

§ 13 Der präexistente Schöpfungsmittler

Mit diesem Paragraphen haben wir das Ende des Zweiten Artikels zur Christologie erreicht. Wir werden ab der nächsten Woche zum Dritten Artikel übergehen und uns in den folgenden Paragraphen dann mit der Pneumatologie, der Ekklesiologie und der Eschatologie befassen. Für diese Woche bleiben wir noch einmal bei der Christologie und knüpfen bei dem Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn an, das wir zuletzt diskutiert hatten.

Wo Jesus als der κύριος bekannt wird, da ist nicht mehr der Mann im Blick, der mit einer Schar von Gefährtinnen (Luk 8,1–3) und Gefährten durch Galiläa wanderte, das Reich Gottes und seine Ankunft verkündigte, nach Jerusalem zog und dort am Kreuz hingerichtet wurde. Dieser Mensch gerät da ein wenig aus dem Fokus, wie man das heute zu formulieren pflegt. Er wird ersetzt durch ein himmlisches Wesen, das zur Rechten des Vaters sitzt. Als solches hat er auch einen festen Platz im Apostolikum, wo es heißt:

... er sitzt zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters.
καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς.¹

Wir rufen uns den Zweiten Artikel noch einmal in Erinnerung:²

... et in Iesum Christum,
5 filium eius unicum,
dominum nostrum,
qui conceptus est de Spiritu sancto,
natus ex Maria virgine,
passus sub Pontio Pilato,
10 crucifixus, mortuus et sepultus,
descendit ad inferna,

tertia die resurrexit
a mortuis,
ascendit ad coelos,

„... und an Jesus Christus,
seinen eingeborenen Sohn,
unsere Herrn,
empfangen vom heiligen Geist,
geboren von der Jungfrau Maria,
gelitten unter Pontius Pilatus,
gekreuzigt, gestorben und begraben,
hinabgestiegen in das Reich des To-
des,
am dritten Tag auferstanden
von den Toten,
aufgefahren in den Himmel,

¹ Vgl. zur griechischen Fassung des Apostolikums die Diskussion oben in Paragraph 5 auf den Seiten 35 bis 36. In der oben zitierten Zeile ist das griechische τοῦ πατρὸς erweitert zu „Gottes, des allmächtigen Vaters.“

² Vgl. dazu im einzelnen die Diskussion oben in Paragraph 5 auf den Seiten 33–38. Die im folgenden gebotenen Zeilenzählung bezieht sich auf die dort abgedruckte vollständige Fassung des Apostolikums.

*15 sedet ad dexteram dei
patris omnipotentis,
inde venturus est
iudicare vivos et mortuos.*

er sitzt zur Rechten Gottes,
des allmächtigen Vaters,
von dort wird er kommen
zu richten die Lebenden und die To-
ten.“

Anders als bei der Theologie im Ersten Artikel war es bei der Christologie im Zweiten Artikel nicht möglich, Satz für Satz vorzugehen. Wie wir gesehen haben, spielt die Verkündigung Jesu im Apostolikum überhaupt keine Rolle. Daher war es erforderlich, einen Paragraphen zu dieser Verkündigung Jesu einzuschalten (vgl. oben § 10). Hier wurden sozusagen mitbehandelt die Aussagen über das Leiden unter Pontius Pilatus, das Kreuz und den Tod. Wir haben auch die wunderbare Geburt der Zeilen 7 und 8 („empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“) besprochen.³ Die Eingangszeilen 4–6 („an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unsern Herrn“) waren Gegenstand des vorigen § 12.⁴

Was uns an Aussagen aus dem Apostolikum zur Christologie nun noch fehlt, sind die Zeilen 11–18; die beiden letzten (Z. 17–18) werden im Rahmen der Eschatologie in § 16 im Dritten Artikel mitbehandelt. Das „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ (Z. 11) übergehe ich ganz, da es im Neuen Testament keinen Anhaltspunkt hat.

Wegen des überraschend über mich hereingebrochenen Universitäts-Gottesdienstes am kommenden Sonntag konnte diese Passage nicht mehr ausgearbeitet werden. Da hilft nur eines: Extemporieren!

³ Vgl. dazu oben in Paragraph 11 die Seiten 204–217 zur Jungfrauengeburt.

⁴ Gerne hätte ich einen eigenen Abschnitt zu dem „und“ geboten (vgl. die Ankündigung oben S. 117–118; die dort geplante Paragrapheneinteilung hat sich teilweise um eine Nummer verschoben und ist dementsprechend zu korrigieren!); dies ist aus Zeitgründen nicht mehr möglich, da ich am Ende des Semesters auch am Ende des Apostolikums angelangt sein möchte . . .

2. Der präexistente Schöpfungsmittler im Hebräerbrief

Wenn wir nun nach dem präexistenten Schöpfungsmittler fragen, so stehen uns im Neuen Testament ganz unterschiedliche Textgruppen zur Verfügung. Man könnte Paulus und die deuteropaulinischen Briefe heranziehen – der Philipperhymnus wäre ein geeigneter Ausgangspunkt, der Kolosserhymnus stellt dann insbesondere den Schöpfungsmittler heraus –, den Hebräerbrief und natürlich den Prolog des Johannes-Evangeliums. Nachdem die paulinische Tradition in dieser Vorlesung immer wieder zum Zug gekommen ist, will ich mich hier auf den Hebräerbrief und das Johannes-Evangelium beschränken. Wir beginnen beim Hebräerbrief, der wahrscheinlich chronologisch vor das Johannes-Evangelium einzuordnen ist.⁵

Wir beginnen mit einer Orientierung zum Hebräerbrief. Gott allein, so befand schon Origenes⁶, weiß, wer den Hebräerbrief geschrieben hat, und Franz Overbeck formuliert die Aporie mit Worten des Hebräerbriefs selbst so: Bei dem Hebräerbrief handelt es sich um ein Schreiben, das „vor dem nach seiner historischen Entstehung fragenden Betrachter wie ein melchisedekitisches Wesen ohne Stamm- baum dasteht. Wer hat ihn geschrieben? Wo und wann ist er geschrieben worden, und an wen ist er ursprünglich gerichtet gewesen? – Man weiss es nicht.“⁷

**Der Hebräerbrief und sein
Verfasser**

⁵ Ich greife im folgenden auf einen Aufsatz zurück, der zunächst in der ThLZ, sodann im ersten Band meiner gesammelten Aufsätze erschienen ist, ohne die übernommenen Passagen im einzelnen als solche zu kennzeichnen: *Peter Pillofer*: ΚΡΕΙΤΤΟΝΟΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΕΓΓΥΟΣ. Die Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs, ThLZ 121 (1996), Sp. 319–338; wieder abgedruckt in: *Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001*. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel, WUNT 145, Tübingen 2002, S. 58–72.

⁶ Origenes bei Euseb: H. E. VI 25,14: τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν. Bei der Verwendung dieses Ausspruchs ist jedoch Vorsicht geboten: „Im Allgemeinen sieht man Origenes hier mit dem Hbf. ganz auf derselben Bahn der Aufrechterhaltung seiner kanonischen Autorität wie Clemens. Die apologetische These ist streng dieselbe geblieben: die paulinische Herkunft des Briefs. Zweifel an dieser würde nur bei vollständigem Missverständnis aus dem vorletzten Satze gelesen. *Nur den Schreiber, nicht den geistigen Urheber des Hbfs. lässt Origenes dahingestellt*. Auch verlangt er für die Annahme der paulinischen Herkunft des Briefs nicht Duldung, sondern Anerkennung.“ (*Franz Overbeck*, a.[Anm. 7] a.O., S. 22f., meine Hervorhebung).

⁷ *Franz Overbeck*: Zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880 (Nachdr. Darmstadt 1965), S. 1 (ungenau zitiert auch in dem Kommentar von *Hans-Friedrich Weiß*, a.[Anm. 17] a.O., S. 60f.). Auch *Gräßer* bringt das Zitat in seiner Einleitung (*Erich Gräßer*: An die Hebräer. 1. Teilband: Hebr 1–6, EKK XVII 1, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, S. 18). Zu *Franz Overbeck* (1837–1905) vgl. *Philipp Vielhauer*: Art. Overbeck, I. *Franz Camille*, RGG³ IV (1960), Sp. 1750–1752.

Franz Delitzsch, der in einem ganz anderen theologischen Lager steht als Franz Overbeck, stimmt *in diesem Punkt* dem (späteren) Antipoden nicht nur der Sache nach zu, wenn er sagt: „Der Brief hat Aehnlichkeit mit dem Melchisedek der h.[eiligen] Geschichte, von welchem die Mitte desselben handelt. Mit priesterlich-königlicher Feierlichkeit schreitet er einher, und wie der Melchisedek der h.[eiligen] Geschichte weder Anfang noch Ende hat, so ist auch er ein ἀγενεαλόγητος: wir wissen nicht woher er kommt und wohin er geht.“⁸

Sind wir hundert Jahre nach Franz Overbeck auch noch nicht weiter, was die Einleitungsfragen im engeren Sinne angeht, also die Frage nach dem Verfasser, nach seinen Adressaten und nach der Abfassungszeit, so zeichnet sich inzwischen doch ein Konsens über die *Absicht des Verfassers* ab. Diese geht dahin – ich zitiere Nikolaus Walter –, „den Glauben der Gemeinde durch eine Neuauslegung tradierter christologischer Sätze zu stärken.“⁹

Hans-Friedrich Weiß spricht in seinem Kommentar von dem „pastoralen Grundanliegen“¹⁰ des Verfassers, das eben in den christologischen Ausführungen seine theologische Grundlage hat. Schon am Aufbau des Schreibens – christologische Belehrung wechselt mit paränetischen Abschnitten – wird die enge Verbindung von Christologie und Paraklese deutlich. Man kann geradezu sagen: Die Paränese wird aus der Christologie entwickelt.¹¹

Willi Marxsen bringt dies in seiner Einleitung auf die prägnante Formel: Der Verfasser bietet „Christologie als Lebenshilfe“¹².

Wer nach der Christologie des Hebräerbriefs fragt, beschäftigt sich demnach nicht mit einem beliebigen Randphänomen, sondern mit dem *Zentrum* der Theologie des *auctor ad Hebraeos*.

* * *

⁸ Franz Delitzsch: Kommentar zum Briefe an die Hebräer. Mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung, Leipzig 1857 (Nachdr. mit einem Geleitwort von Otto Michel, TVG-Reprint ²1989), S. XII. Im Original irrtümlich ἀγενεαλόγητος. Zu Franz Delitzsch vgl. Eckhard Plümacher: Art. Delitzsch, Franz Julius (1813–1890), TRE 8 (1981), S. 431–433.

⁹ Nikolaus Walter: Christologie und irdischer Jesus im Hebräerbrief, in: Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung (FS Gottfried Voigt), Berlin 1982, S. 64–82; hier S. 64.

¹⁰ Hans-Friedrich Weiß, a.(Anm. 17)a.O., S. 51f. und *passim*.

¹¹ Vgl. etwa die Formulierung von Hans-Friedrich Weiß, S. 95, der von der „besondere[n] Art und Weise“ spricht, „in der gerade der Hebr seine Paränese als *Schlussfolgerung aus der Darlegung und Entfaltung der christologisch-soteriologischen Position darbietet*“ (Hervorhebung von mir).

Vgl. auch Weiß, S. 772: „Gipfel- und Zielpunkt ist im Hebräerbrief in der Tat die ekklesiologische Paraklese und Paränese, die ihrerseits jedoch ihre »Basis« durchaus in der »Darstellung des Hohenpriesteramtes Christi« hat.“

¹² Willi Marxsen: Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme, Gütersloh ⁴1978, S. 217.

