



Neues Testament und dreieiniger Gott: Trinitarisch von Gott reden im Angesicht Israels

Klaus Wengst



Evangelischer Kirchenkreis Bochum



Klaus Wengst

**Neues Testament und dreieiniger Gott:
Trinitarisch von Gott reden im Angesicht Israels**



Evangelischer Kirchenkreis Bochum

Westring 26a, D-44787 Bochum

Telefon 0234/962 904-0

<http://www.kirchenkreis-bochum.de>



Evangelische Stadtakademie Bochum

Westring 26c, D-44787 Bochum

office@stadtakademie.de

<http://www.stadtakademie.de>

Dezember 2013

Vorwort

XXXXX

Die Feststellung, dass es im Neuen Testament keine Trinitätslehre gibt, wird niemanden überraschen. Ebenso klar ist allerdings, dass die Ausbildung dieser Lehre in der Alten Kirche unter Bezug auf das biblische Reden von Gott erfolgte. Diejenigen, die die Trinitätslehre ausformulierten, wollten damit in ihrem geistigen Kontext, der von griechischer Ontologie und Metaphysik gebildet wurde, das biblische Zeugnis von Gott angemessen zum Zuge bringen. Von daher hat christliches Reden von Gott sein Spezifikum darin, dass es trinitarisch erfolgt. Warum muss das so sein? Muss es wirklich sein? Ist es tatsächlich biblisch begründet oder überhaupt biblisch begründbar? Ich will nun nicht so vorgehen, dass ich die von den Kirchenvätern beigebrachten Bibelstellen und deren Verwendung durch sie kritisch überprüfe. Ich werde schlicht neutestamentliche Texte auslegen, die Gott und Jesus sowie Jesus und den Geist oder auch Gott, Jesus und den Geist in Relation zueinander darstellen und nach dem Verständnis dieser Relationen fragen. Bei der Auslegung werde ich auf den Bezug der Texte auf die jüdische Bibel und ihre Einbindung in den jüdischen Kontext achten.

Die Feststellung, dass es im Neuen Testament keine Trinitätslehre gibt, wird niemanden überraschen. Ebenso klar ist allerdings, dass die Ausbildung dieser Lehre in der Alten Kirche unter Bezug auf das biblische Reden von Gott erfolgte. Diejenigen, die die Trinitätslehre ausformulierten, wollten damit in ihrem geistigen Kontext, der von griechischer Ontologie und Metaphysik gebildet wurde, das biblische Zeugnis von Gott angemessen zum Zuge bringen. Von daher hat christliches Reden von Gott sein Spezifikum darin, dass es trinitarisch erfolgt. Warum muss das so sein? Muss es wirklich sein? Ist es tatsächlich biblisch begründet oder überhaupt biblisch begründbar? Ich will nun nicht so vorgehen, dass ich die von den Kirchenvätern beigebrachten Bibelstellen und deren Verwendung durch sie kritisch überprüfe. Ich werde schlicht neutestamentliche Texte auslegen, die Gott und Jesus sowie Jesus und den Geist oder auch Gott, Jesus und den Geist in Relation zueinander darstellen und nach dem Verständnis dieser Relationen fragen. Bei der Auslegung werde ich auf den Bezug der Texte auf die jüdische Bibel und ihre Einbindung in den jüdischen Kontext achten.

Die Feststellung, dass es im Neuen Testament keine Trinitätslehre gibt, wird niemanden überraschen. Ebenso klar ist allerdings, dass die Ausbildung dieser Lehre in der Alten Kirche unter Bezug auf das biblische Reden von Gott erfolgte. Diejenigen, die die Trinitätslehre ausformulierten, wollten damit in ihrem geistigen Kontext, der von griechischer Ontologie und Metaphysik gebildet wurde, das bi-

blische Zeugnis von Gott angemessen zum Zuge bringen. Von daher hat christliches Reden von Gott sein Spezifikum darin, dass es trinitarisch erfolgt. Warum muss das so sein? Muss es wirklich sein? Ist es tatsächlich biblisch begründet oder überhaupt biblisch begründbar? Ich will nun nicht so vorgehen, dass ich die von den Kirchenvätern beigebrachten Bibelstellen und deren Verwendung durch sie kritisch überprüfe. Ich werde schlicht neutestamentliche Texte auslegen, die Gott und Jesus sowie Jesus und den Geist oder auch Gott, Jesus und den Geist in Relation zueinander darstellen und nach dem Verständnis dieser Relationen fragen. Bei der Auslegung werde ich auf den Bezug der Texte auf die jüdische Bibel und ihre Einbindung in den jüdischen Kontext achten. Die Feststellung, dass es im Neuen Testament keine Trinitätslehre gibt, wird niemanden überraschen. Ebenso klar ist allerdings, dass die Ausbildung dieser Lehre in der Alten Kirche unter Bezug auf das biblische Reden von Gott erfolgte. Diejenigen, die die Trinitätslehre ausformulierten, wollten damit in ihrem geistigen Kontext, der von griechischer Ontologie und Metaphysik gebildet wurde, das biblische Zeugnis von Gott angemessen zum Zuge bringen. Von daher hat christliches Reden von Gott sein Spezifikum darin, dass es trinitarisch erfolgt. Warum muss das so sein? Muss es wirklich sein? Ist es tatsächlich biblisch begründet oder überhaupt biblisch begründbar? Ich will nun nicht so vorgehen, dass ich die von den Kirchenvätern beigebrachten Bibelstellen und deren Verwendung durch sie kritisch überprüfe. Ich werde schlicht neutestamentliche Texte auslegen, die Gott und Jesus sowie Jesus und den Geist oder auch Gott, Jesus und den Geist in Relation zueinander darstellen und nach dem Verständnis dieser Relationen fragen. Bei der Auslegung werde ich auf den Bezug der Texte auf die jüdische Bibel und ihre Einbindung in den jüdischen Kontext achten.

Arno Lohmann

Leiter der Evangelischen Stadtakademie Bochum

Neues Testament und dreieiniger Gott: Trinitarisch von Gott reden im Angesicht Israels¹

1. Einleitendes zur Fragestellung

Die Feststellung, dass es im Neuen Testament keine Trinitätslehre gibt, wird niemanden überraschen. Ebenso klar ist allerdings, dass die Ausbildung dieser Lehre in der Alten Kirche unter Bezug auf das biblische Reden von Gott erfolgte. Diejenigen, die die Trinitätslehre ausformulierten, wollten damit in ihrem geistigen Kontext, der von griechischer Ontologie und Metaphysik gebildet wurde, das biblische Zeugnis von Gott angemessen zum Zuge bringen. Von daher hat christliches Reden von Gott sein Spezifikum darin, dass es trinitarisch erfolgt. Warum muss das so sein? Muss es wirklich sein? Ist es tatsächlich biblisch begründet oder überhaupt biblisch begründbar? Ich will nun nicht so vorgehen, dass ich die von den Kirchenvätern beigebrachten Bibelstellen und deren Verwendung durch sie kritisch überprüfe. Ich werde schlicht neutestamentliche Texte auslegen, die Gott und Jesus sowie Jesus und den Geist oder auch Gott, Jesus und den Geist in Relation zueinander darstellen und nach dem Verständnis dieser Relationen fragen. Bei der Auslegung werde ich auf den Bezug der Texte auf die jüdische Bibel und ihre Einbindung in den jüdischen Kontext achten.

Zur Orientierung gebe ich vorab meine These: Bei Gott, wie er im christlichen Glaubensbekenntnis bekannt wird, geht es um den in der Bibel bezeugten Gott Israels. Zu diesem Gott stehen wir als Nichtjuden in keiner unmittelbaren Beziehung, sondern in einer durch Jesus vermittelten. Aber auch Jesus als dieser Vermittler ist uns nicht zuhanden, sondern entzogen. Wir sind darauf angewiesen, dass er sich in der geistvollen und geistesgegenwärtigen Erinnerung seiner Worte und seiner Geschichte als lebendig erweist. Wir reden also in der Weise trinitarisch, dass wir zum Vater gekommen sind, zu ihm beten in Lob, Dank und Klage durch den Sohn kraft des heiligen Geistes. Diese Sätze gilt es nun zu entfalten.

Zuvor sei in einem Exkurs dieser Zugangsweise eine ganz andere am Beispiel eines Beitrags von Hans-Joachim Eckstein gegenübergestellt. Er sucht „die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament“ (Kyrios, S. 3–33). Bei einer solchen Suche besteht die Gefahr, der Eckstein m.E. auch weithin erlegen ist, dass die in einem völlig anderen Kontext gewonnenen Einsichten der altkirchlichen Trinitätslehre in die Texte des Neuen Testaments hineingelesen werden. Das zeigt sich am deutlichsten am Gebrauch des Begriffes „Wesen“, wenn etwa zu Johannes 1,1–2 gesagt wird, „der Sohn“ (!) sei „eines Wesens mit dem Vater“ (S. 18), die

Bezeichnung Jesu als „Sohn Gottes“ diene der Hervorhebung „der einmaligen Zugehörigkeit zu Gott und der unvergleichlichen Teilhabe an seinem Wesen und seiner Vollmacht“ (S. 17). „Wesen“ oder „Sein“ als mögliche Übersetzungen des griechischen Wortes *ousía* sind keine biblischen Begriffe. Im biblischen und mischnischen Hebräisch gibt es dafür kein Wort. Im Neuen Testament und in der Septuaginta, der vorchristlichen jüdischen Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische, begegnet das Wort *ousía* nur je zweimal in der Bedeutung „Habe“, „Vermögen“ (Lukas 15,12,13; Tobit 14,13; 3. Makkabäer 3,28). Außerhalb des Denkhorizontes platonischer Ontologie taugen weder der Begriff „Wesen“ noch der Begriff „Subordination“ bzw. dessen Verneinung für das Verhältnis von Vater und Sohn dazu, neutestamentliche Texte zu erschließen. Nur wenn man diese dogmatischen Traditionen in sie einträgt, kann vom „Bekenntnis zu dem Mensch gewordenen Sohn Gottes“ die Rede sein, „der als der gekreuzigte und von Gott auferweckte Jesus von Nazareth unweigerlich als eine zweite Person im Gegenüber zum Vater verstanden wird“ (S. 29). Und nur von daher kann man sie dann auch vom Judentum abheben, weil man jüdisch „nicht von einer zweiten ‚Person‘ in Gott sprechen“ würde (S. 12). Nur so gelesen, kann „für die alttestamentlich-jüdische Gottesvorstellung [...] Unbegreifliches“ konstatiert werden (S. 6). Und so wird dann auch formuliert, dass „das wahre Verständnis von Christus bei den neutestamentlichen Verfassern nicht von einzelnen alttestamentlich-jüdischen Überlieferungen her begrenzt“ werde, „sondern umgekehrt wird der Reichtum der Tradition gerade von der Vollendung des Offenbarungsprozesses in Christus her [...] verstanden“ (S. 24). Demgegenüber ist festzuhalten: Die jüdische Bibel – und von ihr ausgehende Überlieferungen – bildeten für die neutestamentlichen Autoren keine zu überschreitende Grenze, sondern sie waren die entscheidende Voraussetzung und Quelle, um sich die Bedeutung Jesu und gerade auch seines Endes, das von außen betrachtet nur als Scheitern wahrgenommen werden konnte, zu erschließen und das Mitsein Gottes mit Jesus bis zu seinem Tod am Kreuz anderen zu bezeugen. Ich stimme Eckstein darin zu, es gehe im Neuen Testament um „die Gewissheit, dass es die Glaubenden ‚in Christus Jesus‘ mit Gott selbst zu tun haben“ (S. 18). Aber diese Gewissheit wird nicht mit der Behauptung gewonnen, dass Jesus „eines Wesens“ mit Gott sei, sondern dass von der Schrift her Gottes Mitsein mit ihm bezeugt wird. Von daher ist auch der Untertitel von Ecksteins Buch zu hinterfragen, insofern er von einer „christologischen Theologie“ spricht. Eine solche Theologie beschreibt Gott von Jesus Christus her und sie wird das tendenziell exklusiv tun. Der heiligen Schrift Alten Testaments kommt dann nur sekundäre Bedeutung zu und das Judentum bleibt theologisch gänzlich außen vor. Das wird schlaglichtartig daran deutlich, wenn Eckstein zustimmend Gese zitiert: „Das Neue Testament an sich ist unverständlich, das Alte Testament an sich ist missverständlich“ (S. 13 Anm. 29). Da Juden ihre heilige Schrift selbstverständlich ohne das Neue Testament lesen, heißt das in der Konsequenz, dass sie diese notwendig

missverstehen. Da die neutestamentlichen Autoren die Bedeutung Jesu mit ihrer heiligen Schrift herausstellen, diese den Sprachraum bildet, in dem sie sprechen, reden sie, wenn sie von Jesus erzählen und ihn verkündigen, von vornherein von dem in Israel bezeugten und bekannten Gott und ist also ihre „Christologie“ eine dezidiert von der Schrift bestimmte „theologische Christologie“.

2. Das Verhältnis Jesu zu Gott

Ich nehme meinen Ausgangspunkt von Johannes 14,1. Dort heißt es in paralleler Formulierung: *Glaubt an Gott und glaubt an mich!* Diese Aufforderung meint kein Nebeneinander auf unterschiedliche Personen bezogener Glaubensweisen. Wer auf Jesus vertraut, an ihn glaubt, setzt auf den in ihm präsenten Gott Israels. Das sprachliche Nebeneinander des Vertrauens auf Gott und des Vertrauens auf Jesus hat eine biblische Analogie in 2. Mose 14,31. Dort wird vom Volk Israel nach der Erfahrung der Rettung am Schilfmeer gesagt: *Und sie glaubten an den Ewigen und an Mose, seinen Knecht.* Am Beginn des Verses hieß es: *Da sah Israel die starke Hand, was der Ewige an Ägypten getan hatte.* Dass sie in dem hier erzählten Geschehen „die starke Hand“ Gottes erblickten, ist schon Ausdruck ihres Glaubens. In schier auswegloser Situation hatten sie auf das Wort des Mose als Wort Gottes gehört, durchs Meer zu gehen, und Rettung erfahren. Der Glaube an Mose ist nichts anderes als der Glaube an den durch ihn handelnden Gott.

In der Aufnahme von 2. Mose 14,31 im Midrasch wird das so aufgenommen: *„Und sie glaubten an den Ewigen und an Mose, seinen Knecht.* Wenn sie an Mose glaubten, um wie viel mehr an den Ewigen. Das ist gekommen, um dich zu lehren, dass alle, die an den treuen Hirten glauben, [so sind,] als ob sie an das Wort dessen glaubten, der sprach, und es ward die Welt. Analog verhält es sich bei dem Wort: *Und das Volk redete gegen Gott und gegen Mose* (4. Mose 21,5). Wenn sie gegen Gott redeten, um wie viel mehr gegen Mose. Aber das ist gekommen, um dich zu lehren, dass alle, die gegen den treuen Hirten reden, [so sind,] als ob sie gegen den reden, der sprach, und es ward die Welt“.²

Diese Erfahrung Israels vom rettenden Glauben steht hinter der doppelten Aufforderung von Johannes 14,1: *Glaubt an Gott, und glaubt an mich.* Im Blick auf Jesus hat sich die Erfahrung vom rettenden Glauben in dem Bekenntnis verdichtet, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat. Dieses Bekenntnis bezeugt „die starke Hand“ Gottes; sie ließ die Hinrichtung Jesu nicht das Letzte sein, was über ihn zu sagen ist. Johannes bezeugt so den Gott Israels als im Kreuzestod Jesu in tiefste Erniedrigung mitgehenden und sie überwindenden Gott. An ihm macht sich der Glaube fest; auf ihn wird das Vertrauen gesetzt.

Die Aussage Jesu in Johannes 12,44 bringt das noch pointierter zum Ausdruck: *Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich geschickt hat.* Es geht nicht um einen isolierten Glauben an Jesus, um eine für sich stehende Christologie, sondern um die Wahrnehmung des in Jesus präsenten Gottes. Wenn ex-

klusiv zu reden ist, dann nur so, dass sich der auf Jesus blickende Glaube ausschließlich an Gott selbst festmacht, den er hier als wirkend erkennt. Wer an Jesus glaubt, glaubt nicht an ihn, sondern an Gott. Johannes nimmt hier nicht ohne Grund einmal mehr die Botenvorstellung auf, indem Jesus von Gott als dem spricht, der ihn gesandt hat. Der Bote ist nicht identisch mit dem, der ihn sendet; aber in der Ausführung des Auftrags steht er an dessen Stelle. Die Unterschiedenheit zwischen dem Boten und dem, der ihn sendet, die Unterschiedenheit zwischen Gott und Jesus, lässt sich in Johannes 12,44 schlaglichtartig daran verdeutlichen, dass die Aussage dieses Verses schlechterdings nicht umkehrbar ist. Jesus könnte nicht sagen: „Wer an den glaubt, der mich gesandt hat, glaubt nicht an den, der mich gesandt hat, sondern an mich.“⁴ Noch einmal: Es geht bei den Beziehungsaussagen zwischen Gott und Jesus darum herauszustellen, dass auf Gott selbst sein Vertrauen setzt, wer sich auf Jesus einlässt. Dass, wer an Jesus glaubt, nicht an ihn, sondern an Gott glaubt, ist also keinesfalls darin begründet, wie ein Kommentator schrieb, dass „kein wesenhafter Unterschied zwischen ihnen besteht“.³ Johannes spekuliert nicht über das „Wesen“.

Das wird gerade auch an der Stelle deutlich, die gerne dafür angeführt wird: *Ich und der Vater sind eins* (Johannes 10,30).⁴ So lautet die übliche Übersetzung, die dem griechischen Wortlaut folgt. Eine dem Sinn entsprechende Übersetzung müsste lauten: *Ich und der Vater wirken zusammen*. Dieser Sinn ergibt sich einmal von einer sprachlich genau entsprechenden Parallele her. In 1. Korinther 3,4–9 stellt Paulus sich und Apollos als Menschen nebeneinander, die in der korinthischen Gemeinde gewirkt haben: *Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen; Gott aber hat es wachsen lassen. Daher gilt weder, der pflanzt, etwas, noch der, der begießt, sondern der wachsen lässt: Gott* (V. 6–7). Eine genau dem griechischen Wortlaut folgende Übersetzung des anschließenden ersten Satzes von V. 8 müsste lauten: *Wer pflanzt und wer begießt sind eins*. So aber formuliert nur die an keiner Stelle Wörtlichkeit scheuende und darum manchmal Unsinn produzierende Elberfelder Übersetzung. Die Einheitsübersetzung etwa hat an dieser Stelle: *Wer pflanzt und wer begießt: beide arbeiten am gleichen Werk*. Warum sie in Johannes 10,30 nicht entsprechend übersetzt: „Ich und der Vater arbeiten am gleichen Werk“, liegt auf der Hand. Aber es handelt sich an beiden Stellen um die identische Formulierung. Auch der Kontext von Johannes 10,30 verlangt den Sinn des gemeinsamen Wirkens. Im unmittelbar Vorangehenden hatte Jesus von den Seinen als solchen gesprochen, die auf seine Stimme hören und denen er Leben gibt, und fuhr dann fort: *Und sie gehen nie und nimmer verloren und niemand wird sie aus meiner Hand rauben. Was mein Vater mir gegeben hat, ist größer als alles, und niemand kann es aus der Hand des Vaters rauben* (Johannes 10,28–29). Hier ist es geradezu terminologisch zum Ausdruck gebracht, dass Jesus und der Vater Hand in Hand zusammenarbeiten. Die danach ausgesprochene Einheit ist somit von vornherein als eine funktionale gekennzeichnet, eben als ein gemeinsames Wirken bzw. präziser, da mit der Aussage

vom Vater, der Jesus gibt, dessen Vorordnung herausgestellt ist: als ein Wirken des Vaters durch Jesus. Der danach von Jesu Gegnern vorgebrachte Vorwurf, er mache sich Gott gleich, gilt als ein Missverständnis. Der Evangelist lässt es Jesus unter Berufung auf eine Bibelstelle zurückweisen. Er zitiert als „eure Tora“ die Aussage aus Psalm 82,6: *Ich habe gesagt: Götter seid ihr und betont, dass die Schrift doch nicht aufgelöst werden darf. Daran wird deutlich, dass die Formulierung „eure Tora“ keine Distanzierung meinen kann. Aus der zitierten Psalmstelle folgert Jesus: Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging [...], dürft ihr dann dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: Du lästerst, weil ich gesprochen habe: Sohn Gottes bin ich?* (Johannes 10,34–36) Das Verständnis von Psalm 82,6 als eine den Israeliten gegebene Bezeichnung als Götter, weil Gott seine Worte an sie gerichtet hat, findet sich auch in der jüdischen Tradition in einem späten Midrasch.⁵ Johannes versucht hier also, die Bedeutung Jesu „grundlegend auf derselben Ebene mit der Bedeutung Israels“ verständlich zu machen.⁶ Wenn also schon alle Adressaten des Gotteswortes „Götter“ genannt werden, um wie viel weniger verdient dann Jesus aufgrund seines Anspruchs, Sohn Gottes zu sein, die Anklage der Lästerung, da er doch von Gott geheiligt und in die Welt gesandt worden ist! Dass jetzt für Jesus der Titel „Sohn Gottes“ gebraucht wird, könnte durch die nicht mitzitierte, aber doch mitgemeinte und mitgehörte Fortsetzung des Psalmverses bedingt sein: *und Söhne des Höchsten ihr alle*. Zugleich liegt ein Rückbezug auf den zu Beginn des Abschnitts in V. 24 eingebrachten Messias-titel vor, mit dem er zusammengehört. Die Folgerichtigkeit des Schlusses hängt an der Aussage, dass Gott Jesus „geheiligt und in die Welt gesandt“ habe. Das Sendungsmotiv unterstreicht wieder, dass Jesus in der Autorität des Sendenden auftritt. Heiligung von Gott her ist, biblisch verstanden, Beschlagnahme vonseiten Gottes, verbunden mit einer Beauftragung. Von daher versteht Johannes den für Jesus erhobenen Anspruch: In dem, was Jesus sagt und tut, begegnet Gott selbst. In dieser Weise gilt, dass er und der Vater zusammenarbeiten, „eins sind“, dass er „Sohn Gottes“ ist. Es geht nicht um die Vergötzung eines Menschen, sondern um die Präsenz Gottes in Jesus. Die Möglichkeit, so von Jesus zu reden, hat Johannes von der Schrift her aufgezeigt. Aber ob der in seinem Schluss für Jesus erhobene Anspruch, dass Gott selbst in ihm präsent ist, zu Recht besteht, lässt sich außerhalb des Glaubens nicht erweisen.

Dass Gott in Jesus zu Wort und Wirkung kommt, stellt Johannes gleich am Beginn seines Evangeliums mit dem Prolog heraus. Er erinnert dort an den Anfang seiner Bibel, indem er mit denselben beiden Worten beginnt: „Am Anfang“ und damit fortfährt, dass er von „dem Wort“ spricht, durch das „alles geworden ist“. Er nimmt hier auf, was im Schöpfungsbericht in 1. Mose 1 immer wieder in dem Schema begegnet: *Und Gott sprach ... Und so geschah es*. Doch zeigt sich auch gleich eine Verschiebung: Aus dem schöpferischen Sprechen Gottes ist „das Wort“ geworden, das – gleichsam ein eigenes handelndes Subjekt – „bei Gott“ ist: *Am*

Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und gottgleich war das Wort. Das war am Anfang bei Gott (Johannes 1,1–2). Johannes rückt Gott und „das Wort“ ganz eng zusammen, aber er identifiziert sie nicht; das Wort ist ja, wie zweimal gesagt wird, „bei Gott“, also nicht selbst Gott. Die Differenz wird auch dadurch festgehalten, dass bei der Charakterisierung des Wortes mit dem Begriff „Gott“ der Artikel weggelassen wird, der sonst im Griechischen steht. Das wird in den üblichen Übersetzungen verwischt, wenn es einfach heißt: „und Gott war das Wort“. Um die Differenz kenntlich zu machen, habe ich an dieser Stelle mit „gottgleich“ übersetzt. Gewiss hat Johannes – zumindest perspektivisch – von vornherein Jesus im Blick. Aber er könnte sein Evangelium nicht mit dem Satz beginnen: „Am Anfang war Jesus.“ Diesen Namen nennt er erst in V. 17; von dieser Person kann er erst reden, nachdem er in V. 14 formuliert hat: *Und das Wort ward Fleisch*. Johannes redet präzise von der Fleischwerdung des Wortes und gebraucht nicht die kirchlich beliebt gewordene Redeweise von der „Menschwerdung Gottes“, die ganz unbiblisch ist. Sein Reden im Prolog intendiert nicht, den bestimmten Menschen Jesus, der eine bestimmte Geschichte mit einem bestimmten Ende gehabt hat, zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren. Es geht ihm vielmehr darum, die Selbigekeit des Sprechens Gottes in der Schöpfung und in der als Neuschöpfung geglaubten Geschichte Jesu herauszustellen. Gott, der in Jesus zu Wort und Wirkung kommt, ist kein anderer als der, den der Anfang der jüdischen Bibel als Schöpfer von Himmel und Erde bezeugt.

Von einer Vergottung Jesu kann auch an einer anderen Stelle keine Rede sein, die neben dem Johannesprolog für die spätere dogmatische Entwicklung wichtig geworden ist: Philipper 2,6–11. In diesem Text wird zunächst ein Weg Jesu nach ganz unten gezeichnet, in dem er selbst das Subjekt ist. Mit dem Tod am Kreuz erreicht er in V. 8 seinen absoluten Tiefpunkt, der jedoch von Gott gewendet wird. In V. 9–11 ist Gott der allein Handelnde. Sein Handeln wird mit „deshalb“ eingeführt, also mit dem Weg Jesu nach ganz unten begründet, wie das auch in Jesaja 53,12 in Bezug auf den Gottesknecht der Fall ist: *Deshalb hat Gott ihn überaus hoch erhoben*. Derjenige, der die tiefste Erniedrigung auf sich genommen hat, erfährt die denkbar höchste Erhöhung. Doch handelt es sich bei dieser Aufwärtsbewegung nicht um eine Karriere im Sinne sozialen Aufstiegs, nicht um den „Weg nach oben“. Das zeigt schon die grammatische Beobachtung, dass Jesus nicht Subjekt dieses Weges ist, sondern ausschließlich Objekt des Handelns Gottes.

Die Erhöhung Jesu wird nur mit einem einzigen Aspekt deutlich gemacht: ... *und ihm den Namen verliehen, der über jeden Namen erhoben ist*. Im biblischen Kontext kann dieser Name nur der Name Gottes selbst sein, *groß und Ehrfurcht gebietend, heilig ist er* (Psalm 99,3). Der Name Gottes wird im Judentum schon seit vorchristlicher Zeit nicht ausgesprochen, sondern umschrieben, um nicht einmal mit der namentlichen Benennung Gottes dessen Einzigkeit anzutasten.⁷ In allen biblischen Zitaten im Neuen Testament, in denen der Gottesname begegnet, steht

an dieser Stelle *kýrios* („Herr“). Das spricht neben anderen Beobachtungen dafür, dass auch schon im hellenistischen Judentum der Gottesname so ausgesprochen, wenn auch nicht immer so geschrieben wurde. Diese Aussprache dürfte ihrerseits darauf gründen, dass damals schon im hebräischen Sprachbereich das Tetragramm mit *adonáj* (wörtlich: „meine Herren“) ausgesprochen wurde, was auch im heutigen Judentum bei der Lesung des Bibeltextes und in Gebeten als eine Möglichkeit gebraucht wird.

Vielleicht ermöglichte es gerade diese Praxis des Umschreibens, davon zu reden, dass Gott seinen Namen jemand anderem verleiht. Im Midrasch zu Klagelieder 1,16 wird der Satz ausgelegt: *Fern ist mir ja, wer mich tröstet (m^enachem; eine der Messiasbezeichnungen), wer meine Kehle erquickt*. Daran schließt sich die Frage an: „Was ist der Name des königlichen Gesalbten (des Königs Messias)?“ Rabbi Abba bar Kahana antwortet: „Der Ewige (*adonaj*) ist sein Name. Denn es ist gesagt (Jeremia 23,6): *Und das ist sein Name, den er ihm geben wird: Der Ewige (adonaj), unsere Gerechtigkeit.*“⁸ Im Bibeltext Jeremia 23,5–6 erhält der Nachkomme Davids nicht den Namen Gottes. Der ihm gegebene Name ist im Hebräischen ein Nominalsatz: *Der Ewige (ist) unsere Gerechtigkeit*. Er bringt programmatisch zum Ausdruck, wofür Gott einsteht und wofür dieser Nachkomme Davids sorgen soll: für Recht und Gerechtigkeit auf Erden bzw. im Lande, damit Israel nicht mehr bedrängt wird, sondern sicher leben kann. In der Rezeption durch Rabbi Abba bar Kahana wird dem königlichen Gesalbten ausdrücklich der Gottesname verliehen, aber damit wird er nicht zum Gott gemacht. Was schon der Bibeltext sagt, stellt die Verleihung des Namens Gottes an den königlichen Gesalbten noch stärker heraus. Sie bedeutet eine Beauftragung, Gott in dem zu repräsentieren, wofür er einsteht, Gottes mit „Recht und Gerechtigkeit“ zum Ausdruck gebrachten heilvollen Willen zum Zuge zu bringen.

Eine andere Stelle betont ausdrücklich, dass der mit dem Namen Gottes Belegte nicht mit Gott verwechselt werden darf. Im babylonischen Talmud heißt es: „Ein gewisser Häretiker sagte zu Rav Idit: ‚Es steht geschrieben (2. Mose 24,1): *Und er sagte zu Mose: Steige zum Ewigen hinauf!* Steige zu mir hinauf, müsste es heißen.‘ Er sagte zu ihm: ‚Das ist Metatron (der das sagte), dessen Name wie der Name seines Herrn ist. Denn es steht geschrieben (2. Mose 23,21): *Ja, mein Name ist in ihm.*“⁹ Nach 2. Mose 23,20–22 verspricht Gott Mose für Israel, dass er einen Boten vor ihnen her schicken werde, der sie beschützen und ans Ziel bringen soll. Im Blick auf diesen Boten versichert Gott: *Mein Name ist in ihm*. D.h.: Der Bote ist nicht Gott; es besteht keine Identität. Aber Gott repräsentiert sich in ihm; der Bote tut, was Gottes Sache ist. Mit diesem Boten identifiziert Rav Idit im Midrasch Metatron, eins der höchsten bzw. das höchste Engelwesen. Über diese Brücke lässt er ihn „den Namen seines Herrn“, also „Adonaj“, tragen. Auf die Folgerung seines Gesprächspartners: „Also sollten wir ihm dienen?“ antwortet er zunächst mit einem Satz aus 2. Mose 23,21: „Sei nicht widerspenstig (*tamér*) gegen ihn!“ Unmittelbar

anschließend fährt er, indem er die Konsonanten anders vokalisiert, interpretierend fort: „Verwechsele (*tamír*) mich nicht mit ihm!“ Die Unterscheidung ist unbedingt zu beachten.

Auch Jesus, der nach Philipper 2,9 den Namen Gottes verliehen bekommt und von dem vorher in V. 5 als dem „Gesalbten“ geredet war, wird damit nicht mit Gott verwechselt. In der Fortsetzung des Textes wird als erstes Ziel der Verleihung des Gottesnamens angegeben: ... *damit im Namen Jesu jedes Knie sich beuge – der Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen – und jede Zunge bekenne: „Herr ist Jesus, der Gesalbte“*. Es ist von vornherein mit zu bedenken, dass noch ein zweites und letztes Ziel folgt. Das Bekenntnis gegenüber Jesus geschieht „zur Ehre Gottes, des Vaters“. Gott und Jesus stehen in einer bestimmten Relation zueinander. Jesus ist nicht mit Gott gleichgesetzt, nicht mit Gott verwechselt. Gottes erhöhendes Handeln am bis zum Kreuzestod erniedrigten Jesus, das sich in der Verleihung seines erhabenen Namens ausdrückt, intendiert weiteste Anerkennung und erweist sich so als Mittel, dass Gott selbst die Ehre gegeben wird. Das Bekenntnis gegenüber Jesus wird zum Vehikel umfassender Anerkennung des einen Gottes: *Soli Deo gloria!*

In der Formulierung von V. 10–11 spielt Paulus Jesaja 45,23 ein. Dort ist die Anerkennung aller Gott gegenüber intendiert, in der Rezeption durch Paulus an dieser Stelle sollen alle Jesus anerkennen, Jesus aber als den, dem der Name Gottes verliehen worden ist und der damit Gott repräsentiert. In Römer 14,11 zitiert Paulus Jesaja 45,23 als Bekenntnis gegenüber Gott. Aber auch dort ist im vorangehenden Kontext vom Herrsein des Gesalbten Jesus die Rede (V. 9). Beide Male ist die Christologie der Theologie zugeordnet.

Mit dem umfassenden Bekenntnis ist ein Ziel angegeben, nicht ein allgemein beobachtbarer Tatbestand festgestellt. Auf alle Fälle jedoch stimmt die Gemeinde in dieses Bekenntnis ein: *Herr ist Jesus, der Gesalbte*. In ihm ist einmal der Jesus gegebene Name Gottes, wie er in der griechisch-jüdischen Tradition ausgesprochen wird, ausdrücklich genannt: *kyrios* („Herr“). Zum anderen hat das Bekenntnis die Form der Akklamation, mit der die Akklamierenden die Macht des Akklamierten anerkennen und sich ihm unterstellen und mit ihm dem, dessen Name ihm verliehen wurde. Was als umfassendes Ziel angegeben wird, gilt bereits „im Gesalbten“: im Bereich, in dem Jesus als endzeitlicher Messias König jetzt schon herrscht, in der Gemeinde.

Dieses Sein „im Gesalbten“ ist der Ermöglichungsgrund für das am Anfang des Kapitels geforderte Verhalten, einander durch Demut für vorzüglicher zu halten als sich selbst. Für dieses Verhalten ist Jesus, wie er in V. 6–11 gezeichnet wird, zugleich Urbild und Vorbild. Deshalb setzt Paulus bei dieser Darstellung Jesu nicht bei der Erhöhung vom Tiefpunkt her an, sondern beschreibt zuvor seine Demut. Seine Herrschaft ist nicht die eines Menschen, der zum Gott gemacht worden ist – wie bei römischen Kaisern –, nicht die Herrschaft eines Aufsteigers, den der harte

„Weg nach oben“ verhärtet und deformiert hätte. Es ist die Herrschaft eines „Absteigers“, der sich auf dem Weg nach ganz unten den Geringsten solidarisch gemacht hat. Dieser Weg nach ganz unten, der seinen Zielpunkt in der am Kreuz Jesu sichtbar gewordenen Ohnmachtsexistenz hat, wird nicht als ihn treffendes Schicksal dargestellt, sondern als bewusst vollzogene Demut beschrieben. Wie bei der Erhöhung wird auch hier der denkbar größte Abstand durchgemessen. Der Tiefpunkt der Abwärtsbewegung ist am Schluss mit dem Tod am Kreuz angegeben (V. 8c). Er ist schon kurz nach dem Beginn im Blick, wenn davon die Rede ist, dass Jesus „die Gestalt eines Sklaven“ annahm (V. 7b). Jesus war kein Sklave, aber mit dem Sklaventod am Kreuz nahm er „die Gestalt“, „die Erscheinungsweise“ eines Sklaven an. Der größtmögliche Abstand dazu wird gleich am Anfang in V. 6 genannt: „in der Gestalt“, „in der Erscheinungsweise Gottes“. Das wird im selben Vers aufgenommen mit der Wendung – ich übersetze wörtlich –: „das Sein gleichwie Gott“. Bei der Interpretation dieser Aussagen wie des gesamten Zusammenhangs Philipper 2,6–11 wirkt eine über die Jahrhunderte geübte Auslegungsgeschichte von den Kirchenvätern an bis in die Gegenwart nach. Sie erkennt hier den prä-existenten Sohn Gottes als zweite Person der Trinität, die sich in Jesus inkarniert, Mensch wird. Aber von Menschwerdung wird in diesem Abschnitt nicht gesprochen. Es ist zu beachten, dass der Text im Blick auf das Verhältnis Jesu zu Gott als auch auf das zu (anderen) Menschen keine Identifizierungen vornimmt, sondern sozusagen in Annäherungen formuliert. Er war „in der Gestalt Gottes“, „gleichwie Gott“, nahm „die Gestalt eines Sklaven“ an, gelangte „in den Zustand der Gleichheit mit (allen anderen) Menschen“, wurde in seiner „Erscheinungsweise wie (irgend)ein Mensch“ angetroffen. Diese eigenartige Ausdrucksweise verbietet die Annahme, hier würden Aussagen über das „Wesen“ Jesu getroffen; es geht um sein Verhältnis zu Gott und den anderen Menschen.

Was Paulus hier meint,¹⁰ erschließt sich von den Ausführungen her, die er in Römer 5,12–21 macht. In diesem Abschnitt werden „der eine Mensch“, nämlich „Adam“ als der erste Mensch, und „der eine Mensch Jesus, der Gesalbte“, einander gegenübergestellt. Der erste wird durch „Übertretung“ gekennzeichnet. Durch ihn kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, der auf alle Menschen übergriff. Diese finden sich bereits in einer durch Verfehlung bestimmten Geschichte vor und machen sie sich durch eigenes Verfehlen zu eigen. Der „eine Mensch Jesus, der Gesalbte“, ist demgegenüber durch „Gehorsam“, durch das unbedingte Hören auf Gott, geprägt, wobei Paulus auch hier, wie der vorangehende Abschnitt Römer 5,1–11 deutlich macht, an den Gehorsam „bis zum Tod“ denkt.

Der Gedanke, dass der Tod durch die Sünde in die Welt kam, setzt die Vorstellung voraus, dass er ohne die Sünde nicht gekommen wäre. Sie wird in der rabbinischen Tradition ausdrücklich ausgesprochen. Von Rabbi Jehuda (um 150) heißt es: „Wenn dir ein Mensch sagt: ‚Wenn der erste Mensch nicht gesündigt und von jenem Baum gegessen hätte, würde er leben und auf immer am Leben bleiben‘, dann sage du

ihm: „Das war schon (der Fall) bei Elija, der nicht sündigte: Er lebt und bleibt am Leben auf immer.“¹¹ Von dieser Vorstellung her werden die Ausführungen des Paulus in Philipper 2,6–8 verständlich: Als der unbedingt Gott Gehorsame, der nicht gesündigt hat, hatte Jesus „Leben auf immer“, „ewiges Leben“. Das ist inhaltlich gemeint, wenn von ihm als dem die Rede ist, der „in der Gestalt“, „in der Daseinsweise Gottes“ war; das ist bei dem „Sein gleichwie Gott“ im Blick, das er nicht „wie eine Beute“ festhielt. Von diesem Reichtum ewigen Lebens „machte er sich leer“ – so lautet der Anfang von V. 7 wörtlich übersetzt – und „erniedrigte sich“ (V. 8) bis zum Sklaventod am Kreuz.¹² So gelangte er *in den Zustand der Gleichheit mit allen anderen Menschen und wurde in seiner Erscheinungsweise wie irgendein Mensch angetroffen* (V. 7c.d), in dem er das Todesschicksal mit ihnen teilte. Die umständlich erscheinende Ausdrucksweise – wörtlich: „in Gleichheit der Menschen“, „der Erscheinungsweise nach wie ein Mensch“ – hält die Differenz fest, dass sich für ihn, der Gott gehorsam war und nicht gesündigt hatte, das Todesschicksal nicht als Folge von Verhängnis und eigener Schuld zugleich ergab, sondern bewusst vollzogene Entscheidung war. Auf dem Weg nach ganz unten ist Jesus durchgängig selbst handelndes Subjekt, auf dem anschließenden Weg nach ganz oben ausschließlich Objekt des Handelns Gottes. Im Glauben an dieses Handeln Gottes wird es begründet sein, dass von Jesu Leben am Beginn des Weges nach unten von einem „in der Daseinsweise Gottes“, einem „Sein gleichwie Gott“ geredet wird.

Eine Zuordnung von Jesus zu Gott, die der von Philipper 2,6–11 entspricht, findet sich auch in 1. Korinther 8,6. Gegenüber dem, was in der Welt vorgefunden wird, dass nämlich viele Gottheiten verehrt werden und es folglich viele Götter und Herren, Herrinnen und Göttinnen gibt, betont Paulus, was „für uns“ gilt:

Ein Gott, der Vater,
aus dem alles ist und wir zu ihm hin,
und ein Herr, Jesus, der Gesalbte,
durch den alles ist und wir durch ihn.

Hierzu verweise ich auf meine Ausführungen in: Jesus, S. 71–73. Ein völlig anderer Zugang findet sich etwa bei Otfried Hofius, „Einer ist Gott – Einer ist Herr“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Bekenntnisses 1Kor 8,6, in: Ders., Paulusstudien II, Tübingen 2002, S. 167–180; Ders., Christus als Schöpfungsmittler und Erlösungsmittler. Das Bekenntnis 1Kor 8,6 im Kontext der paulinischen Theologie, ebd. S. 181–192. Er nimmt den neutestamentlichen Text in der Perspektive der altkirchlichen Trinitätslehre wahr und so bleibt es nicht aus, dass er diese durch jenen bestätigen lässt. Obwohl nach diesem Text das Bekenntnis zu dem einen Gott als Vater durch den folgenden Relativsatz deutlich macht, dass sich

Gottes Vaterschaft – zumindest zuerst und zunächst – auf „alles“ und auf „uns“, die Gemeinde, bezieht, behauptet Hofius, es spreche „sehr bestimmt von Gott als dem Vater Jesu Christi“ (177) bzw. „dezidiert“ (185), ja sogar „ausdrücklich“ (188), was nach dem vorliegenden Wortlaut ganz und gar nicht der Fall ist. Aber dadurch gewinnt Hofius die Möglichkeit, von Jesus als „Sohn“ und dann von „Vater“ und „Sohn“ im Sinne der späteren kirchlichen Lehre zu reden. Dabei gebraucht er eine Terminologie, die dem Neuen Testament völlig fremd ist. Die das Schma Jisrael (5. Mose 6,4) aufnehmende Rede von dem einen Gott in 1. Korinther 8,4 werde in V. 6 „in der Differenziertheit des einen Vaters und des einen Sohnes“ aufgenommen. Das bedeute: „Der ‚Vater‘ Jesu Christi und der ‚Sohn‘ dieses Vaters sind [...] der ‚eine Gott‘, neben dem es keinen anderen Gott gibt“ (186; vgl. 179). Diese Bestimmung hat zur Folge, dass der eine Gott, in der Bibel als Israels Gott bezeugt, von Israel gelöst und exklusiv christologisch bestimmt ist. Aus dem biblischen Reden von Gott, das von Gottes Mitgehen mit seinem Volk Israel und – in den Evangelien – mit dem einen Juden Jesus erzählt und von Gottes Mitsein mit seiner Welt, wird herausgesprungen und aus dem sich zu diesem Gott und seinem Messias Jesus bekennenden Text werden ontologische Aussagen deduziert. Hier werde „das Gottsein Jesu Christi ausgesagt“, und zwar „präzise im Sinne einer Seinsaussage“ (179). Das Bekenntnis weise „selbstverständlich noch nicht die begriffliche Klarheit späterer dogmatischer Distinktionen auf. Gleichwohl ist in ihm in der Sache genau das intendiert, was das Dogma der Kirche dann auf den Begriff bringen wird: die innergöttliche Unterscheidung zwischen dem Vater und dem Sohn – unter der Prämisse, dass beide eines Wesens und gleich ewig sind“ (187). Demgegenüber sei auf die Auslegung von 1. Korinther 8 im Kommentar von Luise Schottroff hingewiesen (Korinth, S. 143–156). Sie arbeitet sehr stark die Funktion der paulinischen Aussagen in ihrem situativen Kontext heraus und stellt mit Recht fest: „Ein Denken in Beziehungs- und Machtverhältnissen ist der biblischen Tradition insgesamt angemessener als eine kontextlose Aussage über Sein und Wesen der Gottheiten“ (152–153). Allerdings verstehe ich nicht ihre Verneinung von „Hoheitschristologie“. Sie muss ja keineswegs bedeuten, dass von Jesus Göttlichkeit behauptet wird. Aber dass Paulus außerordentlich „hoch“ von Jesus als dem Gesalbten redet, liegt doch auf der Hand. Schon terminologisch ist die Aussage von Philipper 2,9, dass Gott ihn „über die Maßen erhöht hat“, nicht zu überbieten. Und wenn der Messias Jesus in 1. Korinther 8,6 als der eine Herr bekannt wird, der allen anderen „Herren“ (und „Herrinnen“) gegenübersteht, seien es vergöttlichte Menschen oder auch Besitzer und Besitzerinnen von Sklavinnen und Sklaven, ist das „Hoheitschristologie“. Hier halte ich schon die Übersetzung von Schottroff für unterbestimmt: „Und so ist Jesus Christus für uns ein Befreier.“ Ich wiederhole: Das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Vater, und zu dem einen Herrn, dem Messias Jesus, ist eine Neufassung des jüdischen Grundbekenntnisses, des Schma Jisrael aus 5. Mose 6,4 – „der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig“ – in ver-

änderter Situation, nämlich unter der Bedingung, dass durch die auf Jesus als Messias bezogene Verkündigung Gemeinden entstanden sind, in denen Menschen aus Israel und aus der Völkerwelt sich als neue Schöpfung erfuhren und begriffen.

3. Das Verhältnis zwischen Jesus und dem heiligem Geist

Wenn die Gottesbeziehung als durch Jesus vermittelt gilt, wie vermittelt sie sich dann? Dazu nur eine kurze Anmerkung mit einem einzigen neutestamentlichen Text. Jesus, wie er als jüdischer Mensch des 1. Jahrhunderts gelebt hat, ist uns entzogen. Wir können nicht mit ihm kommunizieren, wie Menschen damals mit ihm kommuniziert haben und wie wir mit anderen Menschen in unserer Zeit kommunizieren. Er ist am Kreuz hingerichtet worden und gestorben. Nach der über ihn bezeugten Auferweckung ist er nicht in derselben Weise da, wie er es vorher war. Er begegnet nicht im persönlichen Gegenüber, sondern im ihn bezeugenden Wort. Dass er sich uns darin als lebendig erschließt, dazu bedarf es des Geistes. In Johannes 14,26 verheißt der Abschied nehmende Jesus seinen Schülern am Vorabend seines Todes: *Der Beistand aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen schicken wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich zu euch sprach.* Die Belehrung des Geistes besteht nicht in etwas Neuem, sondern in der Erinnerung. Die Erinnerung an Jesus erhält aber ihren spezifischen Charakter durch das Zeugnis von seiner Auferweckung. Weil Jesus nicht ein ein für allemal Gewesener ist und bleibt, kann so an ihn erinnert werden, dass er sich beim Erinnern in der Gemeinde als lebendig erweist, dass in ihrer Gegenwart sein damaliges Wort schöpferisch neu gesprochen wird. Die Rede vom Geist als Beistand ist daher Ausdruck des Vertrauens darauf, dass Jesus sich im Zeugnis seiner Schülerschaft und im Zeugnis von deren Schülerinnen und Schülern schon selbst zu Gehör und in Erinnerung bringen wird. Der Geist ist die Kraft solcher lebendigen Erinnerung, des je neuen Begreifens