Dazu *Theobald*, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 211) 384–389, im Anschluss an *A. Lindemann*, Die Sammlung der Paulusbriefe im 1. und 2. Jahrhundert, in: J.-M. Auwers / H. J. de Jonge (Hgg.), *The Biblical Canons*, BETL 158 (Leuven 2003) 321–351.

²⁴¹ Was *Theobald*, Israel-Vergessenheit (s. Anm. 211) 384, hier programmatisch für die Erhebung einer paulinischen „Theologie“ im Kontext des Corpus Paulinum insgesamt formuliert, gilt ebenso für eine paulinische Christologie.

²⁴² Dazu *Niemand*, Teilhabe (s. Anm. 62) 32 f.: „Auffällig dabei ist, dass Paulus just im Kontext der Rede von Christus als der *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* an diese seine ‚Damaskuserfahrung‘ denkt und sie näherhin als den Moment der ersten Wahrnehmung des herrlichen Lichtglanzes Gottes auf dem Antlitz Christi beschreibt. Und umgekehrt: Die Lebenswende, die seinen Offenbarungsdienst als Apostel begründet, begreift Paulus als eine *εἰκὼν*-christologische Erkenntniserfahrung! Wenn dies zutrifft, dann ist die *εἰκὼν*-Christologie als ein strukturierendes Element in die Mitte der Theologie des Apostels zu setzen!“

²⁴³ *Grillmeier*, Jesus der Christus 1, 98 (zu Kol 1,15–20).

sogar „die binarischen Traditionen des antiken Judentums verstärkt in den Mittelpunkt der Forschung gerückt.“²⁴⁴

Insgesamt zeigt sich aber, dass Fees Postulat einer stabilen, feststehenden „Christologie“, die als einer Art Voraussetzung (*presupposition*) der in den Briefen entfalteten Diskurse aus diesen wiederum rekonstruierbar ist, zu kurz greift. Vielmehr ist von einer dynamischen *Wechselwirkung* zwischen den eigenen Erfahrungen des Apostels (die auf das Damaskuserlebnis und die devotionalen Praktiken zurückgehen) und den Diskursen seiner Briefe auszugehen, in denen sich die paulinische Christologie dynamisch-kreativ formierte, ein Prozess, der in den Deuteroapaulinen weiterging.

VOM NEUEN TESTAMENT ZU DEN VÄTERN

²⁴⁴ P. Schäfer: *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike* (München 2017) 13, unter Verweis auf seine eigenen sowie Daniel Boyarins Arbeiten. Ob man summarisch-personifizierend davon reden sollte, dass „das Christentum“ diese binarischen Ansätze „usurpierte“ (ebd. 74 u. ö.), sei dahingestellt.