Die Christologie des Hebräerbriefs ist eine Präexistenzchristologie. Das kann den Leser, der von den paulinischen Briefen herkommt, nicht überraschen. Faßt man jedoch das Neue Testament insgesamt ins Auge, ist es alles andere als selbstverständlich. Die folgende Übersicht mag dies veranschaulichen:¹³

Exkurs:
Zur Verbreitung der
Präexistenzchristologie in
den neutestamentlichen
Schriften

| Datum | Präexistenzchristologien | Christologien ohne Präexistenz |
|--------|---|--|
| 30/40 | | Apg 2,32–36; 5,30f.; 10,42; 13,32; Röm 1,3f. |
| 40/50 | Phil 2,6–11; 1Kor 8,6 | |
| 50/60 | Die Briefe des Paulus vom 1Thess bis zum Gal | Logienquelle: Jesus als Bote der präexistenten Weisheit |
| 60/70 | Kolosserhymnus (Kol 1,15–20) | |
| 70/80 | Hebräerbrief | Markusevangelium |
| 80/90 | Johannesprolog | Jungfrauengeburt, wie sie sich dann bei Matthäus und Lukas findet |
| 90/100 | Johannes-Evangelium | Matthäus-Evangelium Lukas-Evangelium |

Die Daten, die in der ersten Spalte gegeben werden, sind *cum grano salis* zu nehmen. Ein Schema ist immer eine Vereinfachung; das gilt auch für die hier gebotene Übersicht. Immerhin kann sie die Tatsache vor Augen stellen, daß viele Schriften des Neuen Testaments ganz ohne Präexistenzchristologie auskommen, so insbesondere die Logienquelle, das Markus-Evangelium, das Matthäus-Evangelium und das lukanische Doppelwerk.

* * *

¹³ Die Idee für diese Übersicht stammt von *Rudolf Laufen*: Der anfanglose Sohn. Eine christologische Problemanzeige, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christ, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 9–29; hier S. 12. Zu diesem Buch vgl. meine Rezension in ThLZ 125 (2000), Sp. 759–760.

Ich habe die Tabelle aber an vielen Stellen modifiziert, so daß die Verantwortung für die hier gebotene Form nicht *Rudolf Laufen*, sondern mir zukommt. Insbesondere alle etwa enthaltenen Fehler sind meinem Konto gutzuschreiben.

Jeder Leser des Hebräerbriefs wird sogleich mit der Präexistenzchristologie konfrontiert, setzt doch schon der erste Satz dieses Schreibens diese voraus:

„Nachdem Gott auf vielgestaltige und mannigfaltige Weise früher zu den Vätern in den Propheten geredet hat, hat er am Ende dieser Tage zu uns geredet im Sohn, den er zum Erben aller eingesetzt hat, durch den er auch die Äonen geschaffen hat“ (δι’ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, 1,1–2).

Hier fällt der Blick vom „Ende dieser Tage“ zurück zum Anfang, zur Schöpfung, an der der Sohn entscheidenden Anteil hat. Von diesem Sohn wird gesagt, er ist „Abglanz der Herrlichkeit und Prägebild des Wesens Gottes“ (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, 1,3). Dabei ist nicht an „eine dem Original gegenüber mindere Kopie“¹⁴ gedacht, sondern eher an Identität: Ganz gleich, wie man ἀπαύγασμα und χαρακτήρ im Deutschen wiedergibt, es „muß . . . klar sein: Der Unterschied zwischen Reflex und Ausstrahlung ist unwesentlich“¹⁵. Schließlich wird dem in v. 3 noch hinzugefügt:

„Er trägt das All mit seinem Machtwort“
(φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ).¹⁶

So ist der Sohn nicht nur Schöpfungsmittler, wie v. 2 gesagt wird, sondern er erhält die Schöpfung auch. Damit haben wir die wesentlichen Elemente der Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs alle schon im Prolog beieinander. Und wenn es zutrifft, daß dieser einleitende Abschnitt eine Ouvertüre ist, „die den theologischen Horizont umreißt für das, was im folgenden im einzelnen ausgeführt werden soll“¹⁷, so läßt sich erwarten, daß auch für den Brief selbst die Präexistenzchristologie von einiger theologischer Bedeutung sein wird.

Man kann an dieser Ouvertüre auch erkennen, daß die Schöpfungsmittlerschaft mit der Präexistenzchristologie praktisch schon gegeben ist. Wer mit einer Präexistenz Jesu rechnet, muß ja damit zugleich nach seiner Funktion in dieser Phase fragen. Da legt sich die Annahme der Schöpfungsmittlerschaft nahe, wie nicht nur der Hebräerbrief zeigt, sondern auch der Prolog des Johannes-Evangeliums.

¹⁴ Herbert Braun: An die Hebräer, HNT 14, Tübingen 1984, S. 24.

¹⁵ Herbert Braun, S. 25.

¹⁶ Übersetzung von Herbert Braun, S. 24.

¹⁷ Hans-Friedrich Weiß: Der Brief an die Hebräer. Übersetzt und erklärt, KEK 13, Göttingen 1991, S. 133.

Der Sohn ist nicht nur der Präexistente, der schon am Anfang war; sondern *durch ihn* ist alles geworden. Er ist der Schöpfer aller Dinge, wie mit Worten des einhundertersten Psalms gesagt wird (Ps 101,26 LXX):

„Du hast am Anfang, Herr, die Erde gegründet,
und Werke deiner Hände sind die Himmel.
Sie werden vergehen, du aber hast Bestand . . .“ (Hebr 1,10f.).
σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας,
καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί.

In der ursprünglichen hebräischen Fassung des Psalms wird durchweg Jahwe angesprochen, und auch in der griechischen Übersetzung ist mit dem κύριος natürlich Gott selbst gemeint; im Hebräerbrief dagegen wird diese Aussage auf den Sohn übertragen: Nicht Jahwe ist demzufolge der Schöpfer, sondern der Sohn. Hans-Friedrich Weiß bringt das Verfahren des Verfassers des Hebräerbriefs auf den Punkt, wenn er sagt, daß hier „ursprünglich theo-logische Aussagen in christologische Aussagen »umfunktioniert« werden“¹⁸. Weiß meint allerdings in bezug auf unsere Passage, sie hätte „im Gesamtzusammenhang kein eigenes Gewicht“¹⁹. Das ist m. E. so nicht haltbar; Weiß selbst schränkt diese Behauptung freilich sogleich ein, wenn er hinzufügt: Diese Schöpfungsaussage „akzentuiert an dieser Stelle nur einmal mehr die schlechthinnige Weltüberlegenheit des Kyrios – und eben damit wiederum sein bleibendes Wesen im Gegenüber zur Vergänglichkeit aller geschaffenen Dinge“ (ebd.). Beruht die von Weiß so genannte „schlechthinnige Weltüberlegenheit des Kyrios“ nicht eben gerade auf der Tatsache, daß er der Schöpfer dieser Welt ist?

Daneben finden sich im Hebräerbrief nun aber auch Aussagen, wo das Werk der Schöpfung in traditioneller Weise Gott selbst zugeschrieben wird.

So heißt es etwa in 3,4: „Jedes Haus nämlich wird von jemandem erbaut, derjenige aber, der alles schafft, ist Gott (ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας θεός).“ Eine

¹⁸ Hans-Friedrich Weiß, S. 158.

¹⁹ „Die Schöpfungsaussage in V. 10 ingestalt des Zitats von Ps 101,26 LXX, in der wiederum – wie bereits in den vorausgehenden Zitaten – die ursprüngliche Gottesanrede κύριε mit Selbstverständlichkeit auf den »Sohn« bezogen wird, hat dementsprechend im Gesamtzusammenhang kein eigenes Gewicht . . .“ (Hans-Friedrich Weiß, S. 167).

Ganz unabhängig von der Beurteilung dieser Detailfrage ist hier darauf hinzuweisen, daß der Hebräerbrief sich mit dieser Praxis der Übertragung von Aussagen über יהוה auf den κύριος Jesus sich in die im § 12 dargestellte christologische Vereinnahmung des Alten Testaments seitens der frühen christlichen Gemeinde nahtlos einfügt. Man hätte als Material für den § 12 ohne Mühe zahlreiche Stellen aus dem Hebräerbrief anführen können. Die Praxis des Justin – Mitte des zweiten Jahrhunderts – ist dem Verfasser des Hebräerbriefs zwei bis drei Generationen zuvor schon selbstverständlich!

verbreitete Formel²⁰ aufnehmend, wird in 2,10 in bezug auf Gott gesagt δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, „durch welchen alles ist und um dessentwillen alles ist“ – Gott also ist der Schöpfer, der alles geschaffen hat!

Doch diese eher vereinzelt wirkenden Gegeninstanzen können das Gesamtergebnis im Blick auf die Christologie des Hebräerbriefs nicht in Frage stellen: Der Verfasser übernimmt aus der urchristlichen Tradition die Präexistenzchristologie²¹. Auch die Schöpfungsmittlerschaft²² hat er dabei schon vorgefunden, wie das einschlägige Material – etwa bei Paulus und im Prolog des Johannesevangeliums – zeigt. Konsequenter als die von ihm aufgenommenen Traditionen baut der Verfasser diese christologischen Aussagen aus und denkt sie zu Ende. Der Sohn ist nicht nur Schöpfungsmittler, sondern geradezu selbst Schöpfer. Er erhält die Schöpfung. Er ist und bleibt derselbe (1,12), denn seine Jahre werden nicht aufhören (ebd.), und er sitzt zur Rechten Gottes, bis der seine Feinde zum Schemel seiner Füße macht (1,13).

* * *

Jesus als Gott und als Mensch

Hebt der Hebräerbrief auf der einen Seite also die *Göttlichkeit* Jesu hervor, indem er die Präexistenzchristologie aufnimmt, so ist auf der anderen Seite nicht zu übersehen, daß dem Verfasser gerade auch die volle Menschlichkeit Jesu ein theologisches Anliegen ist: Jesus mußte in jeder Hinsicht den Menschen gleich werden (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, 2,17), denn:

„Auf Grund dessen, daß er als einer, der selber Versuchungen ausgesetzt war, gelitten hat, ist er imstande, denen zu helfen, die Versuchungen ausgesetzt sind“ (ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθεὶς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι, v. 18)²³.

Man fühlt sich an den Philipperhymnus erinnert, wo es heißt:

„Er nahm Knechtsgestalt an,
wurde den Menschen *gleich*
und der Gestalt nach als ein Mensch erfunden“

²⁰ Vgl. dazu *Eduard Norden: Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Darmstadt 1974, S. 242, sowie den zugehörigen Exkurs S. 347–354.

²¹ Präexistenzchristologie (*ohne* Schöpfungsmittlerschaft, vgl. dazu die folgende Anmerkung) findet sich im Neuen Testament beispielsweise 1Kor 2,7; 10,4; 2Kor 4,4; 8,9; Phil 2,6.

²² Schöpfungsmittlerschaft *vor dem Hebräerbrief* findet sich in 1Kor 8,6b (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ); Kol 1,15ff.; Joh 1,3 u.ö.

²³ Übersetzung von *Herbert Braun* (im Kommentar), S. 75.

(μορφὴν δούλου λαβών,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
καὶ σχήματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος, Phil 2,7).

Die Aussage des *auctor ad Hebraeos*, wonach Jesus Versuchungen ausgesetzt war, hat im Philipperhymnus allerdings keine Parallele; sie wird in 4,15 noch einmal unterstrichen:

„Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unseren Schwachheiten mitleiden könnte, [sondern einen,] der in jeder Hinsicht versucht ist gemäß seiner Gleichheit“ (πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα).

Das καθ’ ὁμοιότητα bezeichnet hier keine Einschränkung der Menschlichkeit Jesu. Hans-Friedrich Weiß betont mit Recht: „Nicht ... ein Vorbehalt hinsichtlich der Menschlichkeit Jesu spricht sich in dem καθ’ ὁμοιότητα aus, sondern gerade seine vollständige »Gleichheit« mit dem [sic!] Menschen, wie dies bereits in 2,17 (κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι) betont herausgestellt worden ist.“²⁴ Nach Oscar Cullmann stellt diese Aussage des Hebräerbriefs „vielleicht die kühnste Behauptung des absolut menschlichen Charakters Jesu dar, die sich im Neuen Testament findet“²⁵.

In der ihm eigenen Radikalität geht der Verfasser des Hebräerbriefs also auch in diesem Punkt über andere christologische Entwürfe des Urchristentums hinaus.

* * *

Die Beschreibung Jesu als des ewigen Hohenpriesters nach der Ordnung Melchisedek birgt das zentrale christologische Lehrstück des Hebräerbriefs.²⁶ Hier liegt auch – christologisch gesehen – die Originalität des Verfassers. Die hochpriesterliche Christologie unterscheidet den Hebräerbrief von allen anderen christologischen Entwürfen des Urchristentums.

Hier treffen sich nun *beide* bisher besprochenen christologischen Aspekte – die Präexistenzchristologie auf der einen Seite und die Betonung der theologischen

**Der Hohepriester nach der
Ordnung Melchisedek**

²⁴ Hans-Friedrich Weiß, S. 295.

²⁵ Oscar Cullmann: Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957 (²1958; ³1963), S. 94.

²⁶ „Auszugehen ist ... von dem an sich unbestrittenen Tatbestand, daß die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes wie auch die ihr entsprechende Soteriologie – der Hohepriester Christus bringt sich selbst als Opfer dar und stiftet auf diese Weise eine »ewige«, für alle Zeit geltende »Erlösung« (5,9) – für die Trost- und Mahnrede des Autors schlechterdings grundlegend ist.“ (Hans-Friedrich Weiß, S. 774f.).

Bedeutung des Menschseins Jesu auf der anderen Seite – und verbinden sich miteinander.

Ich beginne mit dem Menschen Jesus. Unser Hoherpriester, so heißt es in 4,15, ist nicht ein solcher, der nicht Verständnis für unsere Schwachheit hätte, „denn er ist versucht wie wir in jeder Hinsicht, doch ohne Sünde“ (πεπειρασμένον κατὰ πάντα καθ’ ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας, 4,15). Dieser Hohepriester war voll und ganz Mensch:

„In den Tagen seines Fleisches hat er Bitten und Flehen vor den gebracht, der ihn aus dem Tode retten konnte, mit lautem Geschrei und Tränen“ (5,7).

Als ein Mensch hat sich dieser Hohepriester ein für alle Mal für uns geopfert (7,27; vgl. 9,12 und 10,10). Diese Seite des Werkes des Hohenpriesters, sein Opfer ἐφάπαξ, setzt also sein Menschsein notwendig voraus.

Auf der anderen Seite haben wir in Jesus, dem Sohne Gottes, einen großen Hohenpriester, der die Himmel durchschritten hat (ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, 4,14). Dieser Hohepriester ist von Gott selbst eingesetzt worden als „Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedek“ (σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, 5,6 und v. 10). Dieser Hohepriester ist als ewiger Priester der „Bürge eines besseren Bundes“ (κρείττονος διαθήκης ἔγγυος, 7,22).²⁷ Sein Priestertum ist ein unwandelbares Priestertum in Ewigkeit, weil er bleibt, d.h. nicht stirbt (ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην, 7,24). Und weil dies so ist, kann dieser Hohepriester ewige Rettung verheißen, weil er ewig lebt und vor Gott für uns eintritt (πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν, 7,25).

Himmlicher Hoherpriester und irdischer Jesus sind für unsern Verfasser nicht voneinander zu trennen; Jürgen Roloff stellt daher zu Recht fest, „daß das Eintreten des himmlischen Hohenpriesters für die Menschen im oberen, »nicht von Händen gemachten« Heiligtum (9,11.24) auf dem Werk des irdischen Jesus beruht.“²⁸ Man kann also zusammenfassend sagen, daß für den Verfasser des Hebräerbriefs beides, die Menschlichkeit wie die Göttlichkeit Jesu, von grundlegender theologischer Relevanz ist.

* * *

²⁷ Diese Passage haben wir im Rahmen der Prolegomena dieser Vorlesung eingehend besprochen, vgl. oben § 3, S. 19–27.

²⁸ Jürgen Roloff: Der mitleidende Hohepriester. Zur Frage nach der Bedeutung des irdischen Jesus für die Christologie des Hebräerbriefes, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS Hans Conzelmann), Tübingen 1975, S. 143–166; hier S. 164.

Wenn wir nun nach der Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs fragen, läßt uns die Literatur bemerkenswerterweise so gut wie völlig im Stich. Es ist in den letzten Jahren eine beachtliche Reihe von Kommentaren zum Hebräerbrief erschienen, so allein im deutschsprachigen Raum u.a. der von Herbert Braun im *Handbuch zum Neuen Testament* (1984), der große²⁹ Kommentar von Hans-Friedrich Weiß in der *Meyerschen Reihe* (1991) und bisher zwei Bände aus der Feder Erich Gräfers im *Evangelisch-Katholischen Kommentar* (1990 und 1993). Daneben gibt es Aufsätze und Monographien zur Christologie und zur Theologie des Hebräerbriefs in großer Zahl.³⁰ In allen diesen Publikationen – soweit sie zu meiner Kenntnis gelangt sind – führt die Präexistenzchristologie allerdings allenfalls ein Schattendasein. In keinem der genannten Kommentare ist ihr auch nur ein kleiner Exkurs gewidmet. Dies ist umso erstaunlicher, als die Präexistenzchristologie, wie ich im folgenden zeigen möchte, eine unverzichtbare Voraussetzung für die Theologie des Hebräerbriefs insgesamt darstellt.

**Die Bedeutung der
Präexistenzchristologie für
die Theologie des
Hebräerbriefs**

²⁹ „... was vorliegt, ist ein wirklich großer, das hohe Ansehen der renommierten Reihe befestigender Kommentar“ (Erich Gräfer: Aufbruch und Verheißung. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief. Zum 65. Geburtstag mit einer Bibliographie des Verfassers herausgegeben von Martin Evang und Otto Merk, BZNW 65, Berlin/New York 1992, S. 291).

³⁰ Zur Christologie vgl. u. a.: Friedrich Büchsel: Die Christologie des Hebräerbriefs, BFChTh 27.2, Gütersloh 1922.

Rafael Gyllenberg: Die Christologie des Hebräerbriefes, ZStTh 11 (1934), S. 662–690.

Erich Gräfer: Zur Christologie des Hebräerbriefs. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Braun, in: Neues Testament und christliche Existenz (FS Herbert Braun), Tübingen 1973, S. 195–206.

Andreas Stadelmann: Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion, ThBer 2 (1973), S. 135–221.

Heinrich Schlier: Zur Christologie des Hebräerbriefes, in: ders.: Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 88–100.

William R.G. Loader: Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes, WMANT 53, Neukirchen-Vluyn 1981.

Nikolaus Walter: Christologie und irdischer Jesus im Hebräerbrief, in: Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung (FS Gottfried Voigt), Berlin 1982, S. 64–82.

Harald Hegermann: Christologie im Hebräerbrief, in: Anfänge der Christologie (FS Ferdinand Hahn), Göttingen 1991, S. 337–351.

Zur Theologie zuletzt: Mathias Rissi: Die Theologie des Hebräerbriefs. Ihre Verankerung in der Situation des Verfassers und seiner Leser, WUNT 41, Tübingen 1987.

Bitte beachten Sie: Diese Liste ist aus meinem oben zitierten Aufsatz übernommen (vgl. Anm. 5), stammt also vom Anfang der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts; ich kann im Rahmen dieser Vorlesung nicht versuchen, diese Liste auf den heutigen Stand zu bringen, obgleich das durchaus angebracht wäre. So ist beispielsweise der genannte Gräfersche Kommentar in der Reihe EKK mittlerweile natürlich vollendet. Wer sich für eine aktuelle Liste interessiert, möge unter Hebräerbrief in www.neutestamentliches-repetitorium.de nachsehen – der Text ist fertig und wird in Kürze online verfügbar sein ...

Im Rahmen der Christologie des Hebräerbriefs ist der Titel ἀρχιερεύς – wie wir gesehen haben – von zentraler Bedeutung. Der Aussage in 6,20, daß „Jesus in Ewigkeit Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedek“ sei (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερεύς εἰς τὸν αἰῶνα), kommt dabei eine Schlüsselrolle zu.³¹ Denn gerade der Rückgriff auf Ps 110,4 erlaubt es dem Verfasser, das Priestertum Jesu himmelweit über dem aaronidisch-levitischen Priestertum des alten Bundes anzusiedeln.

Diese Überlegenheit des melchisedekitischen Priestertums wird in 7,4–10 damit begründet, daß Melchisedek sogar dem Patriarchen Abraham überlegen war. Dies ergibt sich für den Verfasser aus zwei Sachverhalten: Zum einen zahlt Abraham dem Melchisedek den Zehnten (7,4 = Gen 14,20). Wohingegen sonst die Söhne des Levi ihre Brüder verzehnten, ist es hier einer, der nicht von ihnen abstammt und trotzdem den Zehnten von Abraham empfängt (7,5f.). Zum andern ist es Melchisedek, der den Abraham segnet; wo doch „ohne jede Widerrede gilt: Das Geringere wird von dem Höheren gesegnet“ (χωρὶς δὲ πάσης ἀντιλογίας τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται, 7,7). „Derjenige also, der nach den Kriterien der Tora gar nicht Priester sein darf – gerade er ist es, der den Abraham, den Stammvater des levitischen Priestertums, mit der Zehntabgabe belegt und ihn, den Träger der Verheißung, »gesegnet« hat.“³²

Eignet somit dem Melchisedek ohne Zweifel größere Würde als dem Patriarchen Abraham (7,4), so kommt bestätigend hinzu, daß es im Falle der Leviten sterbliche Menschen sind, die den Zehnten empfangen, im Fall des Melchisedek aber einer, von dem bezeugt ist, daß er lebt (7,8). Schließlich argumentiert der Verfasser noch damit,

„daß sozusagen durch Abraham auch Levi von Melchisedek mit dem Zehnten belegt wurde – denn er [Levi] war noch in der Lende seines Vaters [Abraham], als Melchisedek diesen traf“ (7,9f.).

Damit ergibt sich: Die Überlegenheit des melchisedekitischen Priestertums über das levitische beruht letztlich auf der Überlegenheit des Melchisedek über Abraham.

³¹ *Knut Backhaus* hat auf meinen Aufsatz (vgl. Anm. 5) – dem ich auch in der obigen Passage folge – reagiert und dabei insbesondere den hier verwendeten Begriff »Schlüsselrolle« kritisiert. Vgl. dazu *Knut Backhaus*: „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 95–114.

Zu dieser Kritik verweise ich auf meine Rezension des Bandes, die oben in Anm. 13 schon zitiert wurde; wir kommen darauf auch unten noch zu sprechen.

³² *Hans-Friedrich Weiß*, S. 390.

Zur Begründung dieser Überlegenheit setzt der Verfasser zudem in Kapitel 7 mit einer Beschreibung – man hat nicht ohne Grund von einem Enkomion gesprochen – des Melchisedek ein:

„Dieser Melchisedek nämlich,
König von Salem,
Priester des höchsten Gottes . . . ,
ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum,
weder einen Anfang der Tage noch ein Ende des Lebens habend,
gleichgestaltet dem Sohn Gottes,
bleibt Priester in Ewigkeit“ (7,1–3 [in Auswahl]).

Besonders die Aussagen in v. 3 sind für das Thema der Präexistenzchristologie von höchstem Interesse:

ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος,
μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων,
μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

Mit anderen Worten: *Dieser Melchisedek ist präexistent*, er hat weder Vater noch Mutter noch Stammbaum, seine Tage haben keinen Anfang und sein Leben hat kein Ende, vielmehr ist er Priester in Ewigkeit. Hier stellt sich doch für jeden christlichen Leser sogleich die Frage, ob der Verfasser mit seinem Lob des Melchisedek nicht über das Ziel hinausschießt? Die hohen Würdeprädikate rücken den Melchisedek nicht nur in die Nähe Jesu, sie machen ihn geradezu zum „Doppelgänger Jesu“³³, wie Herbert Braun es treffend formuliert hat.

Dieser »Doppelgänger« nun birgt die Gefahr in sich, über Jesus hinauszuwachsen. Vor dieser Gefahr kann den Verfasser des Hebräerbriefs allein die schon im Prolog programmatisch hervorgehobene Präexistenzchristologie schützen. Wäre Jesus *nicht* präexistent, wäre er *nicht* Schöpfungsmittler, ja selbst Schöpfer und Erhalter der Schöpfung – dann hätte der Verfasser des Hebräerbriefs keine Möglichkeit, ihn vor dem »Doppelgänger« Melchisedek auszuzeichnen. Die Christologie würde zu einer Melchisedekologie, und das theologische Anliegen des Verfassers bräche in sich zusammen.

Daß dies nicht nur eine rein theoretische *Möglichkeit* ist, sondern eine reale Gefahr, zeigt zum einen – auf jüdischer Seite – die Verehrung der Gestalt des Melchisedek durch die Jahrhunderte (ich nenne als von der Chronologie her naheliegendes Beispiel lediglich den Qumrantext 11QMelch³⁴), zum andern – auf christlicher

³³ Vgl. Herbert Brauns Exkurs Melchisedek (S. 136–140; Zitat S. 137).

³⁴ M. de Jongel/A.S. van der Woude: 11Q Melchizedek and the New Testament, NTS 12 (1965/66), S. 301–326. Vgl. Thomas Willi: Art. Melchisedek. II. Judentum, TRE 22 (1992), S. 417–420.

Seite – die Sekte der Melchisedekianer, von der Hippolyt und Epiphanius berichten³⁵. Ahnherr dieser Melchisedekianer ist Hippolyt zufolge der Bankier Theodotos (Θεόδοτος . . . τραπεζίτης τὴν τέχνην), der in Melchisedek die „größte Kraft“ sieht (δύναμιν μεγίστην)³⁶. Für den Hebräerbrief entscheidend ist, daß diese Melchisedekianer den Melchisedek für größer als Christus (μειζότερον τοῦ Χριστοῦ) halten (Epiph. 55,1,2). Aus dem vom Verfasser des Hebräerbriefs verschiedentlich angeführten Psalmvers σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ziehen die Melchisedekianer den naheliegenden Schluß, daß Christus dem Melchisedek *nachzuordnen* sei: Er sei, so sagen sie, ὑποδεέστερον τοῦ Μελχισέδεκ (55,1,3), rangniedriger als Melchisedek.³⁷

Daß dies eine *wirkliche* Gefahr darstellt, zeigen aber nicht nur die genannten Häretiker, sondern gerade auch die Ketzerbekämpfer und kirchlichen Kommentatoren, die dezidiert die Stellung des Melchisedek reduzieren. So betont – um nur ein Beispiel zu nennen – Epiphanius, daß Melchisedek ein *Mensch* war (ὁ μὲν γὰρ Μελχισεδέκ ἄνθρωπος ἦν, 55,1,8). Das »ἀπάτωρ ἀμήτωρ« aus Hebr 7,3 bezieht sich Epiphanius zufolge keineswegs auf eine Präexistenz des Melchisedek, sondern ist dahin zu interpretieren, daß die Schrift eben von den Eltern des Melchisedek nichts berichte.³⁸ Daß er keinen Vater und keine Mutter besäße, könne man dem keineswegs entnehmen. Herbert Braun urteilt mit Recht: „Das ist ein aufschlußreiches Indiz für die Brisanz der dem Hb vorgegebenen und durch ihn übernommenen Melchisedek-Tradition: sie war von Haus aus nicht neben dem Typus Jesus für die bescheidene Antityprole gedacht, die der Hb selber allein der von ihm benutzten Tradition zugestehen kann.“³⁹

Diesem Dilemma entgeht der Verfasser des Hebräerbriefs, indem er von Anfang an die Präexistenz Jesu herausstreicht. Jesus ist, wir haben es gesehen, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (1,3). Deswegen – und nur deswegen – kann der Verfasser in das Enkomion auf Melchisedek in 7,1–3 die unscheinbare Zeile

³⁵ Hippolyt: Refutatio VII 36. Epiphanius: Panarion haer. 55 (GCS, Epiphanius II, hg. v. Karl Holl, 2. Aufl. von Jürgen Dummer, Berlin 1980). Die Sekte der Melchisedekianer reicht mindestens in das zweite Jahrhundert zurück, vgl. die bei Holl/Dummer (S. 324) angeführten Testimonia (u.a. Hippolyt Refut. VII 36 und PsTert. Adv. omn. haer. 8). Zu den Melchisedekianern vgl. *Gottfried Wuttke: Melchisedek, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, BZNW 5, Gießen 1927, S. 29–32.

³⁶ Hippolyt, a.a.O.

³⁷ Vgl. LSJ, S. 1878, s.v. ὑποδεής (A), ἐς, wo als Bedeutung „somewhat deficient, inferior“ angegeben ist, für den (ausschließlich bezeugten) Komparativ „lower in degree“.

³⁸ Epiph. 55,1,8: τὸ δὲ »ἀπάτωρ, ἀμήτωρ« οὐ διὰ τὸ μὴ ἔχειν αὐτὸν πατέρα ἢ μητέρα λέγεται, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ κατὰ τὸ φανερώτατον ἐπωνομάσθαι.

³⁹ *Herbert Braun*, S. 140 (hier auch eine Reihe von KVV-Belegen).

ἰσχωροῦμενος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ,
„gleichgestaltet dem Sohne Gottes“ (7,3)

einfügen, die das Problem von vornherein entschärft. Die hohen christologischen Aussagen des Prologs können selbst von einem *präexistenten* Melchisedek nicht mehr eingeholt werden. Er bleibt dem Sohn untergeordnet und ist dem präexistenten Jesus „gleichgestaltet“, d.h. der präexistente Jesus ist der Typos, dem Melchisedek nachempfunden ist.

Damit erweist sich die Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs als eine theologische Lehre *von grundlegender Bedeutung*: Nur mit Hilfe dieser Präexistenzchristologie gelingt es dem Verfasser, die größere Würde des Sohnes gegenüber dem Melchisedek zu garantieren. Ohne Präexistenz stünde die gesamte Christologie in Gefahr, sich in Melchisedekologie aufzulösen.

Ist die zentrale Bedeutung der Präexistenzchristologie für die Theologie des Hebräerbriefs damit an dem entscheidenden Punkt seiner christologischen Argumentation – der hochpriesterlichen Christologie – aufgewiesen, so wird diese Analyse auch durch Beobachtungen an anderen christologischen Aussagen gestützt.

Ich nenne als Beispiel die im Eingangsteil des Schreibens geführte Auseinandersetzung mit den Engeln (Hebr 1,4–2,18). Hier argumentiert der Verfasser mit Ps 8,5–7 LXX:

„Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst,
oder der Sohn des Menschen, daß du dich seiner annimmst?
Du hast ihn für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt,
mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn bekränzt,
alles hast du ihm unter seine Füße gestellt“ (Hebr 2,6–8a).

Die Deutung dieser Passage auf Jesus, die in 2,8b–9 gegeben wird, setzt wiederum zwingend die Präexistenzchristologie voraus. Nur weil Jesus präexistent ist, kann von ihm gesagt werden, er sei „für kurze Zeit unter die Engel erniedrigt“ worden. Ohne Präexistenzchristologie wäre die christologische Inanspruchnahme dieses Psalms zum Scheitern verurteilt. Die Überlegenheit des Sohnes Gottes, in 1,4 schon programmatisch ausgesprochen, beruht eben auf seiner Präexistenz: „Er ist um so viel größer als die Engel, als er einen vorzüglicheren Namen als diese ererbt hat.“

* * *

In dem *nur* steckt ein Problem, auf das ich unten S. 289 korrigierend zurückkomme

**Die Präexistenzchristologie
als Fundament der
Theologie des
Hebräerbriefs**

Der Hebräerbrief nimmt im Rahmen der neutestamentlichen Schriften auch insofern eine Sonderstellung ein, als der Verfasser durchweg versucht, *rational* zu argumentieren. Ernst von Dobschütz sagt in bezug auf den Hebräerbrief: „sein frommes Denken ist rational, d. h. hier überwiegt der Versuch, das Tun Gottes, das Heilswerk Christi als vernunftnotwendig zu erweisen“⁴⁰. Nicht nur in bezug auf sein Griechisch ist der Hebräerbrief griechischer als etwa die paulinischen Briefe – ich beziehe mich hier auf das Urteil eines anerkannten »Gräzisten«, nämlich auf keinen Geringeren als Origenes. Er sagt ausdrücklich, die Sprache des Hebräerbriefs sei Ἑλληνικωτέρα als die der paulinischen Briefe.⁴¹ Nicht nur in bezug auf die Sprache aber trifft m. E. dieses Urteil des Origenes zu, nein, auch hinsichtlich der Argumentation ist der Hebräerbrief Ἑλληνικωτέρα nicht nur als die paulinischen Schriften, sondern auch als alle anderen Schriften innerhalb des neutestamentlichen Kanons. Dafür ließen sich zahlreiche Passagen aus dem Hebräerbrief ins Feld führen. Ich verweise beispielshalber auf die Sentenz in 7,7:

„Ohne jeden Widerspruch [gilt die Regel]:
Das Geringere wird von dem Höheren gesegnet.“
χωρίς δὲ πάσης ἀντιλογίας
τὸ ἔλαττον ὑπὸ τοῦ κρείττονος εὐλογεῖται.

Oder zwei Verse weiter in 7,9:

„Man kann geradezu sagen, daß durch Abraham auch Levi – der sonst den Zehnten empfängt – mit dem Zehnten belegt wird“
καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν, δι’ Ἀβραὰμ καὶ Λευὶ ὁ δεκάτας λαμβάνων δε-
δεκάτωται.

Diese Formulierung ὡς ἔπος εἰπεῖν findet sich in der griechischen Literatur seit Homer, bei erlauchten Autoren wie Herodot oder Platon und selbst bei Philon und Josephus – im Rahmen der neutestamentlichen Schriften aber sucht man vergebens nach einem weiteren Beleg, es handelt sich hier um ein Hapaxlegomenon. Dies ist bezeichnend für Sprache und Argumentation des Verfassers des Hebräerbriefs.

Ähnlich in 7,12: „Mit Notwendigkeit (ἐξ ἀνάγκης)“ heißt es hier, „bringt eine Änderung des Priestertums auch eine Änderung des Gesetzes mit sich.“ Die gleiche

⁴⁰ Ernst von Dobschütz: Rationales und Irrationales Denken über Gott im Urchristentum. Eine Studie besonders zum Hebräerbrief, ThStKr 95 (1923/24), S. 235–255; hier S. 247.

⁴¹ Bei Euseb, H.E. VI 25,12. Vgl. zu dieser Stelle oben, S. 267, Anm. 6.

Formulierung ἐξ ἀνάγκης begegnet dann noch in 9,16 (ähnlich schließlich auch 9,23).⁴²

Hans-Friedrich Weiß spricht in diesem Zusammenhang davon, daß der Verfasser „die Leser durch eine Art logischer »Beweisführung« zu überzeugen versucht. Kennzeichnend dafür ist die mehrfache Hervorhebung der »Denknotwendigkeit« der im Hebr[äerbrief] entfalteten Konklusionen, in diesem Zusammenhang auch eine gewisse »logische« Terminologie, die sich als solche an das eigene Urteilsvermögen der Adressaten, gleichsam an ihre Rationalität wendet.“⁴³

Diese im Neuen Testament beispiellose Art der Argumentation und Beweisführung des *auctor ad Hebraeos* kann man nun aber nicht nur an den kleinen Einheiten – auf Versebene sozusagen – festmachen, sondern gerade auch an ganzen *Abschnitten*. Dies wird besonders schön am 9. Kapitel deutlich. Da heißt es in v. 1:

„Nun hatte *zwar* auch die erste [nämlich διαθήκη] Kultvorschriften und ein irdisches Heiligtum“
 εἶχε μὲν οὖν [καὶ] ἡ πρώτη δικαιοῦματα λατρείας τό τε ἅγιον κοσμητικόν.

Auf das zugehörige δέ muß der gespannte Leser *ganze zehn Verse warten*. Erst in v. 11 heißt es dann:

„Christus *aber* trat auf als Hoherpriester der wirklichen Güter usw.“
 Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν γενομένων ἀγαθῶν κτλ.

Ich kenne im gesamten Neuen Testament keinen einzigen anderen Fall, wo eine μέν-δέ-Struktur durch 10 Verse getrennt ist und zwei Abschnitte von insgesamt 14 Versen zusammenbindet.

Zu diesen Beobachtungen auf Vers- bzw. Abschnittebene gesellen sich schließlich aber auch Feststellungen, die die *Argumentation* des Verfassers *als ganze* betreffen.

⁴² Vgl. dazu auch noch 8,3 (πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκη). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Formulierung in 2,17 (ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἰλάσκειν τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Mit ἔπρεπεν argumentiert der Verfasser in 2,10 (ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ, δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας αὐτῶν διὰ παθημάτων τελειῶσαι) und 7,26 (τοιοῦτος γὰρ ἡμῖν καὶ ἔπρεπεν ἀρχιερεὺς, ὁσίος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος).

⁴³ Hans-Friedrich Weiß, S. 55.

Im Zuge seiner Argumentation, daß der neuen διαθήκη ungleich größere Dignität eignet als der alten, beschränkt sich der Verfasser nämlich nicht auf Nachweise im einzelnen, so daß sich lediglich ein gleichsam kumulativer Beweis ergäbe. Zwar lassen sich eine ganze Reihe solcher Einzelargumentationen aus dem Hebräerbrief zusammentragen, an denen der Verfasser mittels seiner von Erich Gräßer treffend so genannten „komparativische[n] Hermeneutik“⁴⁴ den Nachweis erbringt, daß die neue διαθήκη in diesem oder jenem Punkt der alten überlegen sei. Dies gilt etwa in bezug auf die Vermittlung: Die alte διαθήκη ist ein von Engeln gesprochenes Wort (δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος, 2,2), die neue dagegen wird vom κύριος selbst gesprochen (2,3); das levitische Priestertum der alten διαθήκη ist dem Priester κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ unterlegen (7,11). Die Opfergaben, die die levitischen Priester in der alten διαθήκη darbringen, sind inferior verglichen mit dem Opfer unseres Hohenpriesters (Kapitel 8). Die alte Kultordnung als ganze ist der neuen unterlegen (9,1–14). Das Heiligtum der alten διαθήκη ist lediglich ein Schatten und Abbild des wahren Heiligtums der neuen διαθήκη (8,5 und 9,24).

Aber alle diese Einzelnachweise können nicht davon ablenken, daß sie im Grunde sekundär, fast ist man versucht zu sagen: zufällig sind. Denn sie treten weit zurück hinter die zentrale Argumentation des Verfassers, die es *ausschließlich* mit dem Mittler des neuen Bundes zu tun hat. Gerade hierin erweist sich die argumentative Kraft des *auctor ad Hebraeos*, daß alle die einzelnen Nachweise auf diesen zentralen Punkt hin ausgerichtet sind und nur von diesem zentralen Punkt her ihre (nachgeordnete) Bedeutung erhalten.

Kern seiner Argumentation aber ist der Nachweis, daß der Mittler des neuen Bundes dessen größere Dignität garantiert. Die Rationalität der gesamten Argumentation – um noch einmal den Ausdruck Ernst von Dobschütz' aufzugreifen – steht und fällt mit der Person des neuen Mittlers. Als Bürge eines besseren Bundes (κρείττονος διαθήκης ἔγγυος) muß Jesus sich auch und vor allem als der bessere μεσίτης⁴⁵ erweisen: Die bessere Qualität der neuen διαθήκη ist entscheidend abhängig von der besseren Qualität ihres μεσίτης.

Und genau an diesem Punkt kommt nun die Präexistenzchristologie ins Spiel als eine m. E. bisher nicht hinlänglich gewürdigte *theologische Grundlage* des Verfassers. Damit will ich nun freilich nicht die Bedeutung der Erhöhung des Hohenpriesters zur Rechten Gottes schmälern. Diese ist seit jeher gebührend gewürdigt und gerade in diesem Zusammenhang betont worden. Übersehen wird dabei aber

⁴⁴ Erich Gräßer I 267. An anderer Stelle (II 51) spricht Gräßer von der „komparativen Hermeneutik“.

⁴⁵ Das Stichwort μεσίτης begegnet *expressis verbis* in 8,6; 9,15; 12,24; ἔγγυος (Hapaxlegomenon im Neuen Testament) in 7,22.

in aller Regel, daß die Theologie des Verfassers gerade an diesem Punkt auf die Präexistenzchristologie angewiesen ist. Denn wäre der zur Rechten Gottes erhöhte Hohepriester *nicht* zugleich der präexistente Sohn, fiel die alttestamentliche Voraussetzung in sich zusammen. Nicht nur geriete der Hohepriester in Gefahr, von Melchisedek überflügelt zu werden; seine Wirksamkeit und Präsenz vom Anbeginn der Schöpfung bis zu seiner Menschwerdung wäre erledigt. Die christologische Inanspruchnahme alttestamentlicher Texte würde prekär und der Theologie des Verfassers damit auf weite Strecken die biblische Basis entzogen. Gerade daran wird die Rationalität der Argumentation des Verfassers im ganzen deutlich: Entfiele diese tragende Säule, die Präexistenzchristologie, so wäre damit das gesamte theologische Denkgebäude des Verfassers vom Einsturz bedroht. Ob durch Umbaumaßnahmen ein Einsturz gegebenenfalls zu verhindern wäre, dies ist eine Frage, der ich heute nicht mehr nachgehen kann.

Man sagt daher nicht zuviel, wenn man abschließend feststellt, daß die Präexistenzchristologie eine unverzichtbare Voraussetzung für die Theologie des Hebräerbriefs insgesamt darstellt. Dies ergab sich zunächst in bezug auf die Christologie im engeren Sinne: Das Herzstück der Christologie des Verfassers, die Prädizierung Jesu als des Hohenpriesters κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ, ist auf die Präexistenz des Sohnes unbedingt angewiesen. Aber auch im Rahmen der Soteriologie wie der Theologie des Hebräerbriefs überhaupt zeigte es sich, daß der Präexistenzchristologie hier der Rang einer theologischen *Grundlage* zukommt, weil die zentrale theologische Argumentation des Verfassers hinsichtlich des Mittlers der neuen διαθήκη mit der Präexistenzchristologie steht und fällt.

Ganz gleich also, ob man die Christologie oder die Soteriologie oder die Theologie des Hebräerbriefs insgesamt ins Auge faßt, man sieht sich auf jeden Fall mit der grundlegenden Bedeutung der Präexistenzchristologie konfrontiert.

Zusammenfassend kann man daher mit Erich Gräßer sagen: „Wie der präexistente Sohn a se allen außermenschlichen (Engel, Melchisedek) und menschlichen Wesen (Mose, Josua, Aaron) überlegen ist, so ist auch die Vollendung des von ihm verbürgten Heils um so sicherer gewährleistet.“⁴⁶

Deshalb gilt: Wegen seiner Präexistenz ist Jesus „Bürge eines besseren Bundes“ (κρείττονος διαθήκης ἔγγυος).

* * *

⁴⁶ Erich Gräßer I 172.

**Die Kritik von Knut
Backhaus an meiner
Darstellung**

Nachdem mein Beitrag zur Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs in der Theologischen Literaturzeitung von 1996 erschienen ist, hat mittlerweile Knut Backhaus einen Aufsatz zum Thema publiziert.⁴⁷

Backhaus ist ein ausgewiesener Kenner des Hebräerbriefs – ich habe Ihnen wichtige Ergebnisse seiner Habilitationsschrift über die *διαθήκη* in der Einleitung zu dieser Vorlesung ausführlich vorgetragen, und so genügt es, an dieser Stelle daran zu erinnern.⁴⁸ Backhaus kommt in diesem Aufsatz zu einem andern Ergebnis als mein Beitrag von 1996. Ich hatte die Präexistenzchristologie „eine theologische Lehre von grundlegender Bedeutung“ für den Hebräerbrief genannt und dem Melchisedek eine »Schlüsselrolle« für die Theologie des Hebräerbriefs zugesprochen, da die Hohepriesterwürde Jesu nach der Ordnung Melchisedek (Hebr 6,20) den Rekurs auf Ps 110,4 allererst ermöglicht. Dem widerspricht Backhaus. Er schreibt: „In der exegetischen Diskussion wird – wohl aufgrund des traditionsgeschichtlichen Interesses – der heuristische Rekurs des Verfassers auf das Priestertum Melchisedeks (7,1–10, v. a. 7,3) nicht selten überschätzt. Von einer »Schlüsselrolle« für die Präexistenz-Christologie des Hebräerbriefs kann m. E. keine Rede sein.“⁴⁹ Aus diesem Grund möchte ich Ihnen den Aufsatz von Backhaus hier abschließend noch etwas genauer vorstellen, damit Sie sich selbst eine Meinung bilden können.

Backhaus beginnt mit einem Motto aus dem Buch von Willi Marxsen über die Ethik im Neuen Testament: „Orientiert man sich in einer müde gewordenen Kirche an der Konzeption des Verfassers des Hebr.[äerbriefs], stellt sich wohl diese Frage: Wie müßte heute ein Dogmatiker eine Christologie entwerfen, die müden Christen *unmittelbar* hilft, aus ihrer Müdigkeit herauszukommen.“⁵⁰ Eine Frage, die ich Ihrem Nachdenken mit Entschiedenheit empfehle!

Backhaus gliedert seinen Aufsatz in sieben Teile; der erste ist „Existentielle Christologie – Zur Aktualität des Hebräerbriefs“ überschrieben⁵¹ und beginnt folgendermaßen: „Wer es heute versucht, seinen Zeitgenossen Christologie im allgemeinen und Präexistenz-Christologie im besonderen nahezubringen, der sieht sich bald hineinversetzt in jene sibirische Gesprächslage, die Nikolai Lesskow in sei-

⁴⁷ Knut Backhaus: „Licht vom Licht“. Die Präexistenz Christi im Hebräerbrief, in: Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 95–114; hier besonders S. 104f. Vgl. meine Rezension ThLZ 125 (2000), Sp. 759f., wo sich eine kurze Stellungnahme zum Backhausschen Beitrag findet.

⁴⁸ Vgl. dazu die Prolegomena am Anfang dieser Vorlesung, hier § 3; hier besonders S. 19–23 zur Backhausschen Arbeit.

⁴⁹ Knut Backhaus, a.a.O., S. 104f.

⁵⁰ Willi Marxsen: »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Gütersloh 1989, S. 245; bei Knut Backhaus, a.a.O., S. 95.

⁵¹ Knut Backhaus, a.a.O., S. 95–98.

ner Erzählung »Am Ende der Welt« beschreibt. Sein Erzähler – orthodoxer Bischof des vorigen Jahrhunderts auf Visitationsreis durch Sibirien – bemüht sich, seinen Hundeschlittenführer zu einem Glaubensgespräch zu motivieren:

»Hast du schon etwas vom Herrn Jesus Christus gehört?« – »Gewiß, Väterchen.« – »Was hast du von ihm gehört?« – »Daß er übers Wasser ging, Väterchen.« – »Hm! Nun gut – ging, und noch was?« – »Daß er die Schweine ins Meer jagte und ersaufen ließ.« – »Noch mehr der Art?« – »Nein, Väterchen. Gut, mitleidig war er, Väterchen.« – »Warum mitleidig? Was hat er denn getan?« – »Einem Blinden hat er auf die Augen gespuckt, Väterchen, und der Blinde sah. Dem Volk hat er Brot und Fisch zu essen gegeben.« – »Du weißt immerhin viel, Bruder.« – »Gewiß, Väterchen, ich weiß viel.« – »Wer hat dir denn das alles gesagt?« – »Die Leute erzählen's sich, Väterchen.« – »Eure Leute?« – »Gewiß, Väterchen, unsere, unsere.« – »Und von wem haben sie es gehört?« – »Weiß nicht, Väterchen.« – »Nun, und weißt du auch, warum Christus hierher auf die Erde gekommen ist?« – Er dachte hin, er dachte her, doch es kam keine Antwort. – »Du weißt es nicht?«, sagte ich. – »Ich weiß es nicht.« – »Ich weiß es nicht.« – Ich erläuterte ihm die ganze rechtgläubige Lehre, aber es war ganz zweifelhaft, ob er zuhörte. Er schrie andauernd auf die Hunde ein und schwenkte die Peitsche. »Nun, hast du verstanden, was ich dir gesagt habe?«, fragte ich. – »Gewiß, Väterchen, verstanden. Er hat die Schweine ins Meer getrieben, dem Blinden auf die Augen gespuckt, und der Blinde sah. Er hat dem Volke Brot und Fisch gegeben.«

Und so noch immer: Von Jesus hört der Zeitgenosse – nicht viel anders als der sibirische Schlittenführer – »per Gerücht«, und er merkt sich vor allem das Bizarre und Absonderliche, das ihm heute freilich eher die Medien als »unsere Leute« erzählen. Und doch: Er war gut, er war mitleidig, er hat dem Volk Brot und Fisch gegeben. Auch dieses Faszinosum an der Menschlichkeit Jesu – allen Kontrasterfahrungen mit »seiner Kirche« zum Trotz – bleibt erstaunlich aktuell: von den antiochenischen Theologen der Alten Kirche über die Armutsbewegung des Mittelalters bis hin zur zeitgenössischen Literatur. »Nun, und weißt du auch, warum Christus hierher auf die Erde gekommen ist?« – Der Zeitgenosse weiß es in der Regel nicht, und jede noch so sachkundige Erläuterung der »rechtgläubigen Lehre« scheint statt Brot und Fisch Steine zu reichen, auf die der Appetit des Zeitgenossen kaum größer ist als der des sibirischen Schlittenführers.⁵²

⁵² *Knut Backhaus*, a.a.O., S. 95.

Der Hebräerbrief mutet dem modernen Leser einiges zu: „Auch der auctor ad Hebraeos weiß um das Faszinosum des irdischen Jesus und seiner dramatischen Geschichte Und doch . . . sieht er in dem theologischen Bemühen um Jesu himmlischen Ursprung und Jesu himmlisches Ziel keinen Ballast auf dem Weg, sondern im Gegenteil: ein Mittel, »die wankenden Knie wieder festzumachen«, die Wege zu ebnen, »damit die lahmen Glieder nicht ausgerenkt, sondern geheilt werden« (vgl. 12,12f).“⁵³ „Angesichts der theologischen Flaute will er nicht die Segel streichen, sondern dazu ermutigen, mit neuer Kraft zu rudern!“⁵⁴

„Der Verfasser des Hebräerbriefs sieht also in einer Identitätskrise seiner Adressaten – mit all den sehr greifbaren lebenspraktischen Konsequenzen – das äußere Symptom einer christologischen Grundlagenkrise, und er traut sich zu, dieser Situation beizukommen – nicht durch vorthologische Erzählung über den irdischen Jesus, sondern durch die Reflexion seiner christologischen Dignität.“⁵⁵ An dieser Stelle zitiert Backhaus dann aus dem Kommentar von Erich Gräßer: „Der Verfasser unserer »Mahnrede« will einer von langer Glaubenswanderschaft müde und verzagt gewordenen Christenheit Mut zum Durchhalten machen, indem er ihr Bekenntnis in der Länge, in der Breite, in der Höhe und in der Tiefe neu vermisst. Wir stehen vor dem bemerkenswerten Versuch, eine Glaubenskrise zu bewältigen durch – bessere Theologie.“⁵⁶ „Geschärfte theologische Denkanstrengung wird eingesetzt als Waffe gegen den kirchlichen Niedergang. Bessere Theologie und nichts als bessere Theologie! Ein denkwürdiger Vorgang, der seine Wirkungsgeschichte immer wieder neu vor sich hat.“⁵⁷

Dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus Backhaus die Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs ins Auge faßt. Er tut es mit einer originellen Maxime: „Christologie im Präsens“: „Präexistenz-Christologie – so sieht es der Hebräerbrief – ist Christologie im Präsens.“⁵⁸ Backhaus bestimmt die Gattung unseres Briefes als „eine Christus-Predigt“ und scheut sich nicht, auch die Adressaten näher zu bezeichnen: Die Christuspredigt ist „im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts brieflich – wahrscheinlich an eine Teilgemeinde im pluralen geistigen Milieu des stadtrömischen Christentums – verschickt“ worden.⁵⁹

⁵³ Knut Backhaus, a.a.O., S. 96f.

⁵⁴ Knut Backhaus, a.a.O., S. 97.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Erich Gräßer, Band I, S. VIII, bei Backhaus ebd.

⁵⁷ Erich Gräßer I 27, bei Backhaus S. 97f.

⁵⁸ Knut Backhaus, a.a.O., S. 98.

⁵⁹ Knut Backhaus, a.a.O., 98f. Vgl. zur Bestimmung der Adressaten näherhin die Backhausche Monographie (die bibliographischen Daten finden sich oben S. 16, Anm. 2), S. 192–201.

Interessant und bedenkenswert ist die Rekonstruktion der Situation, die Backhaus bietet: „Die Glaubenspraxis seiner Gemeinde ist deshalb ermüdet, weil das Gottesbild ermüdend ist. Das Gottesbild ist ermüdend, weil es von der hellenistischen – näherhin: mittelplatonischen – Grunderfahrung der absoluten Transzendenz Gottes geprägt wird. Der Mensch erlebt sich und seine Lebenswirklichkeit unüberbrückbar geschieden von der göttlichen Seinssphäre. Diese ontische Kluft zwischen Gott und Mensch führt zur Gottvergessenheit im Alltag und zu einer Lebensweise, »etsi Deus non daretur.« Hier besinnt sich der Auctor ad Hebraeos auf die vitalisierende Kraft der überlieferten Christus-Homologie (vgl. 2,3f; 3,1; 4,14; 10,23). Sie erscheint ihm – sofern in ihrer (metaphysischen) Tiefe und ihrem (theologischen) Anspruch verstanden – geeignet, die so dringend gebotene axiologische Vermittlung zwischen göttlicher und menschlicher Wirklichkeit zu leisten. Sie eröffnet, anders gesagt, den Zugang zum lebendigen Gott (vgl. v. a. 4,14–16; 10,19–23). So will der Hebräerbrief die Christen zu einer Hoffnung ermutigen, die für sie zum »Lebensanker« werden kann, »der sicher ist und fest und hineinreicht in das Innere des Vorhangs« – und damit in die Gottesgegenwart (6,19).“⁶⁰

Von hier aus bestimmt Backhaus, was er „das soteriologische Grundmotiv des Hebräerbriefs“ nennt: „Christus ist der Mittler zwischen Gott und Mensch.“⁶¹ Wir haben bereits von Jesus als dem Mittler μεσίτης und dem ἕγγυος der κρείττονος διαθήκης gesprochen und brauchen das an dieser Stelle nicht zu wiederholen: So weit gibt es keinen Dissens zwischen Pilhofer und Backhaus!

Damit ist Backhaus bei dem uns interessierenden Thema „Der theologische Stellenwert der Präexistenz-Christologie“ angelangt.⁶² Hier trennen sich dann meine und Backhaus' Wege. Gleich zu Beginn wird ein Pflock eingerammt: „Die Präexistenz Christi ist nicht unmittelbar Gegenstand des soteriologischen Aussagewillens des Hebräerbriefs und insofern auch *kein Leitthema* des Zentralteils.“⁶³ Damit allerdings könnte ich noch leben, daß die Präexistenzchristologie *kein Leitthema* des Zentralteils darstellt.

Immerhin räumt Backhaus im gleichen Atemzug ein: „Der göttliche Ursprung Jesu – und damit die Präexistenz – ist aber unabdingbar sachliche Prämisse der soteriologischen Gedankenführung und ... Bedingung der Möglichkeit der dem Schreiben zentralen Mittler-Christologie. Denn um seinen ontischen Mittler-Dienst vollbringen zu können, muß Jesus als »Sohn« ebenso ganz auf der Seite Gottes stehen wie als »menschlicher Hoherpriester« ganz auf der Seite der Men-

⁶⁰ Knut Backhaus, a.a.O., S. 99.

⁶¹ Ebd.

⁶² So die Überschrift des 3. Abschnitts des Aufsatzes, Knut Backhaus, a.a.O., S. 101–102.

⁶³ Knut Backhaus, a.a.O., S. 101.

schen. Damit erweist sich das »Geboren vor aller Zeit« – angesichts des mittelplatonischen Denkhorizonts des Verfassers mag man passender von »Geboren über aller Zeit« sprechen – als vertikale Achse im christologischen Koordinatensystem des Hebräerbriefs.⁶⁴

Doch im Abschnitt zur »Durchführung der Präexistenz-Christologie«⁶⁵ trennen sich dann die Wege. Backhaus geht hier von der Feststellung aus: »Der sachlichen Bedeutung der Präexistenz-Christologie entspricht ihre kompositorische Funktion. Sie wird im Rahmen der christologischen Hinführung zum Thema des Hebräerbriefs expliziert, also in jenem »propädeutischen« Teil, der das (christologische) Fundament für die Argumentation in der (soteriologischen) Hauptsache legt.«⁶⁶

Damit ist die Bedeutung der Präexistenz-Christologie von vornherein reduziert, wengleich immerhin noch von einem christologischen Fundament der Argumentation die Rede ist. Insbesondere versucht Backhaus, die Bedeutung des Melchisedek zu mindern. Dies geschieht in der Weise, daß die Präexistenz des Melchisedek bestritten wird. Backhaus schreibt: »So ist zu beachten, daß das *Priestertum* Melchisedeks aufgrund seines »Ewigkeitscharakters« als biblisches Abbild für das welt- und zeitüberlegene *Hohepriestertum* Jesu dient (7,3.15–24). Dabei handelt es sich allenfalls um eine »ideale Präexistenz« des ewigen Priestertums, keineswegs aber um eine personale Präexistenz des Melchisedek, der für den Hebräerbrief auch keinerlei spekulativen Eigenwert besitzt.«⁶⁷

Auf diese Argumentation habe ich in meiner Rezension in der Theologischen Literaturzeitung folgendermaßen geantwortet: »Die feinsinnige Unterscheidung von idealer Präexistenz des ewigen Priestertums im Gegenüber zur personalen Präexistenz des Melchisedek allerdings, die Backhaus gegen meinen Entwurf . . . entwickelt . . . , wird meines Erachtens dem Textbefund (Hebr 7,1–3) nicht gerecht.«⁶⁸

* * *

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ S. 102–105; es ist der vierte Abschnitt des Backhaus'schen Aufsatzes.

⁶⁶ *Knut Backhaus*, a.a.O., S. 102.

⁶⁷ *Knut Backhaus*, a.a.O., S. 105.

⁶⁸ *Peter Pilhofer*: Rez. des Sammelbandes *Gottes ewiger Sohn* (zu diesem vgl. die bibliographischen Angaben oben S. 269, Anm. 13), ThLZ 125 (2000), Sp. 759–760.

Abschließend sei hier eines zweiten Kritikers gedacht, der meinen Entwurf – den ich Ihnen hier dargestellt habe – hinterfragt hat. Dabei handelt es sich um den Verfasser einer Hauptseminararbeit aus meinem Greifswalder Seminar über die Präexistenzchristologie. Da ich nicht weiß, ob er mit der Preisgabe seines Namens im Netz einverstanden ist, kann ich den Namen hier nicht angeben.⁶⁹

Dem Verfasser dieser Arbeit stimme ich insoweit zu, als er mein »nur« in der Formulierung: „Damit erweist sich die Präexistenzchristologie des Hebräerbriefs als eine theologische Lehre *von grundlegender Bedeutung*: Nur mit Hilfe dieser Präexistenzchristologie gelingt es dem Verfasser, die größere Würde des Sohnes gegenüber dem Melchisedek zu garantieren. Ohne Präexistenz stünde die gesamte Christologie in Gefahr, sich in Melchisedekologie aufzulösen“⁷⁰ angreift. Meine These, wonach der Hebr *nur* durch die Präexistenzchristologie die Überlegenheit Jesu über Melchisedek sichern kann, widerlegt der Verfasser durch den Hinweis auf das Opfer ein für alle mal: Insoweit ist ihm ohne Einschränkung zuzustimmen und meine obige These ist entsprechend zu modifizieren (d.h. einzuschränken). Die Kritik des Vf.s der Hauptseminararbeit ist insoweit wesentlich schlagender als die Backhaussche – Ehre wem Ehre gebührt ...

2. Der präexistente Schöpfungsmittler im Johannes-Evangelium

Wir begegnen in der johanneischen Literatur, vor allem aber im Evangelium, zwei verschiedenen Sphären, der Sphäre des λόγος und der Sphäre des κόσμος. Diese beiden Sphären sind durch einen unendlichen Abstand voneinander getrennt. Der qualitative Unterschied ist mit Worten fast nicht zu beschreiben. Zunächst handelt es sich um einen zeitlichen Unterschied.⁷¹ Dem κόσμος, den wir kennen, steht die ἀρχή gegenüber: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Über die ἀρχή denken die Philosophen seit den Vorsokratikern nach; aber auch aus dem Alten Testament ist uns die ἀρχή vertraut (Gen 1,1). Das Alte Testament wird hier noch überboten. Gen 1,1 lautet in der Übersetzung der LXX: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Gen 1,1 beginnt also mit der Schöpfung – ganz anders Joh 1,1:

**Der johanneische
Dualismus**

⁶⁹ Das Hauptseminar zur Präexistenzchristologie fand im Sommersemester 1998 an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald statt. Die Arbeit trägt den Titel: Melchisedek im Hebräerbrief, keine Präfiguration Christi.

⁷⁰ Der Satz steht in diesem Paragraphen oben S. 279.

⁷¹ *Peter Pilhofer*: PRESBYTERON KREITTON. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, WUNT 2/39, Tübingen 1990 vernachlässigt den Johannesprolog in sträflicher Weise; er wird von ihm nur ganz am Rande erwähnt (S. 266).

Hier ist die Schöpfung überhaupt noch nicht im Blick. Denn die ἀρχή, die hier gemeint ist, ist von dem Termin der Schöpfung völlig unabhängig. Unser v. 1 hat die Schöpfung überhaupt noch nicht im Blick:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Das ist doch nicht der Beginn der Schöpfung, wie Jürgen Becker in seinem Kommentar behauptet⁷², das ist *vor* aller Schöpfung. Außer Gott und den λόγος gibt es ja noch gar nichts. Richtig interpretiert Rudolf Bultmann: „Noch mehr soll gesagt sein als in dem **אֶתְחַלֵּם** Gen 11; denn nicht ἐκτίσθη oder ἐγένετο heißt es vom Logos, sondern ἦν. Die ἀρχή ist also nicht das erste Glied einer Zeitreihe, sondern liegt aller Zeit und damit aller Welt voraus. Der Logos gehört also nicht zur Welt, – auch nicht in dem Sinne, daß von ihm aus das Werden von Zeit und Welt begreifbar würde.“⁷³

Der λόγος ist der Zeit entnommen, er ist vor aller Zeit. Damit ist schon im ersten Vers des Evangeliums der unendliche qualitative Unterschied zwischen λόγος und κόσμος fixiert. Es gibt keinen Weg, der vom κόσμος zum λόγος führen könnte. Diesen Gedanken drückt Lukas naiv aber treffend aus, wenn er in der Geschichte vom reichen Mann und vom armen Lazarus (Luk 16,19–31) die beiden Aktanten sterben läßt. Der Reiche wird im Hades gemartert, der Arme ruht in Abrahams Schoß (16,23). Der Reiche wendet sich an Abraham und bittet ihn um Hilfe. Abraham antwortet: μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἔνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκεῖθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν (16,26). Was hier blumig formuliert wird, ist bei Johannes traurige Realität: Ein χάσμα μέγα trennt die Sphären von λόγος und νόμος, und es gibt keine Brücke, um diesen klaffenden Spalt zu überwinden.⁷⁴

⁷² Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes Kapitel 1–10, ÖTK 4/1, Gütersloh/Würzburg 1991; hier S. 87.

⁷³ Rudolf Bultmann: Das Evangelium des Johannes, KEK II, Göttingen 1919/68 (1. Aufl. 1941), S. 15. Bultmann verweist zur Begründung auf 17,24: ὅτι ἡγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου (Anm. 3). Die Passage zeigt, daß wir es hier nicht mit einem Spezifikum des johanneischen Prologs zu tun haben, sondern auch im restlichen Evangelium mit einer »Zeit« πρὸ καταβολῆς κόσμου »gerechnet« wird.

Bultmann fährt fort: „Es heißt nicht ἀρχὴ ἦν ὁ Λ.[όγος], sodaß seine Gestalt die Antwort auf die griechische oder gnostische Frage nach dem Ursprung wäre.“

⁷⁴ Nur am Rande sei bemerkt, daß χάσμα im Neuen Testament ein Hapaxlegomenon ist, vgl. den einschlägigen Artikel bei Bauer/Aland, Sp. 1754.

Wenn wir uns für einen Moment von der johanneischen Terminologie lösen, so können wir sagen: Die göttliche Sphäre ist von der menschlichen Sphäre radikal geschieden. Es gibt keine Verbindung zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε (Joh 1,18a) drückt diese Erfahrung aus menschlicher Sicht mit unüberbietbarer Prägnanz aus.⁷⁵ Dies ist der johanneische Dualismus in seiner steilsten Form.

Im v. 3 scheint sich nun allerdings eine Änderung anzubahnen: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν – der λόγος hat also schließlich doch etwas mit dem κόσμος zu tun: Er hat die Welt geschaffen. Freilich wird dadurch zugleich auch der unendliche qualitative Unterschied zwischen λόγος und κόσμος noch einmal unterstrichen. In jedem Fall gilt: Zu einer Überbrückung des χάσμα μέγα, des klaffenden Spalts, kommt es deswegen nicht. Zwar ist der λόγος φῶς τῶν ἀνθρώπων und scheint in der Finsternis. Aber sogleich wird gesagt: ἡ σκοτία αὐτὸ [gemeint ist natürlich τὸ φῶς] οὐ κατέλαβεν (Joh 1,5b).

Hier haben wir eine neue Formulierung des johanneischen Dualismus: Licht und Finsternis: Das Licht scheint in der Finsternis – aber die Finsternis hats nicht ergriffen. Der qualitative Unterschied der beiden Sphären ist so groß, so könnte man sagen, daß die Finsternis mit dem Licht schlechterdings nichts anfangen kann.

* * *

Im Gespräch mit Nikodemus (Kapitel 3) finden sich die folgenden Sätze (3,11–13): ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. εἰ τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε, πῶς ἂν εἶπω ὑμῖν τὰ ἐπουράνια πιστεύσετε; καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Das Zeugnis des λόγος

Wieder begegnen uns die beiden Sphären, hier als τὰ ἐπίγεια und τὰ οὐράνια gekennzeichnet. Der λόγος gehört der oberen Sphäre an, τὰ οὐράνια weiß er zu verkünden: ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἑώρακαμεν μαρτυροῦμεν. Rudolf Bultmann sagt in seinem Kommentar zur Stelle: „der Augenzeuge kann vermöge seiner Kenntnis Tatbestände, die Anderen unzugänglich sind, sicherstellen; sein Wort hat daher Autorität. Aber keine der sonst dabei vorausgesetzten Bedingungen treffen hier zu; weder ist die Aussage des Zeugen kontrollierbar, noch ist der Zeuge schon als vertrauenswürdig bekannt. Mehr noch! Weder hier noch sonst, wo Jesus das mitzuteilen behauptet, was er beim Vater gesehen oder gehört hat, redet er über Dinge oder Vorgänge, deren Augen- oder Ohrenzeuge er war. Er re-

⁷⁵ Zur Interpretation und zum Hintergrund von Joh 1,18a vgl. die Diskussion oben in § 5, S. 38–41.

det in allen Variationen von nichts anderem als davon, daß der Vater ihn gesandt hat, daß er gekommen ist, daß er wieder gehen wird, erhöht werden muß; dafür fordert er Glauben, und solchem Glauben verheißt er das Leben. Es ist klar: der ursprüngliche mythologische Sinn solcher Redeweise ist preisgegeben; sie dient zu nichts anderem, als das Wesen des Offenbarungswortes zu charakterisieren als eines Wortes, das 1. von jenseits her dem Menschen begegnet, das unkontrollierbar ist und sich nicht aus der Sphäre menschlichen Beobachtens und Denkens erhebt, das 2. autoritatives, den Hörer verpflichtendes Wort ist.⁷⁶

Trotzdem heißt es auch hier in v. 11b – und wieder fühlen wir uns an den Prolog erinnert: *καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε*. Im Prolog hatte es geheißt: *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν* (1,5) und dann später: *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν . . . καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον* (1,10–11). Noch einmal Rudolf Bultmann: „Die himmlische Herkunft des Gesandten ist also nicht eine Garantie, die den Glauben an seine Verkündigung erleichterte; sondern seine Verkündigung besteht gerade in der anstößigen Behauptung seiner himmlischen Herkunft, die es zu glauben gilt. Ihrem Wesen entspricht das Schicksal der *μαρτυρία: καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε* – die Welt weist das ihr fremde Wort ab.“⁷⁷

* * *

Die Präexistenzchristologie im Johannes-Evangelium

Wir haben schon früher – als es um das christologische Datum ging – kurz über die gleichsam präsentische Christologie des Johannes-Evangeliums gesprochen⁷⁸ und dabei gesehen, daß Johannes keine Parusieverzögerung kennt, weil er keine zweite Parusie braucht. Alles Entscheidende ist schon bei der ersten Parusie geschehen, wie wir uns damals an Hand der Brotrede in Joh 6,26–58 klargemacht haben. Basis der Brotrede ist natürlich die Präexistenzchristologie, die das Johannesevangelium von 1,1 an prägt wie kaum ein anderes Dokument: Das Brot ist vom Himmel herabgestiegen – um diesen Gedanken kreist die Brotrede. In die Sprache des Prologs zurückübersetzt heißt das (1,14):

*καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.*

⁷⁶ Rudolf Bultmann, S. 103f.

⁷⁷ Rudolf Bultmann, S. 104.

⁷⁸ Vgl. dazu den § 9 *Das christologische Datum*, hier S. 197–198.

Nun ist es nicht so, als ob es die Präexistenzchristologie nicht auch sonst gäbe⁷⁹, aber mit Ausnahme des Hebräerbriefs ist die Präexistenzchristologie für keine dieser Autoren bzw. Schriften in dieser Weise konstitutiv wie für das Johannesevangelium: Schon das Zeugnis des Täufers weist darauf hin: οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν (Joh 1,15)⁸⁰. Hier ist mehr als Mose. Mose ist abgetan. Das Gesetz kann man vergessen: ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (1,17).

Man fühlt sich an den Hebräerbrief erinnert; wie dort ist auch hier die theologische Argumentation ohne die Voraussetzung der Präexistenzchristologie nicht durchführbar. Die Überlegenheit Jesu über Johannes den Täufer wird durch die Präexistenz Jesu ebenso begründet wie seine Überlegenheit über Mose. Das Gesetz ist nicht deswegen abgetan, weil der von uns historisch genannte Mensch Jesus von Nazareth dagegen einst Stellung bezogen hätte; es ist vielmehr deswegen abgetan, weil der Präexistente dem Mose unendlich überlegen ist.

Das Zeugnis des Täufers, das im Prolog nur kurz zusammengefaßt wird, ist dann in 1,24–28 und 29–34 breit dargestellt. Es gipfelt in dem Satz καὶ γὰρ ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (1,34) und ist von der Präexistenzchristologie gleichsam durchtränkt. Ohne die Präexistenz wäre es so nicht möglich, wie man leicht sehen kann.

Der Präexistente sagt den ersten Jüngern voraus: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεφύγῳτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου (1,51). Das „er zeltete unter uns“ aus dem Prolog (1,14: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) erscheint hier doch in einem recht eigenartigen Licht. Es *gibt* „Züge der Niedrigkeit des irdischen Jesus im 4. Evangelium“, aber: „Charakterisieren sie ... die johanneische Christologie derart, daß durch sie das »wahrer Mensch« der späteren Inkarnationsdogmatik glaubhaft wird? Stellen sie mehr als das unabdingbare Mindestmaß der Ausstattungsregie für den dar, welcher sich eine kurze Weile bei den Menschen aufhält und ihresgleichen zu sein scheint, ohne doch selber dem Irdischen zu verfallen?“⁸¹

⁷⁹ Namentlich bei Paulus und im Hebräerbrief – wie wir in diesem Paragraphen gesehen haben. Keine Präexistenzchristologie findet sich bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte; etliche katholische Briefe, insbesondere der Jakobusbrief, sind hier ebenfalls zu nennen, vgl. dazu die Übersicht oben S. 269.

⁸⁰ Das πρῶτος ist mit einem Genitiv im Singular verbunden, „also sicherlich comparativ“ gemeint (*Theodor Zahn*: Das Evangelium des Johannes, KNT IV, Leipzig 1908, S. 87). πρῶτος steht also statt des Komparativs πρότερος (auch sonst in der Koine nicht ungewöhnlich, vgl. die Belege im Kommentar bei *Walter Bauer*: Das Johannesevangelium, HNT 6, Tübingen ³1933, S. 28).

⁸¹ *Ernst Käsemann*: Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen ³1971, S. 28f.

Man kann die theologische Bedeutung der Präexistenzchristologie an jedem einzelnen Kapitel veranschaulichen, und die Zeit würde nicht ausreichen, um alle Belegstellen in Augenschein zu nehmen, so etwa in Kapitel 2 die Tempelreinigung (2,14–22, vgl. besonders v. 16b), in Kapitel 3 das Gespräch mit Nikodemus (3,1–21; vgl. besonders v. 12f.) und die Rede 3,31–36. Das Gespräch mit der Samaritanerin weist grundlegende Parallelen zu unserer Brotrede auf. Christologisch gesehen bedeutet das, daß auch dieses Gespräch die Präexistenzchristologie voraussetzt: Der, der das lebendige Wasser gibt, ist selbstverständlich auch selbst ein himmlisches Wesen.

Im Anschluß an die Heilung des Gelähmten wollen die Juden Jesus töten; in 5,18b steht die folgende Begründung: ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον – das tut Jesus bekanntlich auch den Synoptikern zufolge –, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεὸν ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. Das ist nun wirklich allersteilste Christologie, nirgendwo sonst im Neuen Testament erreicht oder überboten (auch der Philipperhymnus führt nicht darüber hinaus: ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ...).⁸²

Das sechste Kapitel kann ich in diesem Zusammenhang übergehen; wir haben das einschlägige Material bereits vor Weihnachten behandelt;⁸³ ich will Sie nur noch an das Mißverständnis in v. 42 erinnern, das direkt aus einem Mißverstehen der Präexistenzchristologie resultiert.

Auch die Auseinandersetzung mit den Gegnern im Tempel in Jerusalem (Kapitel 8) kreist um unsere Frage, nehmen Sie als Beispiel nur v. 14 am Ende: οἶδα πόθεν ἦλθον καὶ ποῦ ὑπάγω· ὑμεῖς δὲ οὐκ οἶδατε πόθεν ἔρχομαι ἢ ποῦ ὑπάγω. Wie im Philipperhymnus so ist auch hier die Rückkehr in die himmlische Heimat das Pendant zur Präexistenz. Der Weg führt aus dem Himmel auf die Erde und wieder zurück in den Himmel, daher kann Jesus sagen: ἔτι χρόνον μικρὸν μεθ' ὑμῶν εἶμι καὶ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με. ζητήσετέ με καὶ οὐκ εὐρήσετέ με, καὶ ὅπου εἶμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν (7,33f.) – was die Juden mißverstehen müssen, da sie diesen Weg aus dem Himmel in den Himmel zurück nicht kennen: ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἑλληνας; (7,35).⁸⁴

⁸² Dies wird dann sogleich im folgenden Stück des näheren ausgeführt (5,19–23), so daß der Leser nicht daran zweifeln kann, daß das ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ der Juden substantiiert ist.

Im Johannesevangelium findet sich eine parallele Aussage in 10,33: σὺ ἄνθρωπος ὢν ποιεῖς σεαυτὸν θεόν.

⁸³ Vgl. dazu den § 9 *Das christologische Datum*, hier S. 197–198.

⁸⁴ Vgl. die Parallele im 8. Kapitel: ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν. ἔλεγον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι· μὴ τι ἀποκτενεῖ ἑαυτόν, ὅτι λέγει· ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν;

Besonders eindringlich wird das Mißverständnis am Ende des 8. Kapitels zur Anschauung gebracht. Dieses Mißverständnis erwächst direkt aus der Präexistenz. Die Juden werfen Jesus in 8,52 vor: νῦν ἐγνώκαμεν ὅτι δαιμόνιον ἔχεις. Ἀβραὰμ ἀπέθανεν καὶ οἱ προφῆται, καὶ σὺ λέγεις· ἔαν τις τὸν λόγον μου τηρήσῃ, οὐ μὴ γεύσῃται θανάτου εἰς τὸν αἰῶνα. Und sie fügen hinzu (v. 53) die Frage, ob Jesus vielleicht größer sei als Vater Abraham, der doch gestorben ist; und auch die Propheten sind gestorben! τίνα σεαυτὸν ποιεῖς; Die Antwort Jesu gipfelt in der Aussage (v. 56): Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν ἠγαλλίασατο ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμὴν, καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη. Woraufhin die Juden – völlig konsterniert – replizieren (v. 57): πενήκοντα⁸⁵ ἔτη οὐπω ἔχεις καὶ Ἀβραὰμ ἐώρακας; Darauf antwortet Jesus (v. 58): ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί. Dies ist eine These, die niemand aushalten kann. Kein Wunder also, was v. 59 abschließend berichtet: ἦραν οὖν λίθους ἵνα βάλωσιν ἐπ’ αὐτόν. Ἰησοῦς δὲ ἐκρύβη καὶ ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ.⁸⁶

Dieselbe Argumentation war uns schon zuvor im Hebräerbrief in bezug auf Melchisedek begegnet; im Johannesevangelium fanden wir sie entsprechend in bezug auf Mose und auf Johannes den Täufer; hier nun wird der Präexistente über Abraham gestellt.

Dieses Ereignis aus Kapitel 8 ist im Johannesevangelium nicht einmalig. Es wiederholt sich Kapitel 10, wo Jesus in v. 30 sagt: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἐσμεν und die Juden wie folgt darauf reagieren: ἐβάστασαν⁸⁷ πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν.

Wir haben die ersten zehn Kapitel unseres Evangeliums unter christologischen Aspekten durchgesehen. Wir könnten jetzt noch einen Blick auf die Abschiedsreden werfen; aber auch hier ergäbe sich kein anderes Bild. Wir wollen zum Schluß nur noch einen kurzen Blick auf die Passionsgeschichte werfen: Selbst hier wird der Präexistente – keineswegs der Leidende – herausgestellt. Erinnern Sie sich exemplarisch an die Szene mit der Verhaftung, wo die Gegner auf das ἐγὼ εἰμι Jesu

⁸⁵ Zahn hat mit dieser Zahl Probleme, die er herunterzuspielen versucht: „Das Einzige, was man nach Jo 8,57 vielleicht vermuten darf, ist, daß der damals etwa 33 Jahre alte Jesus auf Leute, die seine Lebensgeschichte nicht näher kannten, den Eindruck eines Vierzigjährigen machte“ (*Theodor Zahn*, S. 426, Anm. 54).

⁸⁶ Wunderbar wieder Zahn: „Das erscheint den Hörern nicht mehr als Überspanntheit eines Schwärmers, sondern als offenbare Lästerung, und dieselben Leute, die vor einer Stunde noch für seine Lehre gewonnen schienen, heben Steine auf, um an dem Gotteslästerer Volksjustiz zu üben. Einen Augenblick müssen sie gezögert haben, welchen Jesus benutzte, sich ohne Aufsehen zu entfernen und den Tempelplatz zu verlassen.“ (*Theodor Zahn*, S. 427).

⁸⁷ βασιτάζω kann – und das ist hier der Fall – auch „aufheben“ heißen, vgl. *Bauer/Aland*, s.v. βασιτάζω 1., Sp. 274.

allesamt zurückweichen und zu Boden fallen. „Jesus übernimmt die Passion nicht als fremdes, wenn auch notwendiges Geschick, vielmehr gestaltet und plant er sie selbst. Seine Rückkehr zum Vater ist sein eigenes Werk, zu dem er andere wie ausführende Organe benutzt.“⁸⁸

Ergebnis So können wir das folgende Ergebnis formulieren: *Die Christologie des Johannesevangeliums weist keine Gemeinsamkeiten mit derjenigen der Synoptiker auf. Sie ist durch und durch von der himmlischen Herkunft Jesu bestimmt. Die Präexistenz ist ihr fundamentaler theologischer Faktor.* „Jesus ist der himmlische Gesandte, der aus der Einheit mit dem Vater handelt und nach 1,18 als dessen »Exeget« in einzigartiger Würde alles, was sonst gesandt gewesen sein mag, übertrifft. Eine wirklich subordinatianische Christologie läßt sich von hier aus keinesfalls ableiten, so relevant der Unterschied zwischen Vater und Sohn für Johannes ist.“⁸⁹

* * *

Ich schließe meinen Abschnitt über die Präexistenzchristologie des Johannesevangeliums mit einem weiteren Zitat aus dem kleinen Buch Ernst Käsemanns: „Die Synoptiker, Paulus und noch der Hebräerbrief haben sich um einen Ausgleich zwischen Kreuz und Erhöhung bemüht und haben es auf verschiedene Weise getan. Johannes ist im Bereich des uns Erkennbaren der erste Christ, welcher Jesu Erdenleben nur als Folie des durch die Menschenwelt schreitenden Gottessohnes benutzt und als Raum des Einbruches himmlischer Herrlichkeit beschreibt. . . . Der Menschensohn ist eben nicht ein Mensch unter anderen und auch nicht die Repräsentation des Gottesvolkes oder der idealen Menschheit, sondern Gott, in die menschliche Sphäre hinabsteigend und dort epiphant werdend.“⁹⁰

⁸⁸ Jürgen Becker: Das Evangelium nach Johannes Kapitel 11–21, ÖTK 4/2, Gütersloh/Würzburg 1991, S. 644f.

⁸⁹ Ernst Käsemann, a.(Anm. 81)a.O., S. 31. Käsemann fährt fort: „Er ist es jedoch vom Offenbarungsgedanken aus. In ihm wird streng daran festgehalten, daß es keinen Zugang zu Gott außer durch Jesus gibt und infolgedessen umgekehrt Jesus keine andere Funktion und Autorität als die des Offenbarers Gottes hat.“ (ebd.).

Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Hans-Christian Kammler: Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie, WUNT 126, Tübingen 2000, vgl. die Zusammenfassung S. 231–233 (zur Christologie).

⁹⁰ Ernst Käsemann, a.a.O., S. 35.