

# Gottes Sohn mitten in der Welt

## Schöpfungstheologie und Christologie

Neutestamentliche Master-Vorlesung im Wintersemester 2018/19

### Vorlesungsplan

	<b>1. Einführung: Dimensionen der Christologie in der Theologie</b>
18. 10.	1.1 Christologie von oben und von unten Theologische Konzepte im Neuen Testament
25. 10.	1.2 Altes und Neues Testament Ein Dialog über Schöpfung und Erlösung in der Welt von heute
[1. 11.]	Allerheiligen]
	<b>2. Horizont: Schöpfungstheologie im Alten Testament</b>
8. 11.	2.1 Die Genesis: <i>creatio prima et continua</i> Der Anfang der Welt in der Bibel und in den Naturwissenschaften
15. 11.	2.2 Schöpfung als Ordnung Das Zeugnis der Psalmen und Weisheitsschriften
22. 11.	2.3 Schöpfung als Verheißung Das Zeugnis der Prophetie
	<b>3. Aufbruch: Die Schöpfung in der Verkündigung Jesu</b>
29. 11.	3.1 Menschliche Bilder für Gott – Spuren Gottes in der Welt Die Gleichnisse Jesu
6. 12.	3.2 Orientierung am Ursprung Die Schöpfung in der Lehre Jesu
	<b>4. Inbild: Der Sohn Gottes als Mensch</b>
13. 12.	4.1 Der menschliche Messias. Die narrative Christologie der Evangelien <i>Lektüresitzung</i>
20. 12.	4.2 Der zweite Adam Die paulinische Theologie des Menschseins Jesu

	5.	Ausblick: Christus als Mittler und Erlöser der Schöpfung
10. 1.	5.1	Ein Gott und ein Herr Die schöpfungstheologische Konkretion des Monotheismus durch Christologie (1 Kor 8,5f.)
17. 1.	5.2	Herr über alle Mächte und Gewalten Die Erschaffung und Erlösung der Welt in Christus (Kol 1,15-20)
24. 1.	5.3	Der Logos des Kosmos. Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation nach Joh 1,1-18

	6.	Auswertung: Ein Gott – eine Welt
31. 1.	6.1	Kosmische Christologie Die neutestamentliche Schöpfungstheologie im gesamtbiblischen Kontext
	6.2	Kreative Christologie Die neutestamentliche Schöpfungstheologie heute

-----  
Die Vorlesung findet von 13 Uhr c.t. bis 14 Uhr im GA 03/149 statt.

Am 13. 12. ist eine Lektüresitzung angesetzt, die durch das Skriptum und weitere Materialien vorbereitet und durch eine Rezension dokumentiert wird.

Auf Wunsch können einzelne Vorlesungen als Dialog zum vorgesehenen Thema nach den Vorstellungen der Hörerinnen und Hörer gestaltet werden.

Thomas Söding

Gottes Sohn mitten in der Welt. Schöpfungstheologie und Christologie  
Die Master-Vorlesung im Studium

Das Thema

Die Schöpfungstheologie der Bibel Israels, des „Alten Testaments“, ist die Voraussetzung nicht nur für die Schöpfungstheologie des Neuen Testaments, die intensiv den Dialog mit der Philosophie der Zeit sucht. Sie ist auch die Basis für die Christologie selbst: Jesus könnte nicht wahrer Mensch sein, der mit seinen Gleichnissen das Reich Gottes ins Bild setzt, wenn er sich nicht in Gottes Schöpfung bewegte und wenn nicht die Welt der Ort seines Heildienstes wäre.

Die Christologie bewirkt allerdings auch eine Transformation der alttestamentlichen Schöpfungstheologie. Erschaffung und Erlösung gehören zusammen – nicht nur als Gottespostulat, sondern als Verheißung Jesu Christi. Er gibt dem Ebenbild Gottes sein Gesicht; er steht mit seinem Namen dafür ein, dass „gut“ ist, was Gott erschaffen hat und immer neu erschafft.

Das Neue Testament orientiert sich bei seiner Integration von Schöpfungstheologie und Christologie an der Weisheitstheologie des Alten Testaments, sowohl der hebräischen als auch der griechischen Bücher. Denn dort begegnet „Frau Weisheit“ als eine Gestalt, die auf die Verbindung Gottes zu seiner Welt, auf die Liebe Gottes zu allem Geschaffenen hinweist. Diese Hinweise nimmt die Christologie auf und konkretisiert sie durch den Bezug auf Jesus.

Im Spannungsfeld von Schöpfungstheologie und Christologie ergeben sich neue Bezüge zur modernen Kosmologie und Anthropologie jenseits von Fundamentalismus und Materialismus.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der Schöpfungstheologie und Christologie achtet sie auf die Unterscheidung und den Zusammenhang der beiden Testamente, auf die Breite der kanonisch gewordenen Überlieferung, auf die spezifischen theologischen Ansprüche und auf ihre wechselseitigen Bestärkungen und Relativierungen.
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der Schöpfungstheologie und Christologie entdeckt sie die sozialen Konditionen der Entstehungszeit und deren Reflexe in den verschiedenen biblischen Schriften, die unterschiedlichen Positionen und Perspektiven, Formen und Intentionen der diversen Texte, deren Zeitbedingtheit und Interpretationsbedürftigkeit.

Beim Thema Christologie und Schöpfungstheologie sind der gesamt-biblische und der religionsgeschichtliche Zugang wesentlich. Den ersten vermittelt die kanonische, den zweiten die historisch-kritische Exegese.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung knüpft an die Vorkenntnisse im Bachelor- resp. im Grundstudium an. Sie übt den hermeneutisch reflektierten Umgang mit neutestamentlichen Texten ein. Sie verbindet Religions- und Motivgeschichte mit Biblischer Theologie. Sie schärft das Urteilsvermögen, um die Bedingungen und Möglichkeit, die Grenzen und Anschlüsse einer biblischen Christologie und Schöpfungstheologie differenziert einzuschätzen.

Die Vorlesung vermittelt eine doppelte Dialogkompetenz: Sie führt ein Gespräch zwischen den beiden Testamenten über Gott und die Welt, indem die Stimme Jesu auf das Zeugnis der Weisheit Israels bezogen wird; sie führt zugleich ein Gespräch mit den modernen Naturwissenschaften, die der theologischen Anthropologie und Kosmologie starke Impulse geben, aber zugleich von der Theologie Grenzen und Horizonte ihres Wissens gezeigt bekommen.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung verbindet drei Medien. Zwei werden vom Dozenten entwickelt:

- der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist;
- Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort veröffentlicht werden, und zwar
  - ein Skriptum, das die *Basics* in komprimierter Form darstellt,
  - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der wichtigsten Texte,
  - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
  - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.

Das wichtigste Medium ist das dritte: die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im *MagTheol* kann die Vorlesung in M 6 oder in M 8 eingebracht werden. Sie wird dann Gegenstand der MAP; die freiwillige individuelle Studienleistung ist ein Essay.

Im *MEd* alter Ordnung wird die Vorlesung in M D, im *MEd* neuer Ordnung (ab 2013) wird die Vorlesung in M B in die MAP eingebracht; individuelle Studienleistung in der alten Ordnung ist ein Essay; in der neuen ist sie freiwillig.

Im *MA* wird die Vorlesung entweder in M II oder in M II in die MAP eingebracht; individuelle Leistung ist ein Essay.

Beratung

Sprechstunde in der Vorlesungszeit:

Donnerstag 14-15 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: [elisa.koch@rub.de](mailto:elisa.koch@rub.de)

Zwischen den Zeiten: [thomas.soeding@rub.de](mailto:thomas.soeding@rub.de).

Die Essaythemen werden persönlich in der Sprechstunde festgelegt.

Aktuelle Informationen:

Homepage: [www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

Facebook: [www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament).

Thomas Söding

Literaturhinweise

(zusammengestellt von Julian Backes)

Monographien und Sammelbände

- Bauks, M.*, Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74), Neukirchen-Vluyn 1997.
- Bormann, L.* (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008.
- Endo, M.*, Creation and Christology. A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts (WUNT II/149), Tübingen 2002.
- Evang, M.* [u. a.] (Hg.), Eschatologie und Schöpfung (BZNW 89, zugl. FS E. Gräßer), Berlin [u. a.] 1997.
- Löning, K. / Zenger, E.*, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997.
- Markstahler, U.*, Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht (Bibelstudien 4), Berlin / Münster 2010.
- Ratzinger, J. / Benedikt XVI.*, Jesus von Nazareth. Bd. I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007.
- Söding, Th.*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. [u. a.] 2006.
- , Die Verkündigung Jesu. Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. [u. a.] 2011.
- Yates, J. W.*, The Spirit and Creation in Paul (WUNT II/251), Tübingen 2008. Sammelband
- Wallis, G.* (Hrsg.), Erfüllung und Erwartung. Studien zur Prophetie auf dem Weg vom Alten zum Neuen Testament, Berlin 1990.

Aufsätze in Sammelbänden

- Anderson, P. N.*, The Johannine Logos-Hymn. A Cross-Cultural Celebration of God's Creative-Redemptive Work, in: Creation Stories in Dialogue: The Bible, Science, and Folk Traditions. Radbound Prestige Lectures in New Testament (BIS 139), hrsg. v. R. A. Culpepper, Leiden 2016, 219–242.
- Attridge, H. W.*, Creation and Sacred Space. The Reuse of Key Pentateuchal Themes by Philo, the Fourth Evangelist, and the Epistle to the Hebrews, in: Pentateuchal Traditions in the Late Second Temple Period. Proceedings of the International Workshop in Tokyo, August 28–31, 2007 (JSJ.S 158), hrsg. v. A. Moriya, Leiden 2012, 243–255.
- Berger, K.*, Creatio non ex nihilo und die Theodizeefrage, in: Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (zugl. FS G. Schmuttermayr), hrsg. v. J. Frühwald-König [u. a.], Regensburg 2001, 19–25.
- Bremmer, J. N.*, Pandora or the Creation of a Greek Eve, in: The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions (Themes in Biblical Narrative 3), hrsg. v. G. P. Luttikhuisen, Leiden 2000, 19–33.
- Byrne, B.*, Adam, Christ, and the Law in Romans 5–8, in: Celebrating Paul (CBQ.MS 48, zugl. FS J. Murphy-O'Connor u. J. A. Fitzmyer), hrsg. v. P. Spitaler, Washington, D.C. 2011, 210–232.
- Caneday, A. B.*, Already Reigning in Life Through One Man. Recovery of Adam's Abandoned Dominion (Romans 5:12–21), in: Studies in the Pauline Epistles (zugl. FS D. J. Moo), hrsg. v. D. C. Ortlund u. M. S. Harmon, Grand Rapids 2014, 27–43.
- Coloe, M. L.*, The Cosmological Vision of John. The Evangelist as Observer and Interpreter, in: Creation Stories in Dialogue. The Bible, Science, and Folk Traditions.

- Radbound Prestige Lectures in New Testament (BIS 139), hrsg. v. R. A. Culpepper, Leiden 2016, 271–286.
- Du Rand, J. A.*, The Creation Motif in the Fourth Gospel. Perspectives on Its Narratological Function Within a Judaistic Background, in: *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETL 184)*, hrsg. v. G. van Belle, Löwen 2005, 21–46.
- Dunn, J. D. G.*, Adam and Christ, in: *Reading Paul's Letter to the Romans*, hrsg. v. J. L. Sumney, Atlanta 2012, 125–138.
- Eckert, J.*, »Die neue Schöpfung« und die Kirche in der Verkündigung des Apostels Paulus, in: *Pneuma und Gemeinde. Christsein in der Tradition des Paulus und Johannes (FS J. Hainz)*, hrsg. v. dems., Düsseldorf 2001, 46–68.
- Findeis, H.-J.*, Von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit: zur Hoffnungsperspektive der Schöpfung nach Röm 8,19–23, in: *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments (NTA 31, zugl. FS W. Thüsing)*, hrsg. v. Th. Söding, Münster 1996, 196–225.
- Fischer, I.*, Der Mensch lebt nicht als Mann allein ... Kann eine biblische Anthropologie gender-fair sein?, in: »... männlich und weiblich schuf er sie ...« (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft (Theologie im kulturellen Dialog 16), hrsg. v. S. Eder, Innsbruck / Wien 2009, 14–28.
- Götte, M. E.*, Adam and Christus – Christus und Adam. Römer 7 im Licht von Genesis 3, in: *Perspektiven auf Römer 7 (BThSt 159)*, hrsg. v. S. Krauter, Neukirchen-Vluyn 2016, 49–82.
- Goodman, L. E.*, Creation and Emanation, in: *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity Through the Seventeenth Century*, hrsg. v. S. Nadler u. T. Rudavsky, Cambridge 2009, 599–618.
- Hahn, F.*, Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und den Deuteropaulinen, in: ders., *Studien zum Neuen Testament. Bd. II: Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit (WUNT I/192)*, Tübingen 2006, 391–408.
- Harasta, E.*, Der neue Adam. Ein christologischer Zugang zur Ursünde, in: *Erbsünde. Neue Zugänge zu einem zwielichtigen Begriff*, hrsg. v. ders., Neukirchen-Vluyn 2012, 161–180.
- Hoffmann, P.*, Zukunftserwartung und Schöpfungsglaube in der Verkündigung Jesu, in: ders., *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament*, Stuttgart 2009, 25–38.
- Hofius, O.*, »Erstgeborener vor aller Schöpfung« – »Erstgeborener aus den Toten«. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15–20, in: ders., *Paulusstudien. Bd. II (WUNT I/143)*, Tübingen 2002, 215–233.
- Klink, E. W.*, Light of the World. Cosmology and the Johannine Literature, in: *Cosmology and New Testament Theology (LNTS 355)*, hrsg. v. J. T. Pennington u. S. M. McDonough, London [u. a.] 2008, 74–89.
- Koch, Ch.*, »Es war aber an dem Ort ein Garten« (Joh 19,41). Der Garten als bedeutsames Erzählmotiv in den johanneischen Passions- und Auferstehungstexten, in: *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge (NTA 52, zugl. FS M. Hasitschka)*, hrsg. v. K. Huber u. B. Repschinski, Münster 2008, 229–238.
- , Geschaffen, um Gott zu sehen. Die Heilung des Blindgeborenen als »Schöpfungsereignis« in Joh 9,1–38, in: *Horizonte biblischer Texte (OBO 196, zugl. FS J. M. Oesch)*, hrsg. v. A. Vonach u. G. Fischer, Freiburg i. Üe. / Göttingen 2003, 195–222.

- Kurz, W. S.*, Intertextual Permutations of the Genesis Word in the Johannine Prologues, in: *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals* (JSNT.S 148), hrsg. v. C. A. Evans u. J. A. Sanders, Sheffield 1997, 179–190.
- Lanckau, J.*, Göttliche Reue und menschlicher Trost. Der Mythos der Zerstörung der Schöpfung und des Überlebens in der Katastrophe im Diskurs der biblischen Sintfluterzählung, in: *Erschaffung und Zerstörung der Schöpfung : ein Beitrag zum Thema Mythos* (Das Alte Testament im Dialog 4), hrsg. v. dems. u. M. Fieger, Bern [u. a.] 2011, 89–130.
- Leonhardt-Balzer, J.*, Der Logos und die Schöpfung. Streiflichter bei Philo (Op 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1,1–18), in: *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive* (WUNT 1/175), hrsg. v. J. Frey u. U. Schnelle, Tübingen 2004, 295–319.
- Metzler, L.*, »Die Welt Gottes ist mit Sauerteig zu vergleichen, den eine Frau nahm ...« – Matthäus 13,33, in: *Gott ist anders. Gleichnisse neu gelesen auf der Basis der Auslegung von Luise Schottroff*, hrsg. v. M. Crüsemann [u. a.], Gütersloh 2014, 170–177.
- Painter, J.*, »The Light Shines in the Darkness ...«. Creation, Incarnation, and Resurrection in John, in: *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (WUNT 1/222), hrsg. v. C. R. Koester u. R. Bieringer, Tübingen 2008, 21–46.
- Perkins, Ph.*, Adam and Christ in the Pauline Epistles, in: *Celebrating Paul* (CBQ.MS 48, zugl. FS J. Murphy-O'Connor u. J. A. Fitzmyer), hrsg. v. P. Spitaler, Washington, D.C. 2011, 128–151.
- Reynier, Ch.*, Col 1,3–23 et Ep 1,3–23. Deux textes indissociables pour une vision paulinienne de la création, in: *Nuovo Testamento. Teologie in dialogo culturale* (zugl. FS R. Penna), hrsg. v. N. Ciola u. G. Pulcinelli, Bologna 2008, 317–326.
- Söding, Th.*, Der erste und der zweite Adam. Anthropologie und Christologie bei Paulus im Kontext Biblischer Theologie, in: *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), hrsg. v. Ch. Frevel, Freiburg i. Br. [u. a.] 2010, 390–424.

Aufsätze in Zeitschriften

- Anderson, B. W.*, The Persistence of Chaos in God's Creation, in: *BiRe* 12 (1996) 44f.
- Armenteros, V.*, Protología en el judaísmo antiguo a la luz de los midras haggádicos, in: *Davar Logos* 7 (2008) 1–18.
- Barié, P.*, »Am Anfang war das Wasser«. Die Bedeutung des Wassers in den Welterschöpfungsmythen, in: *Symb.* 13 (1997) 19–34.
- Basevi, C.*, La Benedizione di Ef 1,3–14. Il disegno di salvezza di Dio Padre, in: *Annales Theologici* 14 (2000) 305–342.
- Bieberstein, S.*, »Wem ist das Reich Gottes ähnlich?«. Eine neue Rede von Gott und Welt, in: *BiHe* 48 (2012) 7–9.
- Brown, J. K.*, Creation's Renewal in the Gospel of John, in: *CBQ* 72 (2010) 275–290.
- Coloe, M. L.*, Theological Reflections on Creation in the Gospel of John, in: *Pacifica* 24 (2011) 1–12.
- Dschulnigg, P.*, Schöpfung im Licht des Neuen Testaments. Neutestamentliche Schöpfungsaussagen und ihre Funktion (Mt, Apg, Kol, Offb), in: *FZPhTh* 40 (1993) 125–145.
- Ego, B.*, Reinheit und Schöpfung. Zur Begründung der Speisegebote im Buch Leviticus, in: *ZAR* 3 (1997) 131–144.
- Futato, M. D.*, Because it Had Rained. A Study of Gen 2:5–7 with Implications for Gen 2:4–25 and Gen 1:1–2:3, in: *Westminster Theological Journal* 60 (1998) 1–21.

- Hartung, M. G.*, Die kultische bzw. agrartechnisch-biologische Logik der Gleichnisse von der Teighebe und vom Ölbaum in Röm 11,16–24 und die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen, in: NTS 45 (1999) 127–140.
- Janzen, J. G.*, Creation and New Creation in Philippians 1:6, in: HBT 18 (1996) 27–54.
- John, V. J.*, Ecology in the Parables. The Use of Nature Language in the Parables of the Synoptic Gospel, in: AJTh 14 (2000) 304–327.
- Kellenberger, E.*, Schöpfung und Chaos. Bemerkungen zu Num 16,30 und weiteren alttestamentlichen Stellen, in: ThZ 64 (2008) 1–12.
- Kirk, J. R. D.*, Mark's Son of Man and Paul's Second of Adam, in: HBT 37 (2015) 170–195.
- Koziel, B. E.*, Zwischen Schöpfung und Erlösung. Rekonstruktionshermeneutische Anmerkungen zu einer wieder aktuellen Grundfrage der Theologie, in: ZKTh 130 (2008) 107–130.
- Moo, J.*, Romans 8,19–22 and Isaiah's Cosmic Covenant, in: NTS 54 (2008) 74–89.
- Moore, E.*, Christ As Demiurge. The Platonic Sources of Origen's Logos Theology in the Commentary of John, in: Philotheos 8 (2008) 200–207.
- Müller, G. L.*, Las consecuencias éticas del dogma de la creación, in: ScrTh 40 (2008) 549–558.
- Muñoz, P.*, The Church as the New Creation in the Fourth Gospel. A Study of the Theology of John 1:1–2:11, in: Philippiniana Sacra 50 (2015) 335–360.
- Paqué, R.*, Die Stimme Gottes als Ursprung aller Sprache. Ein altindischer Spruch vom Anfang der Welt und seine biblische »logos«-Parallele in Joh 1,1, in: WuA(M) 42 (2001) 29–35.
- Pfeifer, G.*, Jahwe als Schöpfer der Welt und Herr ihrer Mächte in der Verkündigung des Propheten Amos, in: VT 41 (1991) 475–481.
- Reemts, Ch.*, Nach dem Bild Gottes. Die Erschaffung des Menschen. Genesis 1, in: EuA 84 (2008) 303–306.
- Reinmuth, E.*, Beobachtungen zur Rezeption der Genesis bei Pseudo-Philo (LAB 1–8) und Lukas (Apg 7,2–17), in: NTS 43 (1997) 552–569.
- Salzmann, J. Ch.*, »Als er die Himmel bereitete, war ich da«. Prov 8,22–31 und der Gedanke der Schöpfungsmittlerschaft, in: Lutherische Theologie und Kirche 24 (2000) 2–13.
- Sattler, D.*, »Im Anfang ...«. Erwägungen zur Hermeneutik protologischer Aussagen, in: ThG 40 (1997) 82–93.
- Schmandt-Besserat, D.*, A Stone Metaphor of Creation, in: NEA 61 (1998) 109–117.
- Söding, Th.*, Die Welt als Schöpfung in Christus. Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog, in: RPäB 31 (1993) 20–37.
- Southgate, Ch.*, Re-reading Genesis, John, and Job. A Christian Response to Darwinism, in: Zygon 46 (2011) 370–395.
- Tschirch, R.*, Die Schöpfungserzählungen in Kinderbibeln. Eine kritische theologische Analyse neuerer Kinderbibel Ausgaben, in: BiKi 53 (1998) 140–144.
- Tucker, G. M.*, Rain on a Land Where No One Lives. The Hebrew Bible on the Environment, in: JBL 116 (1997) 3–17.
- Vischer, L.*, Mit den Tieren sein, in: EvTh 57 (1997) 283–305.
- Walker-Jones, A.*, Eden for Cyborgs. Ecocriticism and Genesis 2–3, in: Biblical Interpretation 16 (2008) 263–293.
- Woyke, J.*, Nochmals zu den »schwachen und unfähigen Elementen« (Gal 4,9): Paulus, Philo und die STOICHEIA TOU KOSMOU, in: NTS 54 (2008) 221–234.

## 1. Einführung:

### Dimensionen der Christologie in der Theologie

a. Schöpfung und Erlösung werden oft als Gegensatz verstanden: Die Welt sei abgrundtief schlecht, was man an der Herrschaft des Todes, an der Vergänglichkeit, an Not und Schuld merken könne; ohne einen radikalen Neuanfang nach einem radikalen Ende sei keine wirkliche Erneuerung zu erhoffen.

- In der apokalyptischen Variante bleibt Gott, der Schöpfer, auch der Erlöser; aber die Sünde der Menschheit wird so Schwarz in Schwarz gezeichnet, dass es eines radikalen Bruchs mit der Geschichte bedürfe, bevor das Reich Gottes entstehen könne.
- In der gnostischen Variante wird der Dualismus auf Gott selbst projiziert. Der Schöpfer sei ein stümperhafter Demiurg; nur der Erlösergott spiele seine wahre Stärke aus.

Der metaphysische Dualismus der Gnosis ist zwar alles andere als unplausibel in einer Welt schmerzlicher Not und Ungerechtigkeit; er ist aber inkompatibel mit dem biblischen Monotheismus.

Die apokalyptische Spannung ist dem Neuen Testament selbst nicht fremd, aber nicht in der Variante eines radikalen Gegensatzes, sondern einer radikalen Erneuerung. Das ist nicht nur ein Postulat der biblischen Schöpfungstheologie, sondern mehr noch der Christologie, weil dem urchristlichen Bekenntnis zufolge Jesus, Gottes Sohn, mitten in der Welt gelebt hat, als Mensch unter Menschen, als Jude unter Juden, schwach wie andere, leidend wie andere, in Versuchung geführt wie andere – aber genau deshalb empathisch und solidarisch (Hebr 2,21; 4,15).

b. Die Frage, wie die Schöpfung im Verhältnis zur Erlösung gesehen wird, schlägt unmittelbar auf die Christologie durch.

- In der apokalyptischen Variante bleibt offen, was der „wie ein Menschensohn“, der für das Ende der Welt und den Anbruch des Gottesreiches erwartet wird (Dan 7; 12), mit den Menschen und mit einem bestimmten Menschen zu tun hat.
- In der gnostischen Variante ist Jesus nur dem Schein nach Mensch geworden, in Wirklichkeit aber Gott geblieben. Dieser Dokerismus erlaubt es, den Skandal des Kreuzes als Scheinproblem zu entlarven; er entwertet aber auch die irdische Existenz Jesu, so wie er das reale Leben von Menschen nur als eine Gefangenschaft betrachten kann.

Die gnostische Variante scheitert an der Christologie des wahren Menschseins, die um des Monotheismus willen schlüssig ist – nicht in Form des Subordinatianismus, weil dann Jesus nur ein Funktionär Gottes wäre, sondern in Form der trinitarischen Gemeinschaft, die im Neuen Testament tauftheologisch fundiert ist (Mt 28,18ff.), und einer Patrozentrik der Christologie, wie Paulus und Johannes sie reflektieren.

Die apokalyptische Variante hält die im jüdisch-christlichen Gespräch virulente Frage nach der Identität des Messias und seinem Verhältnis zu Jesus offen und verhindert eine theologische Überaffirmation, die umgehen würde, dass Jesus nach Mk 4,11 das „Geheimnis der Gottesherrschaft“ ist.

c. Die Christologie braucht eine starke Schöpfungstheologie, um nicht abzuheben, sondern um genau dort geortet werden zu können, wo sie gefragt ist: in Gottes Welt.

Die Schöpfungstheologie braucht eine starke Christologie, um ihren Zusammenhang mit der Erlösung so zu rekonstruieren, dass der Mensch Jesus der „Retter der Welt“ (Joh 4,42) ist, weshalb durch ihn allen Menschen verheißen ist, mit Gott eins zu werden.

## 1.1 Christologie von oben und von unten

### Theologische Konzepte im Neuen Testament

a. In der transzendentalen Dogmatik der Gegenwart<sup>1</sup> und der ihr verbundenen Religionspädagogik ist die Unterscheidung einer „Christologie von oben“ und „von unten“ eingeführt worden – mit dem Argument, Menschen von heute lasse sich nach der kopernikanischen Wende zur Anthropologie nur dann ein Zugang zum Christusglauben öffnen, wenn die Christologie „unten“ ansetze, beim Menschsein des Juden Jesus von Nazareth.

In der Antike hingegen wäre alles andere glaubwürdiger gewesen, als dass ein Mensch von Fleisch und Blut Gottes lebendiges Wort sein sollte. Jede Form von Halbgott, von Götterboten und Göttern, in Menschengestalt verkleidet, wäre plausibler erschienen. Diese Christologie setzt wie selbstverständlich „oben“ an, im Himmel, um die eschatologische Bedeutung der Sendung des Irdischen zu verstehen.

b. Der neutestamentlichen Christologie ist die eine wie andere Gegenüberstellung fremd.

- Es gibt im Neuen Testament keine Christologie, die unter Absehung von Gott, von messianischen Verheißungen und Erwartungen, „unten“ ansetzt, um dann steil nach oben zu führen.
- Es gibt auch keine Christologie, die spekulativ unter Absehung von der erinnerten Geschichte Jesu „oben“ ansetzt, um dann steil nach unten zu führen.

Es gibt vielmehr auf verschiedene Weise immer wieder eine Suche des Glaubens nach einer Antwort auf die Frage, was Jesus mit Gott und mit dem Leben der anderen Menschen zu tun hat – und eine vielseitig gegebene Antwort, die entdecken lässt, dass zwischen Jesus und Gott, den er „Vater“ nennt, kein Außen-, sondern ein Innenverhältnis besteht und dass deshalb auch die Beziehung Jesu zu den anderen Menschen pure Proexistenz ist, die Gemeinschaft mit ihm und dadurch Gemeinschaft mit Gott schafft (1 Tim 2,5f.).

c. Im Neuen Testament gibt es eine Christologie von vorne, die von der Glaubensgeschichte Israels her den Zugang zu Jesus öffnet, weil Jesus selbst sich in der Tora, in den Psalmen und in der Prophetie Israels verwurzelt hat, aber nicht ein vorgegebenes Muster ausfüllt, sondern ein eigenes Original prägt: den Charakter Gottes in der Welt (Hebr 1,3).

Es gibt im Neuen Testament auch eine Christologie von hinten: Die Evangelien erzählen die Ereignisse um Jesus aus der gläubigen Erinnerung heraus, die Bekenntnisse zum Heilstod und zur Auferweckung Jesu sind im Rückblick auf die Erfahrungen der Auferstehung formuliert und deren Tradierung durch die ersten Jünger.

In jedem Fall darf nie die Position des Glaubens übersprungen werden, von der aus eine bestimmte Perspektive auf Jesus geöffnet wird – sei es im Rückblick auf seine irdische Geschichte, sei es im Ausblick auf seine himmlische Wirksamkeit.

Eine Christologie, die „oben“ ansetzt, bei Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft, muss „ganz unten“ ankommen, bei Leben und Sterben, bei Kreuz und Grablegung Jesu von Nazareth. Eine Christologie, die „unten“ ansetzt, bei der Verkündigung, beim Leben und Sterben Jesu, muss „ganz oben“ ankommen, bei der Erhöhung zur Rechten des Vaters, bei der Gottessohnschaft von Ewigkeit her und der Hoffnung auf seine Wiederkunft am Ende der Zeit.

---

<sup>1</sup> Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg - Basel - Wien 1976.

## 1.2 Altes und Neues Testament.

Ein Dialog über Schöpfung und Erlösung in der Welt von heute

a. Die biblische Schöpfungstheologie bewegt sich in einem doppelten Spannungsfeld:

- zwischen Altem und Neuem Testament,
- zwischen biblischer und moderner Kosmologie.

Beide Aspekte gehören zusammen, weil erst die moderne Kritik des biblischen Weltbildes dessen Konstruktionsprinzipien hat erkennen lassen und weil die Theologie sich nur dann ernsthaft in ein Gespräch mit den Naturwissenschaften einlassen kann, wenn ihr die Basis der Schrift, an der sie sich orientiert, klar vor Augen steht.

- Die historisch-kritische Exegese unterscheidet methodisch zwischen dem Alten und Neuen Testament, indem sie der christlichen Theologie den Unterschied zwischen beiden Testamenten, den jüdischen Kontext, die zeitliche Differenz und die Möglichkeit einer nicht-christlichen Genesisexegese vermittelt.
- Dass die Bibel nicht Selbstverständlichkeiten über die Welt verbreitet, sondern positioniert Theologie treibt, wird erst dann deutlich, wenn eine Alternative sichtbar wird. In der Antike war dies nicht die Physik, sondern die Welt der Mythen (die ihre eigene Rationalität hat<sup>2</sup>).

Umgekehrt kann Physik zwar Wissenschaftsgläubigkeit befördern, aber keinen Glauben begründen. Sie kann ihn nicht beweisen. Sie kann ihn aber erstens einem Faktencheck unterziehen, so dass er sich auf sich selbst besinnt, und zweitens überhaupt *als* Glauben zu bestimmen helfen, insofern er nicht auf Experimenten oder Modellen beruht, sondern auf Erfahrungen, die Eingebungen durch Gott sein sollen.

b. Die christliche Bibel baut als Ganze einen Spannungsbogen von der ersten bis zur letzten Seite auf: von der Schöpfung zur Neuschöpfung. Die Notwendigkeit ergibt sich der Bibel zufolge aus dem Sündenfall des Menschen (Gen 2-3); die Möglichkeit und Wirklichkeit der Neuschöpfung ergibt sich dem Neuen Testament zufolge durch den Heildienst Jesu Christi, der Gottes Herrschaft verwirklicht. Joh 1,1 setzt noch vor Gen 1,1 an – und begründet so die Logik der Welt, an der die Heilshoffnung hängt, in Gott selbst.

c. Die moderne Kosmologie verbannt gerne die Bibel ins Reich der Mythen und Legenden. Andere versuchen diverse Harmonisierungen. Beides ist zu kurz gesprungen. Es gilt, die Logik der Bibel von derjenigen der modernen Physik zu unterscheiden und die Frage der Kompatibilität der Bibel mit der Moderne im Sinn einer systematischen Differenzierung herzustellen.

### 1.2.1 Der biblische Spannungsbogen

a. Nach Markion gibt es keinen Zusammenhang zwischen den beiden Testamenten, weil es zwischen Schöpfung und Erlösung keinen Zusammenhang gibt. Die Kritik an Markion setzt entschieden auf den Monotheismus. Dann aber muss der Zusammenhang beider Testamente differenziert bestimmt werden.

---

<sup>2</sup> Vgl. Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, Freiburg i. Br. 2016 (1985).

b. Traditionell gibt es in der christlichen Theologie einen hermeneutischen Primat des Neuen Testaments: weil das Kommen Jesu Christi als eschatologische Wende gilt (Mk 1,14f.) und der Glaube an ihn die Rettung verheißt (Gal 2,16; 4,4f.).

Erst seit der Jahrtausendwende wird in der Exegese das Konzept eines Dialoges zwischen beiden Testamenten entwickelt<sup>3</sup>, das nach wie vor nicht flächendeckend akzeptiert ist, auch wenn es schlüssig ist.

c. In der Schöpfungstheologie ist immer klar gewesen, dass die grundlegenden Aussagen im Alten Testament stehen.

- Die Genesis ist der Auftakt nicht nur der Tora, sondern auch der christlichen Bibel.
- Die Geschichte von der Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild ist und bleibt für das Neue Testament grundlegend.

Diese hermeneutische Spitzenfunktion fordert einen gesamt-biblischen und gesamt-theologischen Ansatz, der bei der Tora, den Weisheitsschriften und Propheten beginnt, aber eine charakteristisch neutestamentliche Schöpfungstheologie einbringt:

- in der Perspektive der Christologie, weil mit Jesus ein Mensch das universale Heilsversprechen Gottes einlösen soll,
- in der Perspektive der Soteriologie, weil nicht nur das Leid aller Kreatur, sondern auch der Schrei nach Erlösung und die Hoffnung auf Vollendung des gesamten Kosmos die Konsequenz des eschatologischen Heilsgeschehens ist, das Jesus dem christlichen Glauben zufolge verwirklicht,
- in der Perspektive der Ekklesiologie, weil durch die programmatische Völkermission die Welt, in der sich die Kirche aus Juden und Heiden bilden soll, in einem neuen Licht erscheint.

Ohne das Alte Testament hinge das Neue – nicht nur schöpfungstheologisch – in der Luft; ohne das Neue Testament fehlte dem Alten – nicht nur schöpfungstheologisch – eine Konkretisierung der Verheißung wie der Vollendung.

---

<sup>3</sup> Programmatisch war und ist für die katholische Theologie: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApSt 152), Bonn 2001.

### 1.2.2 Der wissenschaftliche Diskurs

a. Die Wissenschaftsgeschichte ist seit dem Beginn der Neuzeit von einem Deutungskonflikt zwischen Naturwissenschaft und biblischer Theologie geprägt, der erst in jüngerer Zeit zu einer Entspannung geführt hat, die freilich oft wechselseitiges Desinteresse kaschiert.

b. Die Spannungen sind mit dem Aufbruch des naturwissenschaftlichen Denkens entstanden, das keineswegs anti-theologisch gestartet ist, sondern sich mit bestimmten theologischen Systemen verbunden hat, aber im 18. und 19. Jh. zunehmend auf Distanz gegangen ist, weil

- einerseits auf der Welle des Erfolges so etwas wie ein Wissenschaftsglaube entstanden ist, der Sinnstiftung und Allerklärung versprochen hat,
- und andererseits nicht nur die Kirchen an Deutungsmacht verloren haben, sondern auch theologische Entwürfe nicht Schritt halten konnten mit dem Fortschritt in den Naturwissenschaften.

Die Bibel ist wegen ihrer Prominenz und Verbreitung bis heute der wichtigste Gegenstand der Kontroversen.

- Die Bibel sollte und soll durch Naturwissenschaft
  - teils bestätigt, gereinigt, verteidigt,
  - teils delegitimiert, begrenzt oder entlarvt werden,beides auf der Basis komplexer Konstrukte von Wissenschaft und Bibel.
- Die Naturwissenschaft sollte und soll durch die Bibel
  - teils begründet, bestärkt und beachtet,
  - teils beherrscht, begrenzt oder gebrandmarkt werden,beides gleichfalls auf der Basis komplexer Konstrukte von Wissenschaft und Bibel.

Die Moderne tendiert zu einem Übergewicht der Naturwissenschaften, zumal sie enormen technischen Fortschritt hervorgebracht hat, während die (katholische) Kirche in dramatischen Interpretationskonflikten falsch gelegen hat: Galileo Galilei ist (mehr als nur) ein Symbol.

c. Paradigmatisch wird die Dynamik der Konflikte in der Biologie deutlich.

- Im Horizont einer Theologie der Schöpfung, die Weish 11,10 als Basis nimmt („Du hat alles nach Maß und Zahl geordnet“) hat der schwedische Naturforscher Carl von Linné (1707-1758) durch binäre Unterscheidungen ein Klassifikationssystem bei Pflanzen und Tieren entwickelt, das bis heute die biologische und zoologische Nomenklatur prägt, auch wenn es die Erschaffung der Welt in sieben Tagen voraussetzt, also eine synchrone Schöpfung, in der nach Gottes Willen alles genau so ist, wie es jeweils vorgefunden werden kann.
- Nach einem abgebrochenen Theologiestudium hat Charles Darwin (1808-1882) durch biologische Feldforschung das Konzept einer Evolution entwickelt, dass die Gegenwart nicht sozusagen göttlich verewigt, sondern mit starken Veränderungen im Laufe langer Zeiträume nach den Prinzipien Zufall (genetische Mutation) und Kampf ums Dasein (survival of the fittest) rechnet, ohne Gott als aktiven Faktor ins Spiel zu bringen. Anti-theologisch war nicht Darwin, sondern erst der Darwinismus.

Die Theologie hat auf beide Konzepte differenziert reagiert. Linné schien die Theologie zu stabilisieren: Darwin hat sie provoziert und zwischen harter Ablehnung und begeisterter Zustimmung alle möglichen Reaktionen hervorgerufen.

d. Ab dem 17. Jh. ist – besonders in England – der Deismus typisch, der sich Gott als genialen Konstrukteur einer Welt denkt, die wie ein Uhrwerk abläuft.

- Im deistischen System konnten alle Forschungen über Naturgesetze als wissenschaftlicher Gottesdienst aufgefasst werden. Schwierig waren dann die „Wunder“ der Bibel.
  - Sind sie Fälschungen?  
Dann beweisen sie die Notwendigkeit von Offenbarungskritik; ideologischer Atheismus und methodischer Agnostizismus sind die Konsequenz.
  - Zeigen sie Gottes Eingreifen im Durchbrechen von Naturgesetzen?  
Dann beweisen sie die Kraft Gott und die Göttlichkeit Jesu.
  - Sind sie Symbole für religiöse, moralische, kulturelle Ideen?  
Dann beweisen sie die Notwendigkeit einer Übertragung, die passgenau ins herrschende Deutungssystem passt.

Die erste Variante krankt wie die zweite an einem überzogenen Natur- und einem ungeschichtlichen Offenbarungsbegriff Relevanz behalten. Bei einem differenzierten Natur- und Offenbarungsbegriff, der die geschichtliche Dimension nicht ausblendet, kann auch differenzierte Offenbarungs- und Kirchenkritik getrieben werden. Umgekehrt lässt sich der ideologische Atheismus, der naturwissenschaftlich prinzipiell nicht begründet werden kann, von einem methodischen Agnostizismus unterscheiden, der theologisch nicht als illegitim hingestellt werden kann.

Nur die dritte Variante hat seit der Aufklärung länger Bestand, lässt jedoch die historische Frage tendenziell offen, was die Notwendigkeit einer Differenzierung verlangt.

- In der modernen Physik hat sich das mechanistische Weltbild aufgelöst, weil sie Wechselwirkungen diverser Faktoren, die Dynamik selbststeuernder und durch Vernetzung gesteuerter Systeme besser erkannt werden, ebenso wie die Voraussetzungen wissenschaftlicher Urteilsbildung: nicht nur die Korrelationen von Methode und Erkenntnis, sondern die Bedingung von Logik und Sinn, ohne die es keine Forschung gäbe, keinen Diskurs, keine Kritik.

Das wissenschaftliche Weltbild und das biblische Weltbild lassen sich unterscheiden, nicht nach dem Schema richtig oder falsch resp. aktuell resp. vergangen noch nach dem Kriterium innen oder außen, bekannt oder unbekannt, sondern nach den Beziehungen zwischen Position und Perspektive, Genese und Geltung.

e. Die biblische Schöpfungstheologie braucht eine historische Kritik, die naturwissenschaftliche Paradigmen integriert, ohne dass die Weltanschauung der Moderne die Geltung biblischer Überlieferungen dominieren würde, denen sonst jedes kritische Potential abgesprochen würde.

Die Naturwissenschaften brauchen die biblische Theologie – nicht damit sie ihre fachliche Arbeit besser machen, sondern damit sie sich auf die konzentrieren, ohne dass sie entweder eigene Heilsversprechungen abgeben oder jede Gottesspur leugnen, bloß, weil sie kein Sensorium für sie haben.

2. Horizont:  
Schöpfungstheologie im Alten Testament

- a. Das Neue Testament basiert voll auf der alttestamentlichen Schöpfungstheologie –
- nicht nur aus kulturellen Gründen (weil die Autoren, meist Judenchristen, halt so gedacht haben, wie sie aufgewachsen und erzogen worden sind),
  - sondern aus theologischen Gründen (weil der eine Gott der Schöpfer und der Erlöser ist, der nicht erst mit Jesus zu sprechen und zu handeln begonnen hat, sondern in der ganzen Welt immer schon als Spender des Lebens tätig ist).

Eine neutestamentliche Theologie der Schöpfung bedarf deshalb wie eine neutestamentliche Christologie weit über Motiv- und Religionsgeschichte hinaus einer alttestamentlichen Basis, die weder selbstverständlich hingegenommen noch kühn überbaut, sondern permanent vergegenwärtigt wird.

- b. Das Alte Testament muss historisch-kritisch zuerst aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus erklärt werden, ohne dass auf das Neue Testament geschickt wird. Theologisch steht das Alte Testament aber nicht für sich, sondern mit dem Neuen Testament zusammen in der einen Heiligen Schrift. Nur vom Neuen Testament her
- verdichten sich die Verbindungen zur Christologie und über sie zur Erlösungshoffnung,
  - verbinden sich die Verheißungen mit Jesus und durch ihn mit dem Reich Gottes,
  - vergrößern sich durch die Völkermission die Räume, in denen an den Schöpfergott geglaubt wird und sein Wirken wahrgenommen wird.

Deshalb bedarf es einer dialogischen Hermeneutik der biblischen Schöpfungstheologie und Christologie.

- c. Die alttestamentliche Schöpfungstheologie, die den Horizont der neutestamentlichen bildet, ist so strukturiert, wie sie das Alte Testament präsentiert:
- Basal ist die Tora mit der Genesis.
  - Präsent ist die Weisheitsliteratur, die Gottes Ordnung mit der menschlichen Orientierung vermittelt.
  - Zukunftsoffen ist die Prophetie, die Bilder der Schöpfung für Bilder der Neuschöpfung einsetzt.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in allen Kanonteileng eng miteinander vermittelt.

## 2.1 Die Genesis: creatio prima et continua

Der Anfang der Welt in der Bibel und in den Naturwissenschaften

- a. Die Schöpfungsgeschichte<sup>4</sup> ist keine naturwissenschaftliche Erklärung der Kosmogonie, sie steht deshalb auch nicht in Konkurrenz zur Astrophysik oder zur Evolutionsbiologie.
- b. Die Schöpfungsgeschichte ist eine theologische Darstellung dessen, was die Welt im Innersten zusammenhält; sie steht in Konkurrenz zu antiken Schöpfungsmythen, denen zufolge die Welt aus Kämpfen der Götter entstanden ist und immer in sie einbezogen bleibt.
- c. Die Schöpfungsgeschichte ist ein Zeugnis des für das Judentum und das Christentum wie für den Islam kennzeichnenden Glaubens an den einen Gott, den „Schöpfer des Himmels und der Erde“. Er erschafft die Welt durch sein Wort.

### 2.1.1 Das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung

- a. Es gibt in der Genesis eine Fundamentalunterscheidung: Gott ist nicht weltlich, die Welt ist nicht göttlich.
- b. Es gibt eine Fundamentalverbindung: Gott macht die Welt; die Welt gehört Gott.
- c. Aus der Fundamentalunterscheidung und Fundamentalverbindung von Gott und Welt ergeben sich die Eckpunkte einer biblischen Schöpfungstheologie.
  - Die Welt ist nicht ewig, sondern endlich.  
Sie hat einen klaren Anfang und ein definitives Ende. Die Zeitzyklen, die durch die Gestirne bestimmt werden (Gen 1,14), liegen auf einer Zeitachse, die vom ersten zum letzten Tag verläuft. Der Sabbat feiert den Rhythmus der Schöpfung (Gen 2,1-4a).  
Die *creatio prima* begründet die *creatio continua*; die *creatio continua* vergegenwärtigt die *creatio prima*. Die Welt ist kein Uhrwerk, sondern ein lebendiger Organismus, der sich permanent weiter entwickelt – in Gottes Hand.
  - Wie es nur einen Gott gibt, gibt es nur eine Welt.  
Wie stark auch immer die Transformationen der Phänomene und wie groß auch immer die Zeiträume sind: Die Welt ist, als Schöpfung betrachtet, singulär; sie ist deshalb von höchstem Wert. Die Einheit der Welt zeigt sich in der Vielfalt der Phänomene, von denen die Genesis einige wenige der elementarsten nennt.
  - Weil die Welt aus Gottes Wort entstanden ist, ist sie kein Chaos, sondern ein Kosmos.  
Sie hat eine Logik, die es *sub specie Dei* zu erkennen gilt.  
Sie bleibt ein Geheimnis, weil sie Gottes Werk ist, während der menschliche Verstand begrenzt bleibt.

Aus der christologischen Konkretion des biblischen Monotheismus ergibt sich die Verbindung zwischen der Erschaffung und der Vollendung der Welt. Jenseits des Endes ist nicht das Nichts, sondern Alles: Gottes Fülle.

---

<sup>4</sup> Vgl. Georg Fischer, Genesis 1-11 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2018.

2.1.2 *Gottesebenbildlichkeit und Kulturauftrag*

a. Der Mensch hat als „Bild“ Gottes eine besondere Stellung in der Schöpfung, die aus seiner Gottesbeziehung resultiert. Nicht bestimmte Attribute, sondern das Menschsein als solches steht im Blick. Wer einen Menschen ansieht, sieht durch ihn Gott, den Schöpfer. Denn der unsichtbare Gott macht sich durch den Menschen sichtbar. Der Mensch ist ein Zeichen Gottes in der Welt. Er ist geschaffen, um für Gott einzutreten und die Blicke auf ihn zu richten.

In christologischer Perspektive ist Jesus das Bild Gottes, „nach“ dem der Mensch geschaffen ist.

b. Aus der Gottesebenbildlichkeit folgt der Auftrag an die Menschen, in der Schöpfung Sachwalter Gottes zu sein. Den Segen, den sie erfahren, sollen sie weitergeben. Sie können und müssen vorangehen, aber nicht um die Erde auszubeuten, sondern um Gottes Schöpferkraft sichtbar zu machen und zugleich auf Gott als Schöpfer hinzuweisen. Aus der Gottesebenbildlichkeit folgt die Bejahung, nicht die Lizenz zur Zerstörung der Schöpfung. Der Mensch soll seine Rolle und Verantwortung annehmen.

2.1.3 *Theologische Kosmologie und Ethik im modernen Diskurs.*

a. Alle Versuche, Genesis und Astrophysik zu konfrontieren oder zu harmonisieren, gehen fehl. Sie widersprechen dem Weltbild der Physik wie dem der Bibel.

b. Die Verhältnisbestimmung darf nicht dualistisch erfolgen, auch nicht nach heute populären Unterscheidungen:

- faktisch und spirituell,
- außen und innen,
- damals und heute,
- kirchlich und wissenschaftlich o.ä.

Die Unterscheidung muss vielmehr dialektisch vermittelt werden, so dass ein Dialog geführt werden kann.

c. Eckpunkte eines solchen Dialoges sind:

1. Weil die Bibel aus einer Zeit stammt, in der es viele Probleme nicht in den Dimensionen der Gegenwart gegeben hat, liefert sie keine Blaupausen für heutige Lösungen. Weil sie alt ist, ist sie aber nicht veraltet: dort, wo sie sich engagiert.
2. Weil die Bibel Gott und Welt eng verbindet, begründet sie die religiöse Bedeutung der Schöpfungsethik und die ethische Dimension des Schöpfungsglaubens. Sie reflektiert, was es heißt, nicht lediglich von „Umwelt“, sondern von „Schöpfung“ zu reden; sie reflektiert auch, wie die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sich kosmologisch konkretisiert.
3. Weil die Bibel die Welt nicht als göttlich, sondern als weltlich ausweist, widersteht sie jeder Ideologisierung und jedem Utopismus. In der biblischen Fundamentalunterscheidung ist die Voraussetzung gemacht, unter der es so etwas wie Naturwissenschaft geben kann – kompatibel mit einer Philosophie, die monotheistisch und deshalb kosmologisch ist, wie in der Antike die Stoa.
4. Weil die Bibel auf den Schöpfer verweist, lässt sie die Welt als Ort verantwortlichen und rationalen Handelns in den Grenzen menschlicher Möglichkeiten erkennen. Die Grenzen zu erkennen, erlaubt es, das Handeln zu konzentrieren.
5. Weil die Bibel den Menschen als Teil der Schöpfung sieht, begründet sie seine unvertretbare Verantwortung in der Welt, die er den Mitgeschöpfen gegenüber wahrnehmen soll. Damit ist ein purer Anthropozentrismus ebenso kritisiert wie eine undifferenzierte Vitalitätskonzeption.

In diesem Dialog kann die Exegese nur dadurch gut aufgestellt sein, dass sie einerseits sich über den naturwissenschaftlichen Diskurs und dessen philosophischen Prämissen informiert und andererseits voll in der biblischen Theologie steht, die durch historische Hermeneutik affiziert wird.

## 2.2 Schöpfung als Ordnung

### Das Zeugnis der Psalmen und Weisheitsschriften

a. Die Schöpfung ist ein durchgängiges Thema des Alten Testaments. In den Weisheitsschriften erschließt es sich unter dem Aspekt, wie und dass Menschen in der Welt, in der sie leben, Orientierung finden können.

b. Die Psalmen thematisieren die Schöpfung im Gebet, die Weisheitsbücher in Form von Maximen und Reflexionen, die nicht weiter begründet werden, sondern als gegeben vorgestellt werden, damit eigene Schlussfolgerungen gezogen werden können.

#### 2.2.1 *Das Lob des Schöpfers in den Psalmen*

a. In den Psalmen wird oft das Lob des Schöpfers gesungen. So oft sich die Beter der Psalmen mit den Irrungen und Wirrungen ihres eigenen Lebens und dem Auf und Ab der Geschichte auseinandersetzen müssen, ist der Grundton der Schöpfungslieder positiv. Die Unvollkommenheit der Welt ist kein Thema. Stürme und Fluten, Blitze und Donner werden nicht als Gefahrenmomente einer aus den Fugen geratenen Welt angesprochen, sondern als Machterweise Gottes.

b. Ps 33 liefert ein gutes Beispiel.

- Am Anfang steht eine allgemeine Anrufung, die auf Recht und Gerechtigkeit anhebt und in dieser Perspektive andere Themen einleiten könnte, aber die Schöpfungs- von vornherein mit der Geschichtstheologie verbindet und den Kosmos als Ort der gerechten Weltordnung betrachtet (Ps 31,1-5).
- In der Mitte steht eine kurze Rekapitulation von Gen 1 (Ps 36,6-9).
- Es folgt ein doppelter Schluss (der mehr als nur ein Anhang ist).
  - Aus der Macht des Schöpfers wird die Macht über die Völker abgeleitet – auch wenn Israel sie gegenwärtig nicht erfahren mag (Ps 33,10-19).
  - Diese Schöpfermacht kommt den Betern zugute, die sich in Gottes Hand geborgen wissen dürfen (Ps 33,20ff.).

Die Verbindung steht im Zeichen der Gerechtigkeit.

Typisch ist der Zusammenhang.

Die Schöpfung selbst wird so rekapituliert, dass nicht die Welt, die entsteht, sondern Gottes Handeln ins Zentrum gerückt wird.

- Vers 9 bringt es auf den Punkt: Gottes Wort hat Schöpferkraft. Sein Wort ist der ganzen Welt Befehl.  
In Vers 6 steht die Abstraktform: „Wort des Herrn“,  
in Vers 7 die metaphorische Konkretion: „Hauch seines Mundes“ – mit einer Anspielung auf die Belebung Adams nach Gen 2,7.
- Die Abfolge Himmel – Wasser – Erde entspricht der von Gen 1,6-10.
- Die Erde ist nicht bloßes Objekt; sie ist nicht tote Materie, sondern ein lebendiger Organismus, berufen, Gott die Ehre zu geben, wie alle „Bewohner“ – Mensch und Tier.

Ps 33 macht den Ort, wo der Beter lebt, zum Gegenstand des Gotteslobes, um selbst in Übereinstimmung mit Gott leben zu können.

## 2.2.2 Das Wesen der Weisheit im Haus der Welt

a. Die Weisheitsliteratur Israels befasst sich durchweg implizit und in einigen Spitzentexten explizit mit der Schöpfung: insofern Gott sie gut gemacht hat.

b. Die hebräischen Anfänge gewinnen spekulative Kraft in der griechischen Theologie, die sich sowohl in den Übersetzungen der hebräischen Originale als auch in der original griechischen Weisheitsliteratur Israels zeigt.

### 2.2.2.1 Das Buch der Sprichwörter

a. In Spr 1-9 finden sich intensive Reflexionen über das Wesen der Weisheit, angetrieben von zwei Fragen:

- Weshalb können Menschen überhaupt Erfahrungen sammeln und sich orientieren? Muss es nicht eine Entsprechung zwischen der menschlichen Weisheit und der Ordnung der Welt geben?
- Was hat die Weisheit mit dem Gesetz zu tun, das doch Weisung zu einem gelingenden Leben in Gerechtigkeit ist und mithin dasselbe Ethos wie die Weisheit verfolgt?

In der Endgestalt ist das Buch ein Zeugnis profilierter Weisheitstheologie.

b. Die Weisheitstheologie der Sprichwörter hat zwei Säulen.

- *Gott gibt Weisheit* (vgl. Spr 1,6; 2,10f.). Dieser Grundsatz ist sehr weit verbreitet (Ex 28,3; 31,3.6; 35,31.35; 36,1f.; 1 Kön 3,4ff.28; 5,1.9ff.; Ps 51,8; 119,88; Hi 35,11; Koh 2,21; Dan 1,17; 2,21ff.), gilt aber gleichwohl der Forschung als relativ jung. Gott gibt Weisheit, weil er verständige Menschen will. Ohne Gott gäbe es keine Einsicht in die Welt als Schöpfung und den Gang der Geschichte; die Wertmaßstäbe blieben unsicher. Gott teilt sich nicht nur inspirierten Propheten mit, sondern offenbart sich auch in den Dingen des Lebens. Weisheit ist aber nicht nur eine, sondern *die* Gabe Gottes. Sie gilt mehr als Ehre, Macht, Reichtum, Nachkommenschaft, sogar als das eigene Leben.
- „*Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit*“ (Spr 1,7; vgl. Spr 9,10; 15,33; Ps 111,10; Hi 28,28). Gottesfurcht meint nicht Angst vor Gott, sondern „Ehrfurcht“ (Goethe): Gottesfürchtig ist, wer weiß, dass Gott existiert und weshalb er Gehorsam verdient. Der „Anfang (*reschit*)“ ist noch nicht die Vollendung, auch nicht das Prinzip, aber der richtige Einstieg, der Ausgangspunkt. Nur Gottesfurcht führt zur tiefen Weisheit, weil man von Gott wissen muss, um die Menschen und die Welt als Schöpfung zu verstehen; Gottesfurcht hinwiederum macht nicht dumm, sondern weise, weil Gott die Quelle der Weisheit ist.

Beide Säulen stehen auf demselben Fundament der theologisch reflektierten Lebensweisheit.

c. Die Weisheit ist göttlich. In Spr 7-9 wird das Lob der Weisheit radikal vertieft. Die Weisheit erhält göttliche Attribute. Nach Spr 8,22-33 hat Gott sie als „erstes seiner Werke erschaffen“ (Spr 8,22). Sie offenbart sich dem Weisen (Salomo) als Mittlerin der Schöpfung. Sie ist zwar selbst Geschöpf, aber präexistent; sie ist – metaphorisch – das geliebte, erstgeborene Kind Gottes, und als solches ist sie nicht nur Antrieb Gottes, die Welt zu erschaffen, sondern auch Gottes Weg zu den Menschen. Der Monotheismus bleibt streng. Aber Gott, um als Gott in Erscheinung zu treten, bedarf, da er als Jahwe handelt (Spr 8,22.26), einer von ihm selbst – vor allem Anfang (Gen 1,1) – erschaffenen Mittlerin. Sie ist – wie Gott – bei den Menschen, sodass, die sie finden, Gott finden und in ihr das Leben (Spr 8,35).

### 2.2.2.2 Das Buch Jesus Sirach

a. Das Sirachbuch ist weitgehend eine lockere Sammlung weisheitlicher Sentenzen, in der allerdings bestimmte thematische Schwerpunkte gesetzt werden.

1-23	Leben in Weisheit
	1,1-2,18 Gott als Ursprung, Gottesfurcht als Gipfel der Weisheit
24-42	Die Weisheit des Gesetzes
	24 Lob der Weisheit
42-51	Gottes Weisheit in der Schöpfung und der Geschichte
	42,15-43,33 Gottes Weisheit in der Schöpfung
	44-50 Gottes Weisheit in der Geschichte

Ab Sir 24 werden die Themenkreise größer und klarer. Sir 1-23 sind auf einem ähnlichen Reflexionsniveau wie die zweite und dritte (älteste) Sammlung des Sprichwörter-Buches. Die Kapitel zeigen, dass unabhängig von den kritischen Stimmen, die bei Kohelet und Hiob eingefangen werden, die klassische Weisheitstheologie fortgeschrieben worden ist.

Ab Sir 24 werden auf dieser konservativen Basis neue Horizonte erschlossen:

- der Zusammenhang von Weisheit und Gesetz (Tora),
- der Zusammenhang zwischen Weisheit, Schöpfung und Geschichte.

Das verbindende Moment ist die Theozentrik.

b. In Sir 24,1-22 wird besungen, wie die Weisheit ihren Ort in Israel fand.

- Sie ist (wie in Spr 8 vorgegeben) das Modell der ganzen Schöpfung (Sir 24,1-5).
- Sie offenbart sich aber auch als Macht der Geschichte: Unter den Völkern sucht sie einen Ort – und findet ihn in Israel (Sir 24,5-8).

Dies ist die positive Variante der weisheitlichen Geschichtstheologie Israels (vgl. Bar 3), während die apokalyptische (nicht kanonisierte) erzählt, dass die Weisheit auch in Israel zurückgewiesen worden sei.

In Sir 24,23-34 wird die Weisheit mit der Tora identifiziert, und zwar nicht unter dem Aspekt, dass die Weisheit zum Gesetz wird, sondern unter dem, dass das Gesetz voller Weisheit ist.

- Die Flüsse Pischon (Gen 2,11), Tigris, Euphrat, Jordan, Nil und Gihon (1Kön 1,33), in Sir 24,27 genannt, sind die Schicksalsflüsse Israels, verbunden mit dem Paradies, mit Mesopotamien, Ägypten, der Wüste und dem Heiligen Land sowie Jerusalem. Alles, was sich hier ereignet hat, ist ins Gesetz eingeflossen und bestimmt die Weisheit Israels.
- Das Studium des Gesetzes führt zur wahren Weisheit, weil es von der Schöpfung bis zum Sinaibund die entscheidende Offenbarung Gottes beschreibt.

Die Torahermeneutik bindet die Weisheit theologisch ein. Der Bezug sowohl zum Gesetz als auch zur Schöpfung ist in der Theozentrik angelegt.

*Literatur:*

*Oda Wischmeyer*, Die Kultur des Buches Jesus Sirach (BZNW 77), Berlin 1995.

*Johannes Marböck*, Jesus Sirach 1-23 (HThKAT), Freiburg 2010.

Zum Buch der Sprichwörter

*H. F. Fuhs*, Das Buch der Sprichwörter. Ein Kommentar (FzB 95), Würzburg 2001.

### 2.2.2.3 Das Buch der Weisheit (Salomos)

a. Weish 7-9 ist ein Höhepunkt alttestamentlicher Weisheitsspekulation.

- Aufgenommen wird die ältere Idee, die Weisheit sei das erste aller Schöpfungswerke und insofern das Prinzip der Schöpfung (Spr 8).
- In dieser Idee wird die Grundbotschaft der Genesis aufgenommen, dass Gott die Welt „gut“ geschaffen hat. Die Welt ist sinnvoll, weil sie Schöpfung ist; dass können – weise – Menschen erkennen.

Diese Theologie wird im Weisheitsbuch radikalisiert.

- Nach Weish 7 reflektiert der weise König Salomo dankbar, welch unfassbar großes Geschenk ihm durch Gottes Weisheit gegeben worden ist.
- In Weish 8 wird die Weisheit (griechisch: Sophia, lateinisch: Sapientia) in ihrem Wesen und Walten reflektiert. „Salomo“ schreibt ein Liebesgedicht an „Frau Weisheit“.
- In Weish 9 folgt ein Gebet Salomos um Weisheit.

Die entscheidenden Aussagen über die Weisheit finden sich in Weish 7,22-8,1.

- Im ersten Abschnitt wird das göttliche Wesen der Weisheit vorgestellt (7,22-26). Weil sie „Bild der Güte Gottes“ ist (7,26), ist sie der „Atem“ seiner „Kraft“ (7,25), deshalb erfüllt sie die ganze Welt (7,24) und deshalb kommen ihr die 21 göttlichen Prädikate zu, die sie einzigartig sein lassen (7,22f.).
- Im zweiten Abschnitt werden wesentliche Handlungsweisen der Weisheit beschrieben (7,27 - 8,1). Sie hat schöpferische und inspirierende Kraft (7,27a – 7,27b). Sie überstrahlt (7,28ff.) und beherrscht (8,1) alle irdischen Dinge.

Die Basisaussage lautet, dass in der Weisheit „Geist“ ist (7,22) – Gottes schöpferische Kraft in der Erschaffung und Erhaltung der Welt. Auf diese Weise wird die Weisheit als präexistente Mittlerin zwischen Gott und den Menschen herausgearbeitet.

b. Ähnlich wie Jesus Sirach öffnet sich die Weisheitstheologie der salomonischen Schrift der Geschichtstheologie, hat aber andere Horizonte.

- Die sieben Beispiele in Weish 10 sollen nicht zeigen, wie Menschen Weisheit gefunden, sondern wie die Weisheit Menschen geformt hat.
- Der Blick des Weisen auf die Geschichte zeigt immer wieder Gottes Güte und Milde.
  - Gott straft, aber gerecht und mit der Chance, sich zu bessern (Weish 12).
  - Götzendienst ist zwar Sünde, hat aber oft, wenngleich nicht immer, mildernde Umstände (Weish 13ff.)

Das herausragende Ereignis der Geschichte Israels ist der Exodus. Seine Bedeutung wird in heilsgeschichtlichen Typologien erschlossen: Israel erfährt Gottes Langmut; die Ägypter hingegen haben eine – erträgliche – Strafe zu erleiden.

Durch die weisheitliche Reflexion gelingt eine Abstraktion, die eine neue Konkretion ermöglicht.

## 2.3 Schöpfung als Verheißung

### Das Zeugnis der Prophetie

a. Prophetie ist, biblisch betrachtet, nicht nur Zukunftsprognose, sondern auch Vergangenheitsbewältigung und Gegenwartsanalyse. In allen drei Aspekten spielt die Schöpfung eine große Rolle, an nicht wenigen Stellen mit Visionen und Analysen, die für eine messianische Deutung anschlussfähig sind.

- Im Blick auf die Schöpfung, der durch die Tora geschärft wird, zeigt sich der Zusammenhang zwischen dem Sinn des Seins mit der Kritik am Unrecht der Gegenwart und der Aussicht auf eine bessere Zukunft – für die Gott auf menschliche Weise eintreten muss, wenn es sich nicht um eine gutgemeinte Fremdbestimmung handeln soll.
- Im Blick auf die Gegenwart, der durch eine theologische Koalition mit der Weisheitstheologie geöffnet und durch die Aufgabe, die Tora zu aktualisieren, stimuliert wird, ergeben sich aus der Überzeugung, wie Gott die Welt gemacht hat und die Geschichte leitet, Kriterien, um Könige und Priester, Volk und Mächtige zu kritisieren, aber auch in der Depression Hoffnung zu machen. Der prophetische Blick sucht in der Geschichte nach Gestalten, die Gottes Verheißung bezeugen und verwirklichen.
- Im Blick auf die Zukunft treffen sich die Hoffnung auf eine Wendung innerhalb der Geschichte mit Szenarien eines apokalyptischen Infernos und der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Die messianischen Perspektiven ergeben sich in der Dialektik von Heil und Gericht.

Die drei Aspekte sind nicht trennscharf geschieden, sondern vielfach verwoben.

b. In einer Hochphase der historisch-kritischen Prophetenexegese ausgangs des 20. Jh. sind sowohl die schöpfungstheologischen als auch die messianischen Aspekte der Prophetie weit hinter die gesellschaftskritischen zurückgetreten. In Verbindung mit diesem Paradigma standen (und stehen) literarkritische Theorien, dass die Heilsaussichten in den Prophetenbüchern sekundär und die messianischen Töne spät seien. Auch wenn dies richtig sein sollte, haben die Prophetenbücher auf das Neue Testament in ihrer kanonisch gewordenen Endgestalt gewirkt. Die Auslegung war und ist kreativ.

c. Die alttestamentliche Prophetie ist ein theologisches Gebirgsmassiv mit vielen unterschiedlichen Gipfeln und Tälern, Graten und Steilwänden. Die (nach christlicher Zählung) vier „großen“ und zwölf „kleinen“ Propheten verdienen allesamt eine eigene Betrachtung, die hier nicht geleistet werden kann. Von besonderem Gewicht im Neuen Testament ist das Jesajabuch, selbst ein theologischer Kosmos. Im Jesajabuch ist das Schlusskapitel von besonderer Dramatik, die hier paradigmatisch nachgezeichnet werden soll. In allen literarischen Analysen wird es als jung angesehen. Es gibt eine Fülle von diversen Abschichtungstheorien, die ein Größenwachstum aufbauen sollen.

#### 2.3.1 Retrospektive Prophetie

a. Jes 66,1f. bildet den Auftakt der Schlussequenz. Er beschreibt die Basis sowohl für das Zukunftsszenario als auch für die Gegenwartsanalyse.

b. Jes 66,1f. rekapituliert die Genesis:

- „Himmel“ und „Erde“ werden aus Gen 1,1 aufgegriffen (V. 1).
- Die „Hand“ Gottes, die „alles gemacht“ hat (V. 2a), fokussiert die *creatio prima* und greift ein Motiv göttlicher Vollmacht auf, das aus der Exodustradition bekannt geworden ist (z.B. Ex 14,31), um ein Bild für die Kraft des Wortes Gottes zu prägen, das in der Genesis betont wird.
- Das Motiv der „Ruhe“ variiert das Sabbatthema von Gen 2,1-4a.

Der Blick richtet sich hier nicht in die Weite der Welt, sondern auf die Größe Gottes.

c. Der schöpfungstheologische Auftakt erfährt eine doppelte Kontextualisierung und Konkretisierung.

- Eine erste Linie führt zum Tempel, Gottes „Haus“ (V. 1). Über das Motiv der Ruhe, die am Sabbat herrscht, ist es mit der Schöpfung verbunden. Die Schöpfungstheologie ist für die Tempel-Theologie extrem wichtig.
  - Jeder Tempel symbolisiert die Schöpfung.
  - Im Tempel ist die ideale Schöpfung gegenwärtig.
  - Vom Tempel geht Frieden für die ganze Schöpfung.

Die Tempel-Theologie ist die Basis sowohl für die Geschichtstheologie als auch für die Zukunftsprognose.

- Eine zweite Linie führt zur Gerechtigkeit Gottes, die seine Option für die Armen begründet (V. 2). Der Blick Gott erkennt nicht nur, sondern anerkennt und belebt. Der Schöpfer hat auch ihnen das Leben geschenkt.

Beide Linien sind eng verwoben.

- Der Tempel ist ein Zufluchtsort für Arme.
- Die Armen sind authentische Pilger und Beter.

Der heilige Gott hat ein Auge für die Armen – in seiner Welt und in seinem Heiligtum.

### 2.3.2 Introspektive Prophetie

a. Dem schöpfungstheologischen Auftakt, der an der Genesis Maß nimmt, folgt eine breite Ausführung mit harter Kritik an den herrschenden Zuständen.

b. Eine Spitze richtet sich gegen die Perversion des Kultes – durch die Heiden, aber im Zweifel auch in Israel.

- Die Kritik zielt auf die Verwechslung von Gott und Götzen, wie üblich.
- Die Kritik hat aber auch eine schöpfungstheologische – ökologische – Dimension, weil nicht nur die vom Kult vorgesehenen Tiere, Stiere und Schafe, geopfert werden, sondern auch unreine Tiere wie Hunde und Schweine – und sogar Menschen.

Die Perversion ist die der Götzenverehrung, die zu einem ökologischen und humanitären Desaster führt.

c. Eine andere Spitze richtet sich gegen das Sozialverhalten (Jes 66,4b-6). Diejenigen, die Gott und Götze vertauschen, sind auch in ganzem Leben auf der Seite der Feinde Gottes. Das führt in den Untergang. Gott zeigt seine Herrlichkeit im Gericht. Hier geht die Gegenwartsanalyse in Gerichtsprophetie über.

### 2.2.3 Prospektive Prophetie

a. Das Gericht führt zum Heil.

b. Das Heil hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung.

c. Gott erscheint als Mutter, die gebiert – eine theologisch weitreichende Imagination der Schöpfungstheologie.

3. Aufbruch:

Die Schöpfung in der Verkündigung Jesu

a. Jesus verkündet das Reich Gottes (Mk 1,15). Die Vollendung der Herrschaft Gottes führt zu einer grundlegenden Verwandlung der Welt in den Dimensionen der Auferstehung von den Toten. Daraus folgt aber nicht die brutale Zerstörung oder die radikale Relativierung der Welt. Vielmehr wird sie ja durch die Nähe Gottes enorm aufgewertet. Genauer: Jesus offenbart, dass Gott nahegekommen *ist*. Er zeigt, wie viel sie immer schon in Gottes Augen gegolten hat.

b. Die Schöpfungstheologie Jesu hat verschiedene Schwerpunkte.

- In den Gleichnissen zeigt Jesus in Bildern dieser Welt die Perspektiven des Reiches Gottes.
- In seiner Gesetzeslehre geht Jesus auf die originäre Schöpfung Gottes und die ihr eingestiftete Lebensordnung zurück, um spätere Entwicklungen sowohl in der Gesetzgebung wie auch in der Gesetzesauslegung zu kritisieren und durch Rekonstruktion auf ihre Verbindlichkeit hin zu überprüfen.

Beide Schwerpunkte werden von Jesus gebildet, weil er, Mensch unter Menschen, die Sprache seiner Zeit spricht, das Leben seiner Zeit führt und das Denken seiner Zeit teilt, um über alle Zeit und Ewigkeit hinaus neues Denken, neue Sprachen, neues Leben zu ermöglichen.

c. Die Verkündigung Jesu ist basal – auch für die nachösterliche Christologie.

- Der Auferstandene ist kein anderer als der Irdische.
- Der Irdische verkündet und verwirklicht das Reich Gottes, das den Horizont der Auferstehung Jesu bildet (Mk 14,25).

Die Verkündigung Jesu wird nachösterlich weitergeführt und je neu vergegenwärtigt.

3.1 Menschliche Bilder für Gott – Spuren Gottes in der Welt

Die Gleichnisse Jesu

a. Die Gleichnisse sind nicht nur beliebt; sie sind auch anspruchsvoll. Sie haben explizit basileiathologische, aber deshalb auch implizit schöpfungstheologische und christologische Aspekte (die freilich selten im Blick stehen).

b. Gleichnisse gelten als besonders leicht. Man kann aber auch die Gegenthese vertreten, dass sie besonders schwer sind: Weil sie zugänglich sind, zeigen sie, wie anspruchsvoll und aussichtsreich, wie grundstürzend neu und beglückend aufgeschlossen das Evangelium ist.

3.1.1 *Die Gleichnisse im Spektrum der Verkündigung Jesu*

a. Jesus verkündet das Evangelium von der Herrschaft Gottes, die den Menschen in ihrer Welt unendlich nahegekommen ist (Mk 1,14f.). Für dieses Evangelium nutzt er eine reiche Sprache. In Streitgesprächen disputiert Jesus, um zur Wahrheit Gottes zu führen (z.B. Mk 12,13-27).

- In weisheitlichen Lehrworten formuliert er Lebenserfahrungen, deren Übertragung zum Lebensglück führen sollen (z.B. Mt 6,19-34).
- In Gesetzesworten interpretiert Jesus die Tora (z.B. Mk 7,1-23), in Schriftexegesen erhellt er die Theologie der Bibel Israels (z.B. Mk 12,35ff.).
- In prophetischen Visionen macht er die Zukunft der Vollendung sichtbar (z.B. Mk 13 parr.).
- In den Seligpreisungen (Lk 6,20ff.) sagt er die Gegenwart des Heiles zu.

Die Vielfalt der Formen drückt den Reichtum der Botschaft aus.

- b. Die Wortverkündigung gehört mit der Tatverkündigung zusammen.
- In seinen Machttaten setzt Jesus Zeichen der Gottesherrschaft (Lk 11,20).
  - In seinen Gastmählern nimmt Jesus die Gemeinschaft des Gottesvolkes vorweg.
  - Im Letzten Abendmahl stiftet er die Feier der Eucharistie (Mk 14,22-25 parr.).
- Die Worte Jesu haben Kraft; seine Taten sind sprechende Zeichen für Gottes Nähe.

- c. Die Gleichnisse sind in diesem Spektrum durch zweierlei gekennzeichnet:
- Sie sind Erzählungen – nicht über, sondern von Jesus (in den Evangelien also erzählte Erzählungen).
  - Sie sind Bilder, Metaphern – nicht nur in der Form von kurzen Bildworten (z.B. Mt 5,13), sondern von mehr oder weniger ausgeführten Bild-Geschichten.

Gleichnisse nutzen die theologischen Möglichkeiten des Erzählens, eine Welt zu entwerfen und die Hörer in sie zu verstricken.

Sie nutzen die Möglichkeiten metaphorischer Sprache, Gott und seine Herrschaft, dadurch aber auch die Menschen und ihre Welt neu ins Bild zu setzen.

Als metaphorische Erzählungen erschließen sie im Ausgang von Alltags- und Festtagserfahrungen der Menschen die Wirklichkeit der nahekommenden Gottesherrschaft in der Gegenwart und der Zukunft.

### *3.1.2 Die Tradition der Gleichniserzählungen*

a. Jesus war nicht der erste und einzige Gleichniserzähler, aber ein besonders guter. Auch Propheten, Pharisäer und Rabbinen bedienen sich ihrer didaktischen Möglichkeiten wegen der Gattung der Gleichnisse in der Lehre. Jesus steht also in einer prophetischen und gelehrten Tradition.

b. Allerdings sind von ihm besonders viele Gleichnisse überliefert, von denen die Gattungsgeschichte bis heute geprägt ist. Überdies beansprucht er, gültige Aussagen über Gott und seiner Herrschaft zu treffen. Im literarischen Vergleich zeigen sich am Thema, am Anspruch und an der literarischen Form charakteristische Besonderheiten der Gleichnisse Jesu.

### 3.1.3 Die Welt der Gleichnisse

a. Die Gleichnisse Jesu sind keine Bildgeschichten, die das Glück der Vollendung im Himmelreich beschreiben; sie spielen vielmehr in der Welt seiner Hörerinnen und Hörer. Jesus benutzt zwar die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles<sup>5</sup> und der Hochzeit<sup>6</sup>; aber er verzichtet auf jede Ausmalung und geht in ihnen wiederum auf die Erfahrungswelt der Menschen in Israel und darüber hinaus zurück.

b. Die Gleichnisse erzählen Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörer sowie Episoden aus dem Buch der Natur, um einerseits im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden zu erkennen, zu geben und in der gegenwärtigen Schöpfung eine Verheißung der Erlösung, andererseits aber aufzudecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird – so wie auf andere Weise in den Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28) und durchgängig in der Gegenwart Jesu (Lk 17,20f.).

c. Die Gleichnisse Jesu sind zwar oft „extravagant“ (Paul Ricœur), weil sie die Grenze des gerade noch Wahrscheinlichen streifen, aber so wirklichkeitstreu, dass sie ein Spiegel für die Sozialgeschichte Palästinas zur Zeit Jesu sind.

- Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-9 par.) spiegelt die Agrartechnik der Zeit.
- Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32) spiegelt das Migrationsproblem und das Erbrecht der Zeit.
- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) spiegelt die soziale Misere der Tagelöhner.
- Die zahlreichen Frauenrollen in Jesu Gleichnissen (Lk 15,8ff.: Verlorener Groschen; Lk 18,1-8: Mutige Witwe; Mt 13,33: Sauerteig) spiegeln das traditionelle Geschlechterverhältnis in Palästina.

Die Realistik der Gleichnisse macht anschaulich, wie nahe die Gottesherrschaft ist und wo ihre Spuren zu suchen sind; die Extravaganz, dass Gott ins Leben einbricht, wo die Menschen es vielleicht am wenigsten erwartet haben.

c. Weil sie kleine Dramen – Tragödien und Komödien – erzählen, machen die Gleichnisse den dynamischen Prozess des Kommens der Gottesherrschaft (Mk 1,15) deutlich, in den „Natur“-Geschichten ihre schöpferische, in den Menschen-Geschichten ihre kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft.

---

<sup>5</sup> Jes 25,6ff. und äthHen 62,13f. sind Vorgaben, die dann auch Jesus in Gleichnissen (Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10; Lk 15,22f.), in Logien (Mk 2,18f. par.; Mt 8,11f. par. Lk 7,29; 13,29; vgl. Lk 6,21 par.) und auch in seinen Festessen mit Zöllnern und Sündern (vgl. Mk 2,15ff. par.; Lk 7,36-50; 19,1-10; vgl. Lk 15,2; Mt 11,19 par. Lk 7,34), schließlich im letzten Abendmahl (Mk 14,22-25) aufnimmt.

<sup>6</sup> Mk 2,19f. par.; Mt 22,1-12; 25,1-13; vgl. Joh 2,1-11; 3,29; ferner Offb 19,7; 21,2.

### 3.1.4 Die Theologie der Gleichnisse Jesu

- a. Die Gleichnisse Jesu erheben einen starken theologischen Anspruch.
- b. Gleichnisse veranschaulichen und verwirklichen das Kommen der Gottesherrschaft:
- als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, der die Verlorenen rettet (Lk 15: vgl. 7,41ff.), und seiner Güte, die allen gerecht wird (Mt 20,1-16);
  - als dynamischer Prozess, der sich nicht im Zuge kultureller Evolution, sondern im Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), Kleinheit und Größe (Mk 4,30ff. parr.; vgl. ThEv 20) als Aktivität Gottes (Mk 4,26-29) entwickelt,
  - als Krise, in der menschliche Passivität (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; Mt 21,28-32; vgl. ThEv 64) und Aggressivität (Mk 12,1-12) von Gott verwunden und verwandelt werden,
  - als Grund einer Freude, die unbeschreiblich ist (Mt 13,45f.; vgl. ThEv 76),
  - als intensive Zeit des Wartens (Mt 13,28f. parr.; Mk 13,33-37 parr.) und der Nutzung befristeter Zeit (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-17), besonders zur Umkehr (Lk 13,6-9. 24-30).

Weil die Gleichnisse jetzt erzählt werden, und zwar als Gleichnisse, antizipieren sie die Vollendung und wahren den „eschatologischen Vorbehalt“ (Erik Peterson).

- c. Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu:
- Gott ist wie ein Vater – zeigt das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32);
  - Gott ist wie ein Herr – zeigt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-12);
  - Gott ist wie ein Freund – zeigt das Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8);
  - Gott ist wie ein Hirt – zeigt das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107);
  - Gott ist wie ein Richter – zeigt das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und kontrastiert das Gleichnis von der mutigen Witwe (Lk 18,1-8);
  - Gott ist wie ein Gastgeber – zeigt das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64).
- d. Gleichnisse sind indirekte Christologie - dadurch, dass Jesus sie mit prophetisch-messianischem Anspruch erzählt, und dadurch dass er sich und sein Wirken ins Bild setzt:
- als Sämann, der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9),
  - als „geliebter Sohn“, der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65),
  - als Bräutigam, der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13),
  - als königlicher „Menschensohn“, der sich mit dem „Geringsten“ seiner „Brüder“ identifiziert (Mt 25,31-46).
- e. Die Beispielerzählungen sind narrative Ethik. Sie zeigen,
- was wahre Nächstenliebe ist (Lk 10,30-37),
  - was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9-14),
  - welche sozialen Pflichten gegenüber den Armen bestehen (Lk 16,19-31),
  - was dummer (Lk 12,16-21; vgl. ThEv 63) und kluger (Lk 16,1-8) Umgang mit Geld ist,
  - was richtige Bescheidenheit ist (Lk 14,7-11),
  - was echte Nachfolge ist (Lk 14,28-32; Lk 17,7-10).

### 3.1.5 Die Wirkung der Gleichnisse

- a. Die Gleichnisse Jesu veranschaulichen und verwirklichen die Gottesherrschaft.
- b. Jesu Gleichnisse sind elementare Verkündigung und Verwirklichung der Herrschaft Gottes.
- Sie veranschaulichen nicht nur, was man präziser anders sagen könnte, sondern machen die Gottesherrschaft sichtbar;
  - sie sind „Sprechakte“ (John Langshaw Austin), die bewirken, was sie besagen – wie die Seligpreisungen, die Lossprechung und die Abendmahlsworte.
- Weil sie Geschichten erzählen, fesseln sie die Zuhörerschaft, weil sie einen Vergleich ziehen, fordern sie zum Nachdenken auf.
- c. Die Geschichten der Gleichnisse stammen aus dieser Welt; dass sie etwas über die Gottesherrschaft sagen können, ist keineswegs selbstverständlich.
- Gleichnisse bauen darauf, dass es eine Analogie zwischen Himmel und Erde gibt, die in der Einheit Gottes, des Schöpfers und Erlösers begründet ist.
  - Gleichnisse machen eine bestimmte Beziehung zwischen Gott und Mensch klar, für deren Wahrheit Jesus mit seiner Person eintritt.
- Die Gleichnisse sind auf Effekt hin erzählt; in den Wirkungen, die sie auslösen, ereignet sich das Kommen der Gottesherrschaft.
- d. Die Hörer der Gleichnisse werden in den „Natur“-Gleichnissen auf ihr Vor-Wissen, in den Menschen-Gleichnissen meist auf ihr Ethos angesprochen. Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, ihrer Logik sich zu entziehen.
- e. Die Gleichnisse sind als metaphorische Geschichten nicht beliebig, aber vielfältig zu deuten – immer in Bezug auf ihr Thema, die Gottesherrschaft, und ihren Sprecher, Jesus, aber abhängig von den Dispositionen der Hörer und von der Tradierung der Gleichnisse in neue Kontexte.

Literatur zur Vertiefung:

*Th. Söding*, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012, 166-185.

### 3.1.7 *Das Bild der Schöpfung in den Gleichnissen*

a. Die Gleichnisse lenken den Blick von der Welt in das Reich Gottes, weil sie die Gegenwart Gottes im Leben der Menschen und der Tiere, in der Natur und der Kultur entdecken lassen. Deshalb können die Gleichnisse nicht nur anabatisch transzendental gedeutet werden, als Hinweise auf Gott, sondern im selben Zug auch katabatisch transzendental gelesen werden: als Hinweise darauf, wie wichtig Gott die Welt ist.

b. Die Bildwelt der Gleichnisse wird in dieser Hermeneutik zu Hinweisen auf die Nähe Gottes.

- In den Wachstumskräften der Natur (Mk 4) zeigt sich die Schöpfermacht des Gottes, der seine Herrschaft hat nahekommen lassen und vollendet wissen will.
- In der Sorge von Menschen für Tiere (Lk 15,3-9; Mt 18,12ff.; Joh 10) zeigt sich die Verbundenheit mit den Mitgeschöpfen, denen Gott, der Genesis zufolge, am selben Schöpfungstag wie den Menschen das Leben geschenkt hat.
- Im Miteinander der Menschen zeigen sich Konflikte und Versöhnungen, die das Drama der Nähe Gottes, die Krise jeder Institution und Moral, aber auch die jederzeit mögliche Wende zum Guten in Szene setzen.
- Die Gleichnisse stellen Menschen bei der Arbeit und beim Feiern vor: mit den Dingen dieser Welt befasst und darin entweder auf dem Weg, Gott zu finden, oder auf dem Weg, Gott zu verlieren.

Durch die Gleichnisse wird die Welt als Ort erschlossen, an dem Gott gefunden werden kann – weil sie durch Gott geschaffen ist und über sich selbst hinaus in die Zukunft weist, die Gott bestimmt.

### 3.1.6 Die Saatgleichnisse in Mk 4 als Veranschaulichung

a. Die Saatgleichnisse sind – bereits vor Markus – in einer kleinen Sammlung zusammengestellt worden. Im Zuge dieser Sammlung wird das Sämangleichnis mit der Deutung 4,13-20 verbunden. Die Parallele in Mt 13 zeigt, dass der Sammlungsprozess über Markus hinaus weitergeführt worden ist. Alle Gleichnisse sind unbestritten jesuanisch.

b. Das *Sämangleichnis Mk 4,3-9* arbeitet mit dem Kontrast zwischen dem dreifachen Misserfolg, der zuerst zu beobachten ist, und dem dreifach gestaffelten Erfolg, der alle Verluste mehr als ausgleicht.

Das *Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-29* überlagert das Bild des kontinuierlichen Wachstums mit dem Gegensatz zwischen der Aktivität des Samens und der Passivität des Bauern.

Das *Gleichnis vom Senfkorn Mk 4,30ff* akzentuiert den Widerspruch zwischen der Kleinheit des Samenkorns und der Größe der ausgewachsenen Pflanze.

c. Alle Saatgleichnisse in Mk 4 sind „Gleichnisse im engeren Sinn“, die einen typischen Vorgang beschreiben – allerdings in gezielten Ausschnitten und Akzentuierungen, die jeweils in sich stimmig, aber stark unterschiedlich sind.

d. Die Saatgleichnisse findet Jesus im „Buch der Natur“. Die Schöpfung, die aus dem Saatkorn Frucht bringt, wird zum Bild der Gottesherrschaft, die die Vollendung bringt. Vorbild ist Jes 61,11: „Denn wie die Erde die Saat wachsen lässt und der Garten die Pflanzen hervorbringt, so bringt Gott, der Herr, Gerechtigkeit hervor und Ruhm vor allen Völkern.“

e. Das Leitmotiv der Saat und des Samens richtet in der Sprache des Alten Testaments den Blick auf das Wort Gottes (vgl. Mk 4,13). Bezugsvers ist Jes 55,10f.: „<sup>10</sup>Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, <sup>11</sup>so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verlässt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will, und erreicht all das, wozu ich es ausgesandt habe.“ Die Saatgleichnisse haben schon durch ihr Bildfeld einen Bezug zur Verkündigung Jesu.

f. Das *Sämangleichnis Mk 4,3-9* arbeitet die Dramatik von scheinbarem Misserfolg und überwältigendem Ernteerfolg des Säens heraus. Übertragen: Alle Rückschläge, die Gottes Herrschaft – gerade in der Verkündigung Jesu – zu erleiden hat, sprechen nicht gegen den unausweichlichen, weil im Aussäen, d.h. im Wirken Jesu begründeten Ernteerfolg am Ende. Das kann ebenso mutlosen Jüngern neue Kraft geben wie spöttische Gegner zum Nachdenken bringen.

g. Das *Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-29* gibt zu verstehen, dass der Same nicht obwohl, sondern weil der Bauer „nicht weiß, was geschieht“, den Halm und die Ähre hervortreibt: „von selbst“ („automatisch“). Übertragen: Die Gottesherrschaft ist tatsächlich die Herrschaft *Gottes*; *Gott* selbst setzt sie ins Werk, kein Mensch vermag Gottes Werk zu übernehmen. Das kann übereifrige Jünger dazu bringen, ihr Vertrauen in Gott allein zu setzen, wie Gegner Jesu, die auf die Schwäche seiner Mittel hinweisen, den Wind aus den Segeln nehmen.

h. Das *Gleichnis vom Senfkorn Mk 4,30ff.* arbeitet nicht nur den Gegensatz zwischen Kleinheit und Größe heraus, sondern sieht in diesem Gegensatz einen Zusammenhang begründet: Nur das Senfkorn, das kleiner als alle anderen Samenkörner ist, bringt die große Staude hervor. Übertragen: Die Gottesherrschaft wird groß herauskommen, nicht obwohl, sondern weil sie klein anfängt. Das kann wiederum Jüngern Mut machen und Gegner zum Nachdenken bringen. Vor allem weist es auf die gewaltfreie Dynamik der Verkündigung Jesu hin, die bis in seinen Tod reicht.

i. Im Überlieferungsprozess rückt – der Verkündigungsthematik komplementär – die Verstehensproblematik in den Vordergrund.

Die *Deutung des Sämannsleichnisses Mk 4,13-20* nennt typische Gründe, die Botschaft zu überhören (vgl. Lk 14,15-24 par. Mt 22,1-10).

Das zwischengelagerte *Schulgespräch über den Sinn der Gleichnisse Mk 4,10ff.* holt mit Rekurs auf Jes 6 weiter aus. Dass es zum Missverstehen und Überhören der Botschaft kommt, ist Teil des Heilsplanes Gottes. Gott „verstockt“, um die Widerstände aufzudecken, die sich gegen ihn und sein Reich aufbauen. Die Verstockung führt aber nie in den endgültigen Untergang, sondern immer zur endgültigen Rettung. Die Gleichnisse dienen ebenso einerseits der Verstockung wie andererseits der Offenbarung des „Geheimnisses der Gottesherrschaft“ (Mk 4,11), weil sie Jesu Botschaft so klar und angreifbar machen. Sie müssen ausgelegt werden, weil sie nur dann ihren wahren Sinn zu erkennen geben, wenn Jesus, der Erzähler, als Christus geglaubt wird.

### 3.2 Orientierung am Ursprung.

#### Die Schöpfung in der Lehre Jesu

a. Jesu Lehre ist klar eschatologisch strukturiert: am Reich Gottes (Mk 1,14f.) Umkehr und Glaube sind dort festgemacht. Auch die Ethik ist dort festgemacht – nicht im Sinne einer „Interimsethik“ für die kurze Zwischenzeit bis zur Vollendung (Albert Schweitzer), sondern im Sinne einer Orientierung im Horizont befristeter Zeit.

Da aber das Reich Gottes die Schöpfung nicht zerstört, sondern verwandelt, geht mit der eschatologischen eine schöpfungstheologische Argumentation einher, nicht durchweg, aber immer wieder.

b. Signifikant ist das Vaterunser<sup>7</sup>.

- Die (zwei resp. drei) Du-Bitten sind streng eschatologisch zu deuten (Mt 6,9f. par. Lk 11,2).
- Ebenso ist es die Versuchungsbite, die bei Matthäus zur Bitte um die Erlösung vor dem Bösen erweitert wird (Mt 6,13 par. Lk 11,4b).  
Auch die Vergebung der Sünden ist nicht proto-, sondern eschatologisch begründet: als Antizipation der Vollendung (Mt 6,12 par. Lk 11,4a).
- Die Brotbitte aber ist – in der üblichen Deutung – schöpfungstheologisch orientiert.
  - Das Brot ist nach der lateinischen, durchaus wörtlichen Übersetzung, *supersubstantialis*. In dieser Deutung liegt die Deutung auf die Eucharistie nahe.<sup>8</sup> Dann bildet wiederum die Eschatologie den Horizont.
  - Das Brot ist aber nach der am meisten verbreiteten, auch wörtlichen Übersetzung: notwendig oder täglich. Diese Deutung knüpft an den Hunger auf die Nahrung an, den zu stillen gerade für die Armen alles andere als selbstverständlich, sondern schier ein Ding der Unmöglichkeit, deshalb aber Gegenstand einer existentiellen Bitte ist, während sie für andere, die üblicherweise genug zu essen haben, eine Einladung zur Dankbarkeit ist.

Die Bitte um das tägliche Brot ist ebenso elementar wie die um die Vergebung der Schuld, die Bewahrung vor der Versuchung und die Erlösung vom Bösen.

Das Vaterunser bittet um das Kommen des Reiches Gottes, nicht nur in die Religion und die Ethik, sondern in die Kräfte der Schöpfung, die leben lassen.

---

<sup>7</sup> Vgl. Th. Söding – Moshe Navon, *Gemeinsam das Vaterunser beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung*, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>8</sup> Vgl. Eckhard Nordhofen, *Was für ein Brot? Was für ein Brot!*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 46 (2017) 3-22.

c. Eine ausschlaggebende Bedeutung spielt die Schöpfungsgeschichte in der synoptischen Tradition eines Streitgespräches Jesu mit Pharisäern über die Erlaubnis der Ehescheidung (Mk 10,2-12).

- Jesus wird mit der mosaischen Tradition konfrontiert, die den Männern auferlegt, bei einer Scheidung der entlassenen Frau einen Scheidebrief, also ein Schriftstück, auszuhändigen, das ihr ein wenig Rechtssicherheit gibt (Dtn 24,1). Aus dieser Bestimmung wurde meist ein Recht der Männer abgeleitet, sich von einer Frau scheiden zu lassen. Bei den Römern konnten reiche Frauen eine Scheidung betreiben (mit Rückhalt durch ihre Herkunftsfamilie), bei den Griechen nicht, bei Juden allenfalls im hellenistisch geprägten Ausnahmefall. Praxis und Image der Ehescheidung sind im Frühjudentum sehr unterschiedlich. Zwischen einer moralischen Ächtung und einer laxen Haltung, die nicht nur in Kinderlosigkeit, sondern weit darüber hinaus Gründe toleriert, spannt sich ein weiter Bogen. Die Pharisäer sympathisieren mit der Monogamie.
- Jesus antwortet nach Mk 10,2-12 seinen Kritikern in zwei Schritten.
  - Erstens beurteilt er die Vorschrift des Mose als Konzession an die „Hartherzigkeit“ der Menschen. Diese Einschätzung passt zu einer jüdischen Schrifthermeneutik, dass die vor dem Tanz ums Goldene Kalb erlassenen Gebote höher als die später gegebenen zu gewichten seien, weil die späteren immer schon Notfallmaßnahmen wegen der Schwäche des Volkes seien.
  - Zweitens geht Jesus auf die Genesis zurück, deren idealer Autor Mose ist. Er kombiniert die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau (Gen 1,26f.) aus dem ersten mit der Ätiologie der Sexualität und Ehe aus dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,24). Aus dieser Verbindung leitet Jesus eine (symmetrisch formulierte) Soll-Vorschrift ab, die „im Haus“ rechtlich gestützt wird, durch eine verbindliche Auslegung des 6.Gebotes.

Die Pointe ist

- nicht, Mose mit seiner Konzession an die „Hartherzigkeit“ zu diskreditieren,
- sondern die Hartherzigkeit der Menschen zu kurieren, weil der Segen der Gottesherrschaft ausgebreitet wird, und die Jüngergemeinde zum Ort dieser gelebten Herzensreinheit und Herzensfrische zu machen.

Diese Pointe passt genau zur Verbindung von Schöpfung und Reich Gottes.

Die Ehe wird theologisch im Schöpfungswillen Gottes begründet, dem der Mensch Gehorsam leisten muss.

- Die Einheit von Mann und Frau, die durch den Geschlechtsverkehr vollzogen wird, ist, weil von Gott gewollt, unantastbar.
- Während Mt 5,31ff. und Lk 16,18 gattungsgemäß nur den gebietenden Willen Jesu betonen, ordnen Mk 10 und Mt 19 ihn schöpfungstheologisch ein.

Mit der Begründung in der Schöpfung wird die Ehe von Mann und Frau als schöpfungsgemäß beurteilt. Dieser Ordnung folgt das von Jesus gesetzte Recht.

Ehe und Familie sind, der geschaffenen Welt zugehörig, nicht der letzte Horizont des Lebens, sondern der vorletzte. Im Zweifel muss man für den Glauben die Familie zu verlassen bereit sein. Aber die Verheißung ist nicht die Zerstörung, sondern die Erneuerung der Familien (Mk 10,28ff.).

d. Christologisch relevant ist die Autorität Jesu, die noch die des Mose relativiert. Sie ist darin begründet, dass er selbst die Schnittstelle zwischen Schöpfung und Erlösung ist.

4. Inbild:

Der Sohn Gottes als Mensch

a. Das Menschsein, also auch die Kreatürlichkeit, ist nicht nur eine Voraussetzung, sondern ein zentrales Thema der Christologie. Das Neue Testament spiegelt noch nicht die Auseinandersetzungen mit der Gnosis und dem Dokerismus, der Jesus nur einen Scheinleib zutraut. Aber es thematisiert, dass im Menschen Jesus Gott selbst sich offenbart – weil Vater und Sohn in Liebe verbunden sind.

b. Die Christologie des wahren Menschseins Jesu wird im Neuen Testament unterschiedlich entwickelt.

- In den Evangelien wird aus der Erinnerung heraus erzählt, was Jesus gesagt, getan und erlitten hat.
- In den Briefen wird im Fokus des Osterglaubens reflektiert, wie sich der Heildienst Jesu als wahrer Menschen für alle Menschen auswirkt.

Beide Bezeugungsformen dürfen nicht miteinander identifiziert werden. Sie stehen freilich auch nicht in einem Widerspruch zueinander. Sie bauen einen Unterschied auf, der gattungstypisch ist.

4.1 Der menschliche Messias.

Die narrative Christologie der Evangelien

a. Wenn das Leben und Sterben eines Menschen im Gedächtnis bleiben soll, muss von ihm erzählt werden. Die Evangelien erzählen von ihm aus verschiedenen Perspektiven und mit verschiedenen Zugängen. Sie sind aber untereinander verbunden.

b. Dem Markusevangelium kommt eine Schlüsselbedeutung zu, weil es eine erste Erzählung ist, die das öffentliche Wirken mit dem öffentlichen Leiden Jesu biographisch verbindet, im Licht der Auferstehung. Dieses Evangelium hat den anderen Evangelien den Rahmen vorgegeben, in den Matthäus und Lukas allerdings sehr viel mehr Material aufgenommen haben, während Johannes einen eigenen Aufriss wählt.

4.1.1. *Der geliebte Sohn Gottes auf Erden*

a. Die Dialektik von Stärke und Schwäche, die Markus aufbaut, kennzeichnet das Gotteswort selbst.

- Beide Linien werden durch das gesamte Evangelium hindurch weiter verfolgt und miteinander verbunden.
- Beide Linien werden in der Taufszene durch ein theozentrisches Motiv zusammengehalten.

Jesus ist die Liebe Gottes, seines Vaters, durch eine Offenbarung innegeworden; er hat den Heiligen Geist empfangen.

b. Diesem fulminanten Auftakt einer Christologie des wahren Menschseins Jesu entspricht, dass Jesus nach dem Markusevangelium immer wieder die Verbindung mit Gott im Gebet sucht.

Unter dem Kreuz erscheint der erste Mensch, der Jesus anschaut und in ihm den Gottessohn erkennt.

c. Jesus ist von Anfang an Gottes Sohn.

Aber das, was von Anfang an wahr ist, kann nur vom Ende her als wahr erkannt werden. Wer das Evangelium liest, wird vor die Glaubensfrage gestellt. Die Perspektive ist privilegiert; aber der Glaube ist nicht selbstverständlich.

#### 4.1.2 *Der menschliche Messias aus Israel*

Jesus tut sich nach dem Markusevangelium nicht durch einen offensiven Gebrauch möglichst vieler messianischer Würdenamen hervor.

- Ausgerechnet der Gottessohntitel wird mit größter Zurückhaltung gebraucht.
- Erst im Verhör durch den Hohenpriester platzt der Knoten.

„Menschensohn“ ist der einzige Hoheitstitel, den Jesus nach dem Markusevangelium während seines irdischen Wirkens selbst in den Mund nimmt.

b. Der irdische Weg des messianischen Menschensohnes Jesus zwischen dem Jordan und Golgotha, von dem Markus erzählt, verläuft mitten in Israel.

Dass Jesus Synagogen besucht, Tora studiert und Psalmen betet, wurde nicht selten als unvermeidliche Konzessionen an die kontingenten Lebensumstände betrachtet, ist aber die Konsequenz eines Sohnes, der nur als Jude an den Jordan und auf die *via dolorosa* gehen konnte, weil Gott, der ihn liebt, treu ist, nicht nur zu ihm, sondern zu allen Menschen.

c. Am nördlichsten Punkt der Wanderungen Jesu, in Caesarea Philippi, werden die Zusammenhänge klar.

Der Messias aus Israel geht einen schweren Weg; es ist der Weg zum Reich Gottes.

#### 4.1.3 *Der verheißene Retter ins Gottesreich*

a. Auf dem Weg, von dem Markus erzählt, spult Jesus nicht ein theologisches Programm ab, das vorgeschrieben wäre; er bringt sich selbst ein.

b. Der Weg, den Jesus geht, hält viele Überraschungen bereit.

- Von Anfang an hat Jesus mit der Zustimmung des Volkes zu kämpfen.
- Von Anfang an hat Jesus auch mit seinen Jüngern zu kämpfen, deren Geist willig, deren Fleisch aber schwach ist, wie er in Gethsemane sagt (Mk 14,38). Diese Schwäche ist im Kern kein moralisches, sondern ein soteriologisches Problem.
- Ähnlich produktiv wie das Unverständnis der Jünger ist der Widerspruch der Schriftgelehrten und der Pharisäer, der Herodianer und der Sadduzäer, von dem Markus immer wieder erzählt.

Dass die Debatten freilich auch eine Form der Anerkennung und dass die Gespräche nicht aussichtslos sind, macht Markus – als einziger Evangelist in dieser Klarheit – daran fest, dass am empfindlichsten Punkt, dem Grundverständnis des Gesetzes, eine tiefe Übereinstimmung zwischen Jesus und seinem verständigen Schriftgelehrten entsteht: im Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Mk 12,28-34).

c. Markus vergegenwärtigt mit seinem Evangelium Jesu Konflikte in der Form einer Erzählung, die zum Evangelium wird. Der entscheidende Punkt besteht darin, dass Jesus, wie Markus ihn zeichnet, nicht nur gesprächs-, sondern auch leidensfähig ist.

#### 4.1.4 *Biographische Christologie*

a. Das Evangelium hält im Rückblick fest, was passiert ist – und zeigt, durch den Filter und Verstärker der Tradition, dass wirklich etwas passiert ist, nicht nur durch, sondern auch mit Jesus.

b. Das Evangelium ist kein Bildungsroman, aber auch kein Katechismus in Geschichten. Es ist eine Jesusgeschichte, die nicht so hätte erzählt werden können, wenn Jesus nicht Gottes Sohn für Gottes Reich gewesen wäre.

#### 4.2 Der zweite Adam:

Die paulinische Theologie des Menschseins Jesu

a. Die Verbindung von Schöpfungstheologie und Christologie ist bei Paulus anthropologisch entwickelt: über eine Christologie des wahren Menschseins. Die paulinische Christologie ist auch geschichtstheologisch verankert: durch die Reflexion, dass Jesus ein geborener Jude ist und sein muss (Röm 9,5), der Davidssohn (Röm 1,3f.), der die Verheißungen an Israels bejaht (Röm 15,8).

b. Die Prägung der Anthropologie durch die Christologie ist neutestamentlich in der Prägung der Christologie durch die Anthropologie begründet. Der Schlüssel zum Menschenbild des Neuen Testaments liegt in der theologischen Bedeutung des Menschseins Jesu Christi. Paulus überträgt nicht eine vorgegebene Anthropologie auf die Christologie, um das Bekenntnis zu erden, sondern entwickelt eine Dialektik von Anthropologie und Christologie, um den Glauben zu begründen: Mit Blick auf Jesus, und zwar den Gekreuzigten und von den Toten Auferstandenen, lässt er wesentliche Aspekte des Menschseins entdecken und mit Blick auf die Wirklichkeit der Menschen leuchtet er wesentliche Dimensionen der Christologie aus. Beides ist schrifttheologisch entfaltet und schrifthermeneutisch brisant.

c. Paulus entwickelt die Dialektik der Anthropologie und Christologie nach zwei Seiten hin:

- von Jesus Christus aus rückwärts bis zu Adam
- und vorwärts bis zu den Christen.

Die christologische Prägung christlicher Identität setzt die adamitische Dimension der Christologie voraus.

d. Diese Dimension entfaltet Paulus dreimal in einer Parallele zwischen Adam und Christus, zweimal in seinem Kapitel über die Auferstehung der Toten 1 Kor 15, einmal in seinem Kapitel über die Versöhnung Röm 5.

- In 1 Kor 15 setzt er die hellenistische Idee der unsterblichen Seele in ein kritisches Verhältnis zur apokalyptischen Auferstehungshoffnung; mit Verweis auf Adam schärft er die Unausweichlichkeit des Todes ein, um die leibliche Auferstehung zu profilieren.
- In Röm 5,12-21 begründet Paulus seine These, dass sich die Gerechtigkeit Gottes eschatologisch durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu Christi in der Rechtfertigung der Sünder ereignet (Röm 3,21-26); er tut dies mit Verweis auf Adam: Von ihm her gebe es eine universale Herrschaft der Sünde über die Menschen, die aber von der qualitativ größeren Gnadenmacht gebrochen werde.

Adam ist das Gegenüber Jesu Christi. Paulus argumentiert von Gen 2 her und im Blick auf Gen 3; Gen 1 steht im Hintergrund. Gegen eine Exegese wie bei Philo von Alexandrien schreibt Paulus fest, dass in Gen 1 und Gen 2 von der Erschaffung ein und desselben Menschen die Rede ist.

e. Adam ist für Paulus ein erschaffenes, verantwortliches, leidendes, sterbliches „Ich“; aber „der erste Mensch“ (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος) auch in dem Sinn, dass er das Ich aller Menschen prägt (vgl. Röm 7). Dem Kontext von 1Kor 15 und Röm 5 entsprechend akzentuiert Paulus Tod und Sünde, denen aber die Auferstehung und die Rechtfertigung Adams entsprechen. Die Verbindung zwischen Adam und allen Menschen sieht Paulus als Ursache-Wirkung-Verhältnis der Ursünde und ihrer Folgen in einem apokalyptisch angeschärften Tun-Ergehen-Zusammenhang und tiefer als Prägung jedes Menschen durch Adams „Bild“ (Gen 5,3). Die paulinische Adamsgeschichte läuft auf den Schrei zu: „Ich elender Mensch, Wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“ (Röm 7,24). Seine Christusgeschichte soll darauf die Antwort geben.

f. Das Bild Jesu Christi ist in 1 Kor 15 und Röm 5 dadurch geprägt, dass es die ganze Spannung von Schuld und Erlösung, Tod und Auferstehung aufnimmt. Jesus Christus teilt Adams Schwäche, indem er Adams Schuld auf sich nimmt. Deshalb ist er Adams Retter und prägt den Adamskindern sein „Bild“ auf, das Bild Gottes (2Kor 4,4); deshalb wird er die Irdischen zu Himmlischen mit einem geistigen Leib machen.

g. Theologische Perspektiven von 1Kor 15 und Röm 5 ergeben sich im Spannungsfeld zwischen einer einseitig hamartiologischen Deutung, die Augustinus zuspitzt, und einer kanonischen Kontextualisierung, die den Zusammenhang mit Gen 1-3 wahrt.

Literatur:

*Th. Söding*, Der erste und der zweite Adam. Anthropologie und Christologie bei Paulus im Kontext Biblischer Theologie, in: Christian Frevel (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237), Freiburg - Basel - Wien 2010, 390-424.

5. Ausblick:

Christus als Mittler und Erlöser der Schöpfung

a. In den Spuren der alttestamentlichen Weisheitstheologie entwickelt die urchristliche Christologie die Glaubensvorstellung, dass Jesus nicht nur das Ende der Geschichte bestimmt, wenn er als Menschensohn wiederkommen wird, sondern auch den Anfang, die Schöpfung selbst. Diese christologische Schöpfungstheologie liefert die Begründung dafür, dass die Schöpfung nicht nur von Gott ins Leben gerufen, sondern trotz des Sündenfalls, der den gesamten Kosmos betrifft (Röm 8), erlöst wird.

b. In der Protologie wird eingeholt, dass Jesus nicht irgendwann einmal Sohn Gottes *wird*, sondern es immer schon *ist* – wenn anders er nicht *ein*, sondern *der* Mittler zwischen Gott und den Menschen sowie allen Geschöpfen ist. Dass Jesus erst zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgegangen ist, als Sohn Gottes die Herrschaft Gottes verkünden zu können und dass er zeit seines Lebens sich intensiv, auch unter Versuchungen, mit seiner Sendung auseinandergesetzt hat, widerspricht dem nicht.

c. Durch die christologische Reflexion wird zweierlei im Licht des Glaubens geklärt.

- Zum einen wird die Identität der Weisheit geklärt: Sie ist weder eine abstrakte Größe noch ein Postulat. Jesus ist ein Mensch. Durch die Präexistenz wird deutlich, dass Menschsein und Menschlichkeit Gott von Anfang an nicht fremd, sondern zuinnerst eigen sind. Das hat enorme Konsequenzen für die Verheißung der Erlösung als Anteilgabe am Gottsein Gottes selbst.
- Zum anderen wird geklärt, dass die Weisheit nicht auf die Seite des Geschaffenen, sondern des Schöpfers gehört. Dadurch wird der Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung so tief begründet, wie es theologisch nur geht.

d. Das Neue Testament kennt diverse Zeugnisse der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi, vor allem in der Paulus-, aber auch in der Johannestradiation. Sie gehören zu den am meisten ausgebauten Zeugnissen der neutestamentlichen Christologie. Sie entwickeln sich überall dort, wo der theologische Kontakt sowohl mit der Weisheit Israels als auch mit der Philosophie Griechenlands gesucht wird.

5.1 Ein Gott und ein Herr.

Die schöpfungstheologische Konkretion des Monotheismus durch Christologie (1 Kor 8,5f.)

a. Das Glaubensbekenntnis in 1 Kor 8,5f. ist das entscheidende theologische Statement des Apostels im „Götzenopferstreit“ von Korinth. „Götzenopfer“ sind rituelle Schlachtungen im Rahmen von Götterkulten. Das Fleisch der Tiere wurde nach dem Opferritus zum Teil auf dem Markt verkauft und konnte bei einer Einladung zum Essen vorgesetzt werden. In der Kirche von Korinth wird die Frage, ob dieses Fleisch verzehrt werden darf, unterschiedlich beantwortet.

- Die „Starken“ haben aus ihrem Glauben an den einen Gott heraus keinerlei Bedenken, jenes Fleisch zu kaufen und zu verzehren, weil es keine Götter gibt und mithin die Opfer nur Ritus sind, aber keine Substanz und Wirkung haben.
- Die „Schwachen“ haben in ihrem Glauben Bedenken, weil sie entweder doch noch mit der Existenz von Göttern rechnen oder aber meinen, es ihrem neuen Bekenntnis schuldig zu sein, auf den Genuss dieses Fleisches zu verzichten.

Fleisch wird in der Antike nur selten gegessen und ist teuer. Der Marktanteil von Götzenopferfleisch ist hoch.

b. Paulus ist theologisch auf der Seite der Starken, pastoral auf der Seite der Schwachen. Der Apostel argumentiert

- mit dem Gottes- und Christusbekenntnis (1 Kor 8,5f.),
- mit dem Gewissen der Gläubigen, das zu achten sei, auch wenn es schwach ist und irrt,
- mit dem Primat der Liebe, die Freiheit auch als Verzicht auf ein eigenes Recht zu Gunsten anderer verstehen kann.

Der Götzenopferstreit hat heute nur noch paradigmatisch Bedeutung, berührte aber damals ein heißes Eisen christlicher Identität im jüdisch-hellenistischen Umfeld.

c. Nach 1 Kor 8,5f. konkretisiert Paulus den Monotheismus Israels christologisch, indem er das *Schema Israel* (Dtn 6,4f.) zitiert. Paulus konzediert nicht die reale Existenz<sup>9</sup>, sondern analysiert die fatale Wirkung von „sogenannten Göttern und Herren“ auf diejenigen, die mit ihnen rechnen.

d. Während oft gesagt wird, dass Paulus zum Gottesbekenntnis das Christusbekenntnis hinzufüge, legt er tatsächlich Dtn 6,4f. nach der Septuaginta aus und expliziert christologisch, was unter dem Bekenntnis des einen Gottes und des einen Herrn zu verstehen ist.<sup>10</sup> Das ist nicht der historische Ursprungssinn, aber für Paulus der christologische Literalsinn. Gott ist der eine als der Vater Jesu, Jesus der eine Kyrios als der Messias. Die Einheit Gottes wird nicht quantifiziert, sondern qualifiziert.

e. Die patrozentrischen Aussagen verbinden Protologie und Eschatologie.

- Die Schöpfung zielt auf die Erlösung.
- Die Schöpfung geht von Gott aus; die Erlösung führt zu Gott hin.

Der Vater ist Schöpfer und Erlöser: Vater nicht als Erzeuger, sondern als Macher; Erlöser nicht als Reformator, sondern als Retter aller.

f. Die christologischen Aussagen sind soteriologisch auf die Mittlerschaft Jesu Christi abgestellt.<sup>11</sup>

- Der Kyrios ist Mittler der Schöpfung wie der Erlösung der Gläubigen.
- Gott, der Vater, erschafft „durch“ ihn das All; und „durch“ ihn erlöst er seine Geschöpfe.

Im Bekenntnis fällt der Name: Jesus. Er ist der Christus, der Messias, und als solcher der Kyrios, durch den der Vater handelt.

g. Die Christologie ist soteriologisch geöffnet. Der Heildienst Jesu wird in das Schöpfungs- und Erlösungswerk Gottes, des Vaters eingezeichnet. Gott, der Vater, handelt durch den, der selbst Kyrios und damit Gott ist.

---

<sup>9</sup> Anders jedoch *Eva-Maria Becker*, ΕΙΣ ΘΕΟΣ und 1Kor 8. Zur frühchristlichen Entwicklung und Funktion des Monotheismus, in: Wiard Popkes – Ralph Brücker (Hg.), Ein Gott und ein Herr. Zum Kontext des Monotheismus im Neuen Testament (BThSt 68), Neukirchen-Vluyn 2004, 65-99: Paulus bestreite den „Götzen“ ihre „Würde und Gottheit“, nicht aber ihre „Existenz und Macht“ (85).

<sup>10</sup> Vgl. *Otfried Hofius*, Paulusstudien II (WUNT 143); Tübingen 2002, 167-180.

<sup>11</sup> *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg - Basel - Wien <sup>2</sup>2008, 325ff.

5.2 Herr über alle Mächte und Gewalten

Die Erschaffung und Erlösung der Welt in Christus (Kol 1,15-20)

a. Um den begründeten Dank zu qualifizieren und den Hintergrund der Stichworte von Kol 1,12ff. zu beleuchten, gleichzeitig aber die Zurückweisung der „Philosophie“ vorzubereiten (Kol 2,8-23), spielt „Paulus“ ein Lied auf Christus ein, das Schöpfung und Erlösung verbindet (vgl. 1 Kor 8,6). Kol 1,15-20 zeigt Formelemente, die mit anderen christlichen Psalmen, Hymnen und Liedern (Kol 3,16) wie Phil 2,6-11 zu vergleichen sind. Wahrscheinlich ist auch dieses Lied nicht *ad hoc* entstanden, sondern bereits in Gebrauch gewesen.

b. Der Kolosserhymnus hat drei Strophen:

Kol 1,15f. Christus als Mittler der Schöpfung

Kol 1,17f. Christus als Erhalter der Schöpfung

Kol 1,18ff. Christus als Erlöser der Schöpfung

Die theologische Grundlinie zeigen die Präpositionen an:

Kol 1,16f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ [Erschaffung]

Kol 1,17 „in ihm“ [Erhaltung]

Kol 1,19f. „in ihm“ – „durch ihn“ – „auf ihn hin“ [Erlösung]

Die Präpositionen machen theologisch Sinn.

- Jesus Christus ist der Ort, „in“ dem die Welt erschaffen, erhalten und erlöst wird.
- Jesus Christus ist der Grund, „durch“ den die Welt erschaffen und erlöst wird.
- Jesus Christus ist das Ziel, „auf“ das „hin“ die Welt erschaffen und erlöst wird.

Durch die Präpositionen wird eine starke Dynamik indiziert, die soteriologisch Christologie und Kosmologie vermittelt, mittendrin die Menschen, die, wenn sie gläubig sind, diese Zusammenhänge erkennen können und dafür sehr dankbar sein dürfen.

5.2.1 Die Erschaffung der Welt in Christus, durch ihn und auf ihn hin

a. Die erste Strophe des Liedes (Kol 1,15f.) ist mehr als ein christologischer Paukenschlag. Sie ist ein kompletter Sonatensatz. Sie entwirft ein ganzes Weltbild und eine globale Christologie.

b. Die christologische Tiefenschärfe wird nicht nur durch eine Fülle von Hoheitstiteln erreicht, sondern durch eine starke Konzentration, die genau deshalb viele Bedeutungsaspekte erkennen lässt.

5.2.1.1 Das Bild Gottes

a. Der Eingangsvers des alten Christusliedes Kol 1,15-20 bezieht sich auf den präexistenten Gottessohn, der eins mit dem menschgewordenen, dem gekreuzigten und dem erhöhten Jesus Christus ist. Das Attribut „unsichtbar“ ist ein jüdisch-hellenistischer Reflexionsbegriff der Transzendenz Gottes. „Bild“, „*eikon*“ (*imago*), ist im griechischen Urtext artikellos; wenn im Deutschen der bestimmte Artikel steht, dann, damit klar wird, dass eine singuläre Aussage von absoluter Positivität getroffen wird.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Vgl. Helmut Merklein, Christus als Bild Gottes im Neuen Testament, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 13 (1998) 53-75.

b. Der basale Referenztext ist Gen 1,26f., die Erschaffung des Menschen als (griech.: nach) Gottes „Bild“, ihm „ähnlich“ (*kath' homoiosin – similitudinem*). Als Ebenbild Gottes ist der Mensch Gottes Sachwalter auf Erden; an der Spitze der Schöpfung, ist er für sie verantwortlich. Gottes „Bild“ ist er, sofern Gott sich in ihm darstellt, „ähnlich“ (theologisch wird später präzisiert werden: bei je größerer Unähnlichkeit) ist er Gott, insofern Gott ihn an seiner Gottheit, seiner „Herrlichkeit und Ehre“ (Ps 8), teilhaben lässt. Gen 1,26f. trifft eine Wesensaussage über den Menschen als Kind Gottes.

c. Als „Bild ... Gottes“ (2 Kor 4,4) ist Jesus der Zweite Adam (1 Kor 15,20ff. 43ff.; Röm 5,12-21). Er ist aber Gott nicht nur „ähnlich“, sondern „gleich“ (*isos – aequalem Deo* - Phil 2,6; vgl. Joh 5,18); denn er ist vor aller Zeit vollkommen zu Gott gehörig und immer schon göttlichen Wesens teilhaftig. Der Gottessohn ist nicht erschaffen, sondern ewig; er ist nicht erlösungsbedürftig, sondern der Erlöser; er ist es als wahrer Mensch, der wahrer Gott ist, wie später das Dogma die Glaubenswahrheit feststellen wird.

d. Kol 1,15 setzt die jüdisch-hellenistische Bild-Theologie (Weisheit Salomos; Philo von Alexandrien) voraus, die sich im Umfeld des Platonismus gebildet hat: Gott stellt sich ihr zufolge bildhaft dar, sodass er wahrnehmbar wird; da die Wahrnehmbarkeit aber Sinnlichkeit bedeutet, ist sie von geringerer Substanz als die unsichtbare Idealität (Timaios 92c). Kol 1,15 stellt allerdings den Platonismus vom Kopf auf die Füße: Die Menschwerdung des Gottessohnes wahrt den Unterschied zwischen Gott und Welt, aber macht ihn, den Abgrund von Leid und Schuld, zum Grund der Erlösung. Das „Bild“ ist ein Original, keine Kopie; es ist real, nicht virtuell.

e. Jesus Christus hebt als „Bild“ die Unsichtbarkeit Gottes nicht auf, sondern stellt Gott als den unsichtbaren, als den einen, heiligen, einzig wahren Gott dar. Das gilt für den Irdischen wie für den Gekreuzigten und Erhöhten. Umgekehrt: Gott stellt sich in Jesus Christus ganz als er selbst dar, und zwar zum Heil der Welt. Die Bild-Theologie fasst die Beziehung des Sohnes zum Vater, in der seine Schöpfungs- und Heilsmittlerschaft begründet ist. „Nach“ dem Bild des Präexistenten wird der Mensch erschaffen.

*Literatur:*

Ulrich Luz, Bild des unsichtbaren Gottes – Christus, in: Bibel und Kirche 63 (2008) 13-17.

#### 5.2.1.2 Der Mittler der Schöpfung

a. „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15) ist Jesus als der Mittler der Schöpfung, als Mitschöpfer Gottes.<sup>13</sup>

- Die Alte Kirche hat sich in einer hochkarätigen Diskussion darum bemüht, den Sinn dieses Prädikates in Verbindung mit der Qualifikation als „Bild des unsichtbaren Gottes“ und als „Anfang“ auszuloten.<sup>14</sup> Die Schwierigkeit bestand zum einen darin, sich so aus den Fesseln des Platonismus zu lösen, wie der Kolosserhymnus dies leistet, zum anderen darin, die Einzigkeit Gottes mit der Schöpfungsmittlerschaft Jesu zu verbinden.
- Die Aussage liegt nahe bei Philo Logos-Theologie und ist doch qualitativ von ihr unterschieden. Philo kann den Logos „Erstgeborener“ nennen, weil Gott durch ihn alles erschafft (agr. 51; conf. 61f.). Allerdings sieht Philo ihn als Mittelwesen zwischen Gott und der Schöpfung; deshalb nennt er ihn „ältester Sohn“ Gottes (conf. 61).

Für den Kolosserhymnus und den Kolosserbrief ist Jesus aber Gottes einzig wahrer, sein geliebter (Kol 1,13) Sohn. Als „Erstgeborener aller Schöpfung“ steht er auf der Seite des Schöpfers. Er ist nicht selbst geschaffen, wie aus Vers 16 zweifelsfrei hervorgeht.

b. Inwiefern er als Schöpfungsmittler „Erstgeborener“ ist, harret einer Erklärung.

- Die altkirchliche Christologie entwickelt die Zwei-Naturen-Lehre in der Perspektive von Kol 1,15 und angesichts der arianischen Christologie. Eine Lösung schien die Differenzierung zwischen dem „Eingeborenen“ und dem „Erstgeborenen“ zu liefern, sofern jener vor aller Zeit vom Vater „gezeugt“, dieser aber in der Zeit Mensch geworden sei (Gregor von Nyssa, perf. 11). Doch diesen Spannungsbogen baut der Kolosserhymnus nicht auf.
- Eher scheint er mit dem Titel „Erstgeborener“ aus der Präexistenz und Schöpfungsmittlerschaft heraus bereits den Blick auf die Menschwerdung zu richten. „Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ heißt er, weil „in ihm“ und „auf ihn hin“ alles erschaffen ist – und weil dieses Erschaffen, aber auch dieses Erschaffene ihm nicht wesensfremd, sondern wesensnah ist. In dieser Richtung deutet Athanasius den Vers aus, der ihn im Licht von Kol 1,18 und Röm 8 liest (or. II c. Arian. 62f.). Der Präexistente, der mit dem Inkarnierten und Erhöhten personenidentisch ist, offenbart, dass es Gottes Wesen entspricht, die Welt zu erschaffen.

Der „Erstgeborene“ repräsentiert das Schöpfersein in Gott. Er steht dafür, dass die Schöpfung Gottes ureigenes Werk ist und dass Gott in Jesus als er selbst die Schöpfung erlöst, die „auf ihn hin“ erschaffen ist. Insofern der Präexistente der „Erstgeborene“ ist, ist indirekt sein wahres Menschsein ausgesagt, das sich durch die Inkarnation zeitigt. Justin führt im Dialog mit Tryphon Kol 1,15 an, um das christliche Bekenntnis zu klären: „Als Logos und Erstgeborener Gottes ist er selbst Gott“ (dial. 100,2). Aber er sieht das Prädikat auch „in enger Beziehung zur Menschwerdung“ (dial. 84,2; vgl. 125,6). Das entspricht am ehesten der Grundbedeutung von Kol 1,15.

---

<sup>13</sup> Vgl. *Otfried Hofius*, Paulusstudien II 215-233.

<sup>14</sup> Aus den Quellen dargestellt von *Alois Grillmeier*, *Jesus Christus im Glauben der Kirche I* 96-121. Allerdings meint der Autor, Theodor von Mopsuestia habe in seinem Kolosserkommentar den Schrifttext am besten verstanden, indem er „Erstgeborener“ auf die Inkarnation beziehe und das „Zuerst“ auf einen Ehrenprimat deute. Das scheint aber doch nicht ganz die Pointe des Hymnus zu sein.

### 5.2.2 Die Erhaltung der Welt in Christus

- a. *Creatio prima* und *creatio coninua* gehören auch in der alttestamentlichen Theologie zusammen. Dieser Zusammenhang wird christologisch transformiert.
- b. Die besondere Aufgabe der fortwährenden Schöpfung besteht in der Zähmung der Weltelemente – widerstreitender kosmischer Kräfte, die ausbalanciert (und befriedet) werden müssen. Deshalb besteht die entscheidende Aufgabe darin, Zusammenhalt zu stiften. Gemeint ist nicht, ein Element gegen das andere auszuspielen, um es zu verdrängen oder zu vernichten, sondern alle im Spiel zu halten, so dass die multilateralen Korrelationen möglich werden.
- c. Die Voraussetzung ist, dass Jesus die Nr. 1 ist und vorangeht. Das *proteuein* in V. 18 nimmt dies auf; es entspricht dem „Erstgeborenen“ und dem „Anfang“. Es handelt sich um einen qualitativen Primat. Mit Jesus beginnt nicht eine Kette von Gliedern – er ist vielmehr sozusagen der Schmied der Kette: Er schmiedet die Welt zusammen.
- d. Die Aussage liegt so wenig auf der naturwissenschaftlichen Ebene wie die der Erschaffung und Erlösung. Sie kann aber auch nicht spiritualisiert werden. Vielmehr steht Jesus dafür ein, dass die Welt trotz aller divergierenden Kräfte einen Sinn hat. Er besteht nicht nur in der Herkunft und der Zukunft, sondern auch in der Gegenwart. Es ist gut, dass es die Welt gibt (vgl. Gen 1), weil das Leben nicht sinnlos ist, so sehr es auch gefährdet und so oft es auch zerstört wird. Die permanente Bedrohung des Lebens bleibt nicht außen vor, sondern wird christologisch integriert und transzendiert.
- e. „In“ Christus ist nicht nur die Kirche und jeder einzelne Gläubige, sondern auch die Welt. Sie wird von Christus umfassen, gehalten, geschützt. „In“ ist eine paulinische Präposition, die hier kosmisch geweitet wird.

5.2.3 *Die Erlösung der Welt in Christus, durch ihn und auf ihn hin*

a. Die dritte ist ähnlich stark orchestriert wie die erste Strophe. Sie zeigt den Zusammenhang von Protologie und Eschatologie. Sie expliziert die Verheißung, die in der Schöpfung selbst enthalten ist.

b. Die christologische Reflexionshöhe bleibt sehr hoch; es wird aber mit dem Kreuz die ganze Spannweite ausgemessen, die den Glauben inspiriert.

5.2.3.1 Haupt des Leibes

a. Christus ist „das Haupt des Leibes“ (Kol 1,18). Ursprünglich dürfte diese Aussage sich vor dem Hintergrund hellenistischer Kosmologie abzeichnen, wonach die widerstreitenden Elementarkräfte, die den Leib der Welt auseinanderreißen, durch das „Haupt“, den Schöpfer und Erhalter, gebändigt werden. Dies dürfte die Aussage gewesen sein, die am aktuellsten im Streit mit der kolossischen „Philosophie“ gewesen ist.<sup>15</sup>

b. Durch die Apposition „der Kirche“, die nach den meisten Kommentaren auf den Briefverfasser zurückgeht, erhält der Text jedoch eine neue Wende. Er knüpft an das paulinische Bild der Kirche als Leib Christi an (Röm 12,4ff.; 1 Kor 12,13-27), verschiebt es aber so, dass Christus nun das „Haupt“ ist, das den ganzen Leib regiert. Auch dadurch wird die Christologie des Hymnus weiter geerdet. Zwar entwickelt die Paulusschule die Vorstellung einer präexistenten Kirche, da Gott ja immer schon zur Rettung seines Volkes entschlossen ist; aber im Gefüge des Hymnus ist doch an die auf Erden real existierende Kirche gedacht. Deren „Haupt“ aber ist Jesus Christus in seiner Einheit als Präexistenter, Irdischer und Auferstandener. Man braucht nicht alle Nachfolgeworte Jesu zu assoziieren, um aber doch zu sagen, dass es die Kirche ohne die Sendung Jesu und die Auferstehung des Gekreuzigten nicht gäbe.

5.2.3.2 Erstgeborener von den Toten

a. Jesus ist der „Erstgeborene von den Toten“ in prinzipiell demselben Sinn wie nach den Paulinen (1 Kor 15; Röm 8): Seine Auferstehung ist der Grund für die Auferstehung der Toten; sie ist es aber nur, weil sie ein eschatologisches Ereignis in der Sphäre Gottes als Erhöhung des Menschen Jesus ist.

b. „Haupt“ ist Jesus als „Herr“ der Kirche. In seinem „Herrssein“ kommt der absolute, in seiner Heilssendung begründete Primat Jesu zur Sprache, ohne den es keine Nachfolge gäbe und den die Nachfolge ihrerseits bleibend festhält.

---

<sup>15</sup> Die Lehre wird auf Empedokles zurückgeführt (Diels I 315/21-316/2; 322/17-323/10; 327/6-10); sie ist unter den Pythagoreern der neutestamentlichen Zeit lebendig (vgl. Diogenes Laertius 8,25-33; Diels I 448-451). Die Ausstrahlung dieser Lehre auf das Judentum bezeugt Philo, spec.leg. II 188-192.

### 5.2.3.3 Versöhner

a. Die abschließende Aussage der Versöhnung des Alls knüpft an die urpaulinische Versöhnungstheologie an, führt sie aber kosmisch aus. Kol 1,15-20 ist noch weiter als 1 Kor 8,6 gedacht. Die Exegese ist sich weithin einig, dass der Briefschreiber den ausdrücklichen Hinweis auf den Kreuzestod Jesu angebracht hat.<sup>16</sup> Einerseits wird dadurch eine ebenso große Spannweite der Christologie ausgemessen wie in Phil 2,6-11, ohne dass allerdings von Erniedrigung und Entäußerung die Rede wäre. Andererseits wird dadurch das Versöhnungsgeschehen im paulinischen Sinn an das geschichtliche Ereignis des Kreuzestodes zurückgebunden. Das entspricht in der Struktur des Denkens der ekklesialen Zuspitzung in Vers 18.

b. Damit ist expliziert und akzentuiert, was im Hymnus von vorneherein angelegt war. Zwar lenkt die dritte Strophe den Blick auf die Auferstehung Jesu; aber der Auferstandene ist eben der Erstgeborene „von den Toten“. Mit der Kreuzestheologie bringt der Verfasser das Wie des Todes zur Geltung, aus dem Jesus erweckt worden ist. Dadurch gewinnt der Tod Jesu erst sein volles soteriologisches Gewicht. Er interpretiert dadurch die vorangegangene Aussage, dass die „ganze Fülle“ in Jesus „Wohnung genommen“ hat. Der Vers ist exegetisch umstritten, weil man über den Zeitpunkt der Einwohnung – die Menschwerdung? die Taufe? die Verklärung? die Auferstehung? – nachdenkt. Doch führt diese Diskussion in die Irre. Das zeigt der Parallelvers Kol 2,9, die ursprüngliche Interpretation von Kol 1,19 durch den Verfasser (der freilich auch das Kreuz eingeführt hat): „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“. Der Satz bezieht sich auf den Menschen Jesus, sonst könnte nicht von seiner Leiblichkeit die Rede sein. Er klärt, dass Jesu Leib nicht die äußerliche Hülle seiner Gottheit ist, sondern der geschichtliche Ort seines Gottseins. Im Kontext von Kol 2,9 ist – wie in Kol 1,19f. – die Auferstehung dominant, die aber eben die leibliche Auferstehung meint, wie in den Osterevangelien. So trifft auch Kol 1,19 eine Wesensaussage über die Gottheit des Menschen Jesus und hält doch zugleich den Primat des Vaters fest. Sofern die „Fülle“ mit dem „Geist“ zu tun hat, kommt eine indirekte Trinitätstheologie zum Zuge. Die Kreuzestheologie von Vers 20 expliziert dann die Heilsbedeutung Jesu unter dem Aspekt seiner ewigen Gottheit, die gerade die Voraussetzung seines radikalen Menschseins ist, ohne die es keinen Sühnetod und keine Erlösung gäbe.

c. Der Friede, den Jesus Christus durch seinen Tod am Kreuz stiftet, ist der Friede mit Gott, der auf die Welt ausstrahlt. Röm 5,1 steht der Sache nach im Hintergrund und ist wiederum kosmisch geweitet. Jesus hat seine Jünger nach Mt 10,12 ausgesendet, den Frieden Gottes zu verkünden und dadurch zu vermitteln. Was im „Haus“ beginnt, in das sie eingelassen werden, strahlt auf die Welt aus; und was sich im Kosmos ereignet, wird auch in den eigenen vier Wänden spürbar. In diese Zusammenhänge führt der Kolosserhymnus, wenn er im Kontext des neutestamentlichen Gesamtzeugnisses betrachtet wird.

---

<sup>16</sup> Zum größeren Zusammenhang vgl. *Rudolf Hoppe, Der Triumph des Kreuzes. Studien zum Verhältnis des Kolosserbriefes zur paulinischen Kreuzestheologie (SBB 28)*, Stuttgart 1994.

5.3 Der Logos des Kosmos.

Schöpfungsmittlerschaft und Inkarnation nach Joh 1,1-18

a. Der Prolog Joh 1,1-18 ist ein Vorspiel im Himmel und auf Erden, das die Dimensionen der Jesusgeschichte wie die Hermeneutik des Johannesevangeliums erhellt.

b. Der Prolog ist eine tragfähige Brücke zwischen der urchristlichen Bekenntnisbildung und Glaubensreflexion einerseits, der Evangelienzählung und urchristlichen Geschichtsschreibung andererseits.

5.3.1 Exegetische Kontroversen.

a. Der Prolog ist, seiner Bedeutung angemessen, exegetisch hoch umstritten.

b. Traditionell richtet sich das Interesse der Exegese auf die Genese des Textes: Gibt es eine vorjohanneische Tradition? Gar eine jüdische Vorlage? Was hat der Evangelist redaktionell verändert?

Im Wesentlichen stehen einander gegenüber:

- die These, ein ursprünglicher Logos-Hymnus zum Prolog des Evangeliums umgestaltet worden, vor allem durch die Einfügung der Verse über den Täufer (so die breite Mehrheit),
- und die These, ein ursprünglicher Christus-Hymnus sei zu einem Logos-Hymnus umgeschrieben und dann für das Evangelium passend gemacht worden<sup>17</sup>.

Im ersten geschieht eine christologische Transformation der Weisheitstheologie, im zweiten eine weisheitstheologische Aufwertung der Christologie.

c. Klassisch exegetisch ist die Frage nach der Motivgeschichte des Prologes. Unstrittig ist, dass im Hintergrund alttestamentliche Sophiatheologie und philonische Logospekulation steht. Strittig ist die Konsequenz:

- Wird die Theologie der „Frau Weisheit“ patriarchalisch domestiziert?<sup>18</sup> Oder wird die Jesusgeschichte in den Horizont kosmischer Weisheit eingezeichnet?<sup>19</sup>
- Wird das jüdische Erfahrungswissen über das, was die Welt im Innersten zusammenhält, spekulativ aufgelöst?<sup>20</sup> Oder wird die Erfahrungswelt der Weisheit Israels zum Resonanzboden des Evangeliums?<sup>21</sup>

Die religionsgeschichtliche Frage hat starke christologisch-hermeneutische Konsequenzen.

---

<sup>17</sup> So *Michael Theobald*, Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1Joh (NTA 20), Münster 1988; dem folgt der Johanneskommentar. Die Vorgabe stammt von *Heinrich Zimmermann*, Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung, Stuttgart <sup>2</sup>1975.

<sup>18</sup> So die radikale feministische Theologie; gemäßigt bei *Silvia Schroer*, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996; *Silvia Schroer – Thomas Staubli*, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 34f. (im Kontext des gesamten Buches.)

<sup>19</sup> So die (nicht ausgeführte) Perspektive von *Hermann von Lips*, Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990.

<sup>20</sup> Das ist der Vorwurf der „liberalen Theologie, die im 19. Jh. mit der johanneischen Logos-Theologie gebrochen hat; so *Adolf von Harnack*.

<sup>21</sup> So *Gerhard von Rad*, Weisheit Israels, Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>1992 (<sup>1</sup>1970).

d. Christologisch zentral ist die Frage nach der Struktur des Prologes.

- Ist vom *logos ensarkos* erst ab Vers 14 die Rede, vorher aber vom *logos asarkos*?<sup>22</sup>  
Dann wäre Raum für die Geschichte der Offenbarung, die eine kosmische und eine heilsgeschichtliche Dimension hätte.
- Oder ist bereits ab Vers 4<sup>23</sup>, ab Vers 5<sup>24</sup> oder Vers 9<sup>25</sup> vom *logos ensarkos* die Rede? Dann hätte der Prolog kein Ohr für die Glaubensgeschichte Israels, womöglich noch nicht einmal für die Offenbarung Gott durch den Kosmos qua Schöpfung.

Soteriologisch signifikant ist gleichfalls eine Auslegungsfrage, die an die Struktur des Prologes anknüpft:

- Erzählt der Prolog eine Geschichte der sich steigernden Ablehnung des Gotteswortes durch die Menschen, auf die Gott mit immer intensiverer, schließlich nicht mehr zu steigender Intensität der Zuwendung reagiert? Dann bleibt zwischen der Gnade Gottes und dem Verhalten der Menschen ein letztlich äußerliches Verhältnis.<sup>26</sup>
- Oder kennt der Prolog von vornherein
  - die Ambivalenz von Skepsis und Glaube auf Seiten der Menschen
  - und die Überfülle des göttlichen Heiles gegenüber der kreatürlichen Wirklichkeit.

Dann folgt die Inkarnation aus der inneren Dynamik des Gottseins Gottes selbst, an der Anteil gewinnen, die glauben.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> So *Heinrich Schlier*, Im Anfang war das Wort. Zum Prolog des Johannesevangeliums (1955), in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg - Basel - Wien <sup>5</sup>1972, 274-287; *Heinrich Lausberg*, Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes: NAWPGH (Göttingen 1984) 189-279; *Udo Schnelle*, Joh 27-45; *Ulrich Wilckens*, Joh 19-36.

<sup>23</sup> So *Klaus Scholtissek*, In ihm sein und bleiben 177-194.

<sup>24</sup> So *Rudolph Schnackenburg*, Joh I 221; *Klaus Wengst*, Joh I 41.

<sup>25</sup> So *Peter Stuhlmacher*, Biblische Theologie II 235; *Christian Dietzfelbinger*, Joh I 27ff.

<sup>26</sup> So die Konsequenz von *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik. Exegetisch aufgenommen von *O. Hofius*, Struktur und Gedankengang des Logos-Hymnus in Joh 1,1-18 (1987), in: ders. - H. Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88), Tübingen 1996, 1-23.

<sup>27</sup> So die Konsequenz von *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit.

### 5.3.2 *Der Prolog als Einführung in das Evangelium*

a. Anders als die Synoptiker beginnt das Vierte Evangelium mit einem Bekenntnis des Glaubens, das in Form eines Hymnus abgelegt wird.

- Durch den Prolog wird ein Rahmen zu Joh 20,30f. ausgespannt, wo die Einführung aus dem Glauben des (idealen) Verfassers in den Glauben der (idealen und realen) Adressaten als Grund für die Abfassung des Buches genannt wird.
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zu denen hergestellt, die, vom Zeugnis des Lieblingsjüngers überzeugt, sein Glaubensbuch ediert haben (Joh 21,24f.)
- Durch den Prolog wird eine Verbindung zum Ersten Johannesbrief sichtbar (1Joh 1,1-4), in der die Zeugen Jesu das Wort ergreifen, um zu reflektieren, was sie im Evangelium – immer auf der Ebene idealer Verfasserschaft – erzählen.

Durch den Einstieg mit dem Prolog werden wesentliche Dimensionen der folgenden Jesusgeschichte geklärt:

- Wessen Geschichte wird erzählt?  
Die Geschichte Jesu als inkarnierter Logos, als eingeborener Sohn (Joh 3,16), als Gott (Joh 20,28).
- Wer erzählt die Geschichte?  
„Wir“, die wir „seine Herrlichkeit gesehen“ und sie als die des „Eingeborenen“ erkannt haben, der selbst Gott ist.
- Weshalb wird die Geschichte erzählt?  
Weil sie die einzig wahre Gottesgeschichte ist, da sie aus der unmittelbaren Anschauung Gottes selbst heraus stammt (Joh 1,18).
- Wie wird die Geschichte erzählt?  
In der Haltung der Dankbarkeit für die empfangene Gnade und des Bewusstseins einer gewonnenen Erkenntnis, die wahr ist.
- Weshalb wird sie als Geschichte erzählt?  
Weil der Logos inkarniert ist und sein Wohnen – oder „Zelten“ – unter den Menschen die Form der Offenbarung ist, die nicht in eine Abstraktion aufgelöst werden kann.

Der Prolog ist ein Metatext des Evangeliums. Er schildert den Horizont und die Verheißung der Jesusgeschichte. Er spielt die Täufergeschichte ein und bereitet dadurch die Evangelienerzählung vor, nimmt aber keine Jesusepisode vorweg, sondern lässt deren eschatologische Bedeutung erkennen.

b. Die Gattung des „Hymnus“ (die von der neueren Gattungsgeschichte unter dem Eindruck hellenistischer Formen kritisiert wird, aber brauchbar bleibt<sup>28</sup>) bringt Joh 1,1-18 auf theologischer Augenhöhe mit anderen Hymnen wie Phil 2,6-11 und Kol 1,15-20 oder 1Tim 3,16. Während aber dort die Konkretionen des Lebens und des Sterbens wie der Auferstehung Jesu, die sie besprechen, aus anderen Quellen (Katechese, Predigt... ) bekannt geworden sein müssen, werden sie vom Johannesevangelium unmittelbar im Anschluss erzählt.

---

<sup>28</sup> Zur klassischen Formgeschichte vgl. *Klaus Wengst*, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (Studien zum Neuen Testament 7), Gütersloh 1972. Die neuere Forschung interessierte sich für eine Neujustierung der Gattungsbestimmung im hellenistischen Kontext problematisiert den – neutestamentlich allerdings belegten – Begriff „Hymnus“, damit auch den liturgischen „Sitz im Leben“ von „Hymnen“, untersucht die brieflichen Kontexte und kritisiert die Traditionsgeschichte; vgl. *George Kennel*, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit* (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1993; *Ralf Brucker*, „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997. Richtig ist der Nachweis, dass sich die Formgesetze klassischer Hymnen in den fraglichen Texten des Neuen Testaments (z.B. Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; 1Tim 3,16f.) nicht finden. Will man den Begriff „Hymnus“ dennoch verwenden, muss man des Unterschieds eingedenk sein, der nicht wenig mit der Differenz zwischen dem paganen Polytheismus und der biblischen Theologie zu tun hat, und hat auf die größere Nähe zu den alttestamentlichen und frühjüdischen Psalmen zu achten, unter denen es auch „Hymnen“ gibt (was genauer zu bestimmen wiederum kontrovers ist) und die starken Variationsmöglichkeiten der Gattung; vgl. *Michael Lattke*, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie* (NTOA 19), Freiburg/Schw. - Göttingen 1991. Für den liturgischen „Sitz im Leben“ plädiert *Martin Hengel*, *Das Christuslied im frühesten Gottesdienst*, in: *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. FS J. Card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, I 357-404. Freilich braucht dies weder exklusiv verstanden zu werden noch löst es das Problem, dass über den Ablauf urchristlicher Gottesdienste nicht sehr viel gesichert werden kann.

### 5.3.3 Die erste Strophe: Mittler der Schöpfung (Joh 1,1-5)

- a. Die erste Strophe (1,1-5) ist eine christologische Rekonstruktion der Genesis.
- Joh 1,1 greift noch hinter Gen 1,1 zurück, auch wenn derselbe Ausdruck wie in der Septuaginta gewählt wird: *en archê* (Vulgata: *in principio*).
  - Der „Logos“ spielt die entscheidende Rolle in Joh 1,1-5, weil Gott nach Gen die Welt durch sein Wort erschaffen hat: indem er spricht. „Logos“ bedeutet nicht nur das (geschriebene oder gesprochene) Wort, sondern auch das Sprechen selbst und den Sinn, den es macht.
  - Der erste Schöpfungsakt ist die Erschaffung des Lichtes (Gen 1,3ff.). Dieses Licht leuchtet, bevor es Sonne, Mond und Sterne am Himmel gibt. Der spätalttestamentlichen und frühjüdischen Theologie erscheint es das Licht des Lebens und der Wahrheit: „Bei dir ist die Quelle des Lebens. In deinem Licht schauen wir das Licht“ (Ps 36,10). Das greift Joh 1,1-5 auf, um es christologisch zu konkretisieren: Es ist das Licht Gottes selbst, das der Welt das Leben schenkt, weil es das Licht des Logos ist. Aus dieser Quelle speist sich später das Offenbarungswort: „Ich bin das Licht der Welt“ (Joh 8,12; 9,5).
- b. Zwei Vierzeiler rahmen einen zentralen Zweizeiler
- Die erste Teilstrophe (Joh 1,1f.) erhellt die theologischen Voraussetzungen der Schöpfung: Sie bestehen im Gottsein Gottes, des Vaters, und in der von Ewigkeit her bestehenden Anteilhabe des Logos am Gottsein des Vaters.
  - Die zweite Teilstrophe (Joh 1,3) klärt im Horizont der johanneischen Christologie, dass die Welt Gottes gute Schöpfung ist.
    - Auf dieser Schöpfungstheologie liegt der Akzent.
    - Joh 1,3 beschreibt den Ort für das Wirken des Logos *asarkos* und *ensarkos*.
    - Die positive Schöpfungstheologie der Genesis („Siehe, es war sehr gut“) ist die Basis
      - sowohl für die Heilsgeschichte Israels und die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis
      - als auch für die Inkarnation (Joh 1,14).
  - Die dritte Teilstrophe (Joh 1,4f.) bringt den Menschen und mit ihm die Dramatik von Licht und Finsternis ins Spiel: Es gibt die Finsternis. Aber das Licht ist stärker.<sup>29</sup>

Die Forschung beurteilt z.T. die retardierenden Elemente in Joh 1,1f. als redaktionell. Das ist nicht unbedingt überzeugend, weil Redundanz ein poetische Stilmerkmal ist.

---

<sup>29</sup> *Katelaben* lässt sich mit „ergreifen“ (R. Schnackenburg, Joh I 222), „erfassen“ (U. Schnelle, Joh 5) oder „überwältigen“ (U. Wilckens, Joh 19) übersetzen. Entscheidend ist, dass Johannes nicht gnoseologisch, sondern ontologisch denkt: er will nicht sagen, die Finsternis begreife nicht, was Licht ist (das wäre tautologisch), sondern dass die Finsternis qualitativ inferior ist gegenüber dem Licht und es nie und nimmer überwältigen kann. Der Aorist beschreibt dann, was als Versuch, das Licht zu verdunkeln, immer nur je neu Vergangenheit war, ist und sein wird.

c. Das uranfängliche „Wort“ ist kein „zweiter Gott“, so wie es der Logos bei Philo ist (all. II 86; quaest. in Gen II 62), er ist weder nur „göttlicher Art“<sup>30</sup> noch „gottgleich“<sup>31</sup> (sonst wäre wohl θεῖος zu lesen). So wenig der Logos ὁ θεός ist, der Gott und Vater Jesu, so sehr hat der Logos an seiner Gottheit teil. Er ist und bleibt πρὸς τὸν θεόν, also auf den Vater ausgerichtet, aber er ist und bleibt als solcher θεός zu Gott gehörig, in allem von ihm bestimmt. Das Prädikatsnomen θεός bringt beides zum Ausdruck: die radikale Unterscheidung zwischen Gott und dem Logos und die radikale Partizipation des Logos am Gottsein Gottes.

d. Durch die Christologie des Logos wird die theozentrische Einheit von Schöpfung und Erlösung festgehalten. Da Gott die Welt durch den Logos geschaffen hat und „in“ ihm alles Leben ist, ist die Erschaffung der Welt die Verheißung einer Vollendung, die in der Anteilgabe an der Liebe zwischen Gott, dem Vater, und dem göttlichen Logos besteht. Andererseits klärt Joh 1,1-5 die Dimensionen der Christologie.

- Jesus, dessen Name erst in Vers 17 fällt, ist der inkarnierte Logos Gottes.
- Der Inkarnierte ist der Präexistente.
- Der Präexistente ist der Mittler der Schöpfung.
- Der Mittler der Schöpfung gehört auf die Seite Gottes, nicht der Schöpfung.

---

<sup>30</sup> So *Jürgen Becker*, Joh<sup>1</sup> I 72: „Im Verhältnis zu dem einzigen, wahren Gott steht er auf untergeordneter Stufe.“ Zum Unterschied gegenüber Philo, der aus der Identität des Logos mit Jesus folgt, vgl. *Joachim Kügler*, *Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums* (SBS 178), Stuttgart 1999, 157-161.

<sup>31</sup> So *Klaus Wengst*, Joh I 47.

5.3.4 Die zweite Strophe: Mittler der Offenbarung (Joh 1,6-13)

a. Die zweite Strophe (1,6-13) bezieht sich auf die Offenbarung Gottes in der Geschichte Israels. Die Offenbarung geschieht durch den *Logos asarkos* (den noch nicht Fleisch [*sarx*] gewordenen). Das ist allerdings hoch strittig und nicht ohne weiteres evident. Oft wird zwischen der vorjohanneischen und der johanneischen Ebene unterschieden, zuweilen nicht klar genug. Im folgenden geht es um das johanneische Verständnis.

b. Für die alternative Deutung der Verse auf den *logos ensarkos* sprechen starke Gründe:

- Der Passus über den Täufer Johannes in Joh 1,6ff. erschließt den Raum der Geschichte und lässt unmittelbar im Anschluss eine Aussage über den geschichtlichen Jesus erwarten, die dann ab Vers 9 käme.
- Joh 1,9 kann auf einer Ebene mit dem Ich-bin-Wort Joh 8,12; 9,5 gedeutet werden
- Die Dialektik von Ablehnung (Joh 1,10f) und Annahme (Joh 1,12f.) entspricht genau dem Geschick des Irdischen.
- Gotteskindschaft durch eine neue Geburt (Joh 1,12f.) ist die Verheißung, die Jesus selbst den Glaubenden macht (Joh 3,3ff.).
- „An seinen Namen glauben“ ist eine auf Jesus in seiner Geschichte bezogene Wendung (Joh 2,23; vgl. Joh 20,30f.)

Für die klassische Deutung der Kirchenväter auf den *logos asarkos* sprechen bessere Gründe.

- Johannes der Täufer bezeugt bei Johannes nicht nur den irdischen, sondern auch den präexistenten Gottessohn (Joh 1,6ff. 15. 19-34; 3,22-36; vgl. 10,40f.). Zwischen Joh 1,6ff. und Joh 1,15 gibt es den Unterschied, dass hier das Licht des Präexistenten bezeugt wird, der inkarniert wurde (Joh 3,31-36), während Vers 16 die Botschaft antizipiert, die der Täufer in Anbetracht des irdischen Jesus verbreitet (Joh 1,19-34). Der Täufer ist als letzte Figur der Geschichte Israel vor dem Wirken Jesu vorgezogen, um sie von ihrer stärksten Seite zu präsentieren.
- Joh 1,9 nimmt Joh 1,5 auf; Joh 8,12 hat präexistenztheologische Implikationen (Joh 8,58: „Bevor Abraham war, bin ich“).
- Die Geschichte der Offenbarung des Logos bei den Seinen, im Gottesvolk Israel, ist in ihrer Dialektik christologisch strukturiert, aber von der Jesusgeschichte her als systematische Logik des Offenbarungsgeschehens erkannt.<sup>32</sup>
- Jesus leugnet die Gotteskindschaft der Juden in keiner Weise, macht sie aber am Glauben fest. Der unterstellte Antisemitismus des Johannesevangeliums ist substanzlos, so scharf die Polemik gegen „die Juden“ auch ist.<sup>33</sup>
- Der Glaube „an seinem Namen“ ist der Glaube an Gott als Glaube an den Logos, wie in Joh 20,30f. voll entfaltet. Diesen impliziten Christus- als Gottesglauben gibt es nicht erst seit der Inkarnation, sondern als Messias Hoffnung früher.
- Falls in Joh 1,12f. bereits die Christen gemeint sein sollte, erklärt sich der Übergang von der 3. Person zur 1. Person Plural nicht.
- Das „Recht“, Kinder Gottes zu werden (Joh 1,12f.), ist antizipatorisch und bleibt von der Gotteskindschaft derer zu unterscheiden, die an Jesus explizit glauben.
- Würden Joh 1,4-13, Joh 1,5-14 oder Joh 1,9-13 bereits auf den geschichtlichen Jesus gedeutet, stände seine gesamte öffentliche Sendung vor Augen; Joh 1,14 fiel mit der Inkarnationsaussage dahinter zurück.

Die besseren Gründe sind exegetisch-theologisch und –hermeneutisch.

---

<sup>32</sup> So U. Wilckens, Joh 31f.

c. Joh 1,6-13 besteht – nach dem Einschub zu Johannes dem Täufer - aus wiederum Teilstrophen.

- Die erste Teilstrophe (Joh 1,9 knüpft an Joh 1,5 an) verbindet die Schöpfung mit der Offenbarung, die ihrerseits nicht nur über das wahre Leben informiert, sondern dieses Leben vermittelt.<sup>34</sup> Sie nennt das Thema
- Die zweite Teilstrophe (1,10f) thematisiert die Ablehnung der Offenbarung Gottes durch die (Mehrheit der) Mitglieder des Gottesvolkes Israel. Obwohl sie zu Gott gehören, lehnen sie das Wort Gottes ab.
  - Das ist ein Topos alttestamentlicher Prophetentheologie (Neh 9,26: „Deine Propheten warnten sie zwar und wollten sie zu dir zurückführen; doch man tötete sie und verübte schwere Frevel“)
  - Er wird weisheitstheologisch in spezifisch christlicher Weise aufgenommen (was gegen ein vorchristliches Original spricht).
    - Die alttestamentliche Weisheitsspekulation kennt die mythische Erzählung, dass die präexistente Weisheit (Spr 8,9; Weish 7-9) auf der ganzen Welt nach einer Heimat sucht, die ihr aber überall verweht bleibt, bis sie in Israel auf dem Zion Wohnung nimmt (Bar 3-4; vgl. Sir 24).
    - In apokalyptischer Zuspitzung (die nicht kanonisiert worden ist) zieht sich die Weisheit auch aus Israel zurück, weil sie auch dort nur abgelehnt wird (äthHen 42,1f.: „Die Weisheit kehrte an ihre Ort zurück und fand ihren Platz bei den Engeln.“)<sup>35</sup>
  - Die spezifisch christliche Prägung besteht darin, dass die Weisheit mit der Tora identifiziert noch radikal transzendiert, sondern in neuer Qualität inkorporiert wird.
- Die dritte Teilstrophe (1,12f) thematisiert die positive Alternative und die ihr innewohnende Verheißung: Wer dem *Logos asarkos* zustimmt, erwirbt das Recht der Gotteskindschaft, das der inkarnierte Logos verwirklichen wird.<sup>36</sup>

Der Widerspruch zwischen Joh 1,10f. und Joh 1,12f. wird durch das Wirken des Logos ausgelöst, lässt sich aber nicht quantifizieren, sondern beschreibt eine Qualität.

d. Die Deutung von Joh 1,6-13 auf den *Logos asarkos*,

- begründet die Israel-Theologie des Johannes,
- unterlegt die Schrift-Theologie des Evangelisten,
- erschließt eine heilsgeschichtliche Dimension der Offenbarung.

Sie passt damit zu einer Lektüre des Johannesevangeliums, die für den jüdisch-christlichen Dialog geöffnet ist.

---

<sup>33</sup> Vgl. Klaus Scholtissek, Antijudaismus im Johannesevangelium? Ein Gesprächsbeitrag, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 151-181.

<sup>34</sup> Strittig ist aber die abschließende Partizialwendung. Wenn sie christologisch gedeutet wird, muss bereits der inkarnierte Logos gemeint sein. Wird sie anthropologisch gedeutet, wird Joh 1,12f. vorbereitet.

<sup>35</sup> Übersetzung nach Siegbert Uhlig, Das Äthiopische Henochbuch (JSRZ V/6), Gütersloh 1094, 584.

<sup>36</sup> Die komplementäre Aussage trifft der Evangelist nach Joh 11,52: „... und nicht nur für das Volk allein, sondern um alle verstreuten Kinder Gottes ins eins zusammenzuführen.“

5.3.5 Die dritte Strophe: Mittler der Erlösung (Joh 1,14-18)

a. Die dritte Strophe handelt von der Inkarnation des Logos und der Wirkung dieses Offenbarungsgeschehens bei den Glaubenden.

- Joh 1,14-18 strukturiert die folgende Jesusgeschichte
  - durch die Identifikation Jesu Christi (Joh 1,14,17),
  - durch die Verbindung mit dem Täufer-Zeugnis (Joh 1,15),
  - durch die Erschließung der Jüngerschaft in der Nachfolge Jesu („wir“),
  - durch die Klärung des Verhältnisses zu Mose und der Tora (Joh 1,17),
  - durch die Ankündigung der „Exegese“ Gottes durch Jesus.

Diese Strukturierung wird durch das Corpus des Evangeliums gedeckt.

- Joh 1,14-18 treibt den Prolog auf die Spitze:
  - Die Inkarnation des göttlichen Logos ist eine unmögliche Möglichkeit.
  - Die heilsgeschichtliche wird zur eschatologischen Offenbarungstheologie.
  - Die Heilsverheißungen, die schöpfungs- und geschichtstheologisch antizipiert worden waren, werden realisiert.

Die Spitze des Prologes ist die Basis der Erzählung, die an Joh 1,18 anknüpft.

Hier ist im strengen Sinn von Gottes Selbstoffenbarung<sup>37</sup> zu sprechen, weil Botschaft und Bote in eins fallen („Das Medium ist die Botschaft“), Wort und Zeuge, Anspruch und Hingabe,

b. Unumstritten ist die redaktionelle Herkunft von 1,15 (in Parallele zu 1,6-8). Der Vers verweist auf 1,30 voraus und verklammert den Prolog so mit dem ersten Teil der johanneischen Jesusgeschichte.

Sehr wahrscheinlich ist ebenso, dass Joh 1,18 als Brücke zum Evangelium gestaltet ist: Jesus, Gottes ewiges Wort, ist der Offenbarer des Vaters.

---

<sup>37</sup> Den Begriff hat Hegel geprägt. Er geht der Sache nach auf Irenäus zurück (adv. haer. IV, 28).

c. Die Strophe besteht aus zwei Vierzeilern. Sie bringt – erstmalig – das „Wir“ derer zur Sprache, die das Lied singen.

- Die erste Teilstrophe (Joh 1,14) beschreibt das Geschehen der Inkarnation und die Gegenwart des Präexistenten als Basis für den Glauben, der in Jesus Gottes Herrlichkeit sieht (vgl. Joh 2,11).
- Die zweite Teilstrophe (Joh 1,16f.) macht die Größe dieser Gnade am Vergleich mit Mose und dem Gesetz sichtbar und bindet die Offenbarung, die Jesus bringt, so an die Offenbarung in der Geschichte Israels zurück.
  - Joh 1,17 ist strittig.
    - Handelt es sich um einen antithetischen Parallelismus? Dann wird Gnade und Wahrheit nicht nur positiv, sondern exklusiv an Jesus Christus gebunden, gleichzeitig aber dem Gesetz und Mose abgesprochen.<sup>38</sup>
    - Oder handelt es sich um einen synthetischen Parallelismus? Dann besteht eine innere Beziehung zwischen der Gabe der Tora durch Mose und der Mitteilung von Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus; durchweg wäre Gott der, der handelt; er handelte nach dem Prinzip der Seigerung.

Das radikal positive Schrift- und Gesetzesverständnis des Johannes (das sich allerdings in einer ebenso radikal christologischen Lektüre erschließt) spricht für die zweite Deutungsmöglichkeit.

- Das „Gnade und Wahrheit *geworden*“ sind, nimmt die Inkarnationsaussage von Joh 1,14 auf und bereitet die Offenbarungsgeschichte Jesu vor: Er schenkt die Gnade, die er selbst ist; er sagt die Wahrheit, die er selbst ist (Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“)

d. Vers 18 ist der Überleitungsvers zum Evangelium. Er geht noch einmal theologisch in die Vollen: Jesus ist *μονογενής* (vgl. Joh 1,14), also der *eine* Sohn (Joh 3,16.18) des *einen* Gottes<sup>39</sup> – und insofern *θεός*<sup>40</sup>, also eins mit dem Vater.<sup>41</sup>

*Literatur:*

Thomas Söding, Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum, in: M. Labahn – K. Scholtissek - A. Strotmann (Hg.), Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387-415.

---

<sup>38</sup> So *Otfried Hofius*, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) (1989), in: ders. - H.-Chr. Kammler, Johannesstudien (WUNT 88; Tübingen 1996, 24-32, hier: 30ff.

<sup>39</sup> Im *μονογενής*, das in 1,14 vor allem auf Sap 7,22 verweist, verbindet sich die Einzigkeit des Sohnes (Joh 3,16.18), die der Einzigkeit des Vaters entspricht, mit der unvordenklichen Liebe des Vaters zum Sohn, die sich in der Sendung zum heil der Welt eschatologisch manifestiert.

<sup>40</sup> Der Handschriftenbefund, getragen von P<sup>66</sup>, vom Sinaiticus und Alexandrinus, überdies von P<sup>75</sup>, spricht für *θεός*; Nestle-Aland<sup>27</sup> entscheidet sich für diese *lectio difficilior*, so auch *R.E. Brown*, Joh I 17; *J. Becker*, Joh I<sup>3</sup> 103; *U. Schnelle*, Joh 43f; *U. Wilckens*, Joh 36; *K. Wengst*, Joh I 73f. Die Lesart *υἱός*, für die vor allem der Alexandrinus zeugt, erklärt sich als Angleichung an Joh 3,16 und aus der Korrespondenz zu *πατήρ*. Anders urteilen *R. Schnackenburg*, Joh I 255 (der indes keinen wesentlichen Sinnunterschied erkennt); *E. Haenchen*, Joh 132.

<sup>41</sup> Vgl. *O. Hofius*, „Der in des Vaters Schoß ist“ (Joh 1,18) 27ff. Am ehesten überzeugt die Deutung als Apposition. Dann ist die Parallele zu 1,1c besonders eng.

6. Auswertung:

Ein Gott – eine Welt

a. Ein Gott für alle – das ist das theologische Programm des Urchristentums. Es ist jüdisches Erbe, jesuanisches Motiv und missionarischer Antrieb. Dieses Projekt hat ein enormes Befreiungspotential für alle Menschen.

- Es werden nicht viele Götter verehrt, die konkurrierende Interessen haben, sondern es wird ein Gott verehrt, der Schöpfer, Befreier und Erlöser.
- Es werden nicht unterschiedliche Götter für verschiedene Nationen propagiert, für diverse Bereiche, Berufe und Geschlechter, sondern es wird ein Gott und Vater verkündet, die für Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Männer und Frauen ein und derselbe ist.

Der Monotheismus führt nur dann in religiöse Aggressivität, wenn er sich als Konkurrenz zu lokalen und regionalen Kulturen versteht, nicht aber dann, wenn er als Kritik, Hermeneutik und Transzendenz von Religion überhaupt kommuniziert wird. Paulus gibt auf den Areopag das beste Beispiel (Apg 17,16-34). Das Ergebnis ist Entlastung und Orientierung, Religion und Ethos werden verbunden, Glaube und Vernunft.

b. Dieses monotheistische Missionsprogramm ist christologisch vermittelt und dadurch humanisiert: Ein Mensch verkündet und verkörpert Gott. „Ein Gott für alle“ hat deshalb auch die Konsequenz: „Gott für alle Menschen“ (Röm 8,31-39). Der eine Gott kann *eo ipso* nie und nimmer der Konkurrent von Menschen sein. Er ist ihr Ursprung und Ziel, ihr Vater und Herr, ihr Richter und Retter. Er ist es durch, in und mit Jesus Christus in spezifischer Weise: so, dass die Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Mensch, die in Gen 1 bezeugt ist, nicht auf eine letzte Distanz hinausläuft, für die vielmehr die Sünde Adams steht (Gen 2), sondern auf eine letzte Einheit, die durch die Verheißung der Liebe gedeckt ist (Joh 17).

c. Die Universalität des Heilswillens Gottes, von der das Urchristentum bewegt wird, ist nicht nur auf die Menschen, sondern auf die ganze Schöpfung bezogen.

- Als Ebenbild Gottes (Gen 1,26f.) gehört der Mensch in die Schöpfung, für die er Verantwortung übernehmen soll – mit der Konsequenz, auch für die Konsequenzen Rechenschaft vor Gott ablegen zu müssen.  
Das wahre Menschsein Jesu verklammert die Verbindung zwischen Schöpfungs- und Erlösungstheologie eschatologisch.
- Die Schöpfung ist nicht nur Materie, sondern auch Geist – was der Mensch am Klarsten zum Ausdruck bringt. In der Erschaffung und Erlösung des Menschen verdichtet sich deshalb, was die ganze Schöpfung ausmacht: Leben zu sein, das zwar dem Tod unterworfen ist, aber deshalb nicht der ewigen Vernichtung, sondern der ewigen Verwandlung – wenn tatsächlich Gott seine Hand im Spiel hat.

„Ein Gott für alle“ heißt auch: für alle Tiere und für alle Kreatur. Alles andere liefe auf einen kosmischen oder anthropologischen Dualismus hinaus.

## 6.1 Kosmische Christologie.

Die neutestamentliche Schöpfungstheologie im gesamtbiblischen Kontext

a. Das Neue setzt das Alte Testament voraus: Es bestätigt die Genesis, die Weisheit und die Prophetie, die keiner Bestätigung bedürfen, wohl aber auf eine Aktualisierung und Transformation angelegt sind.

b. Durch den Bezug auf das Alte Testament, die Bibel Israels, erschließen sich der Christologie die Resonanzräume, die es erlauben, die kontingente Geschichte Jesu der göttlichen Vorsehung zuzuordnen, die Person Jesu mit dem ganzen Kosmos und die Jüngerschaft mit Israel zu verbinden.

c. Durch die Verbindung mit dem Neuen Testament erschließt sich der alttestamentlichen Schöpfungstheologie

- der definitive Zusammenhang mit der Erlösungshoffnung, für die Jesus seinen Namen gibt,
- die Korrelation mit einer universalen Mission, die tatsächlich die ganze Welt bespielt.

Entscheidend ist für beides die Christologie.

- Jesus selbst, der Mensch Gottes, personifiziert und garantiert das Woher, Worin und Wozu des Kosmos.
- Jesus zeigt nicht nur eine Welt mit menschlichem Angesicht, sondern durch seine Menschwerdung, durch seinen Tod und seine Auferstehung hindurch, dass die Unmenschlichkeit nicht die letzte Wahrheit dieser Welt ist (was ein Selbstwiderspruch wäre), sondern gerichtet wird, indem sie stirbt und erlöst wird, indem sie aufersteht.

Dass die Welt nicht sinnlos, sondern sinnvoll ist, was jede Wissenschaft ebenso voraussetzt wie jede Liebe, ist in Christus nicht nur Theorie, sondern praktisches Leben.

Literatur

Th. Söding, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: *Catholica* 72 (2018) 58-71.

Wieder abgedruckt in:

Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin 6 (2018) 71-86.

## 6.2 Kreative Christologie.

Die neutestamentliche Schöpfungstheologie heute

### a. Die neutestamentliche Schöpfungstheologie hat es doppelt schwer:

- Sie steht im ethischen Diskurs im Schatten des Alten, obgleich es die Transformation in die universale Welt der Philosophie und Kultur voranbringt.
- Sie ist durch die Wunder fundamentaltheologisch belastet, weil sie als unglaubwürdig gelten, nachdem sie in der Neuzeit als Beweise für die Messianität Jesu missbraucht worden sind.

Diese Schwierigkeiten sind die Kehrseite großer Chancen, die genutzt werden wollen.

- Die neutestamentliche Exegese muss zeigen, dass nicht Weltflucht, sondern Weltgestaltung, nicht Weltverdammung, sondern Welterlösung die Konsequenz des Evangeliums ist.
- Die neutestamentliche Exegese muss zeigen, dass die Wunder im Neuen Testament selbst gar keinen Glauben verdienen, sondern Indikatoren für das ganz große Wunder sind: dass es die Welt mit all den vielen Formen ihres Lebens gibt und dass Gott die Welt erlöst.

Die Exegese hat eine genuin fundamentaltheologische Aufgabe – die sie selten genug in Angriff nimmt.

b. Christologie wird zuweilen auf Psychologie reduziert. Darin ist richtig, dass sie die Seele erfüllt. Aber die Reduktion ist falsch. Sie reduziert die Christologie; sie nimmt den Wert der Öffentlichkeit; sie entpolitisiert den Glauben. Es bedarf freilich einer voll entfaltenen Christologie, um den kosmischen Rahmen christologisch aufzuspannen, der in der Bibel abgebildet wird.

c. In einem naturwissenschaftlich geprägten Weltbild bleiben die kosmischen Christusbilder leuchtend:

- nicht nur, weil jeder Physiker eine Seele hat und in der Moderne mehr Menschen denn je an Gott glauben,
- sondern auch, weil sie die Spannungsbögen von Glaube und Vernunft aufbauen, die ökologische Verantwortung der Kirche begründen und die Horizonte der Hoffnung weiten.

Dass Anthropozentrik nicht Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und der Umwelt rechtfertigt, sondern eine ethische Spiritualität der Stellvertretung und Verantwortung (Röm 8), ist die Pointe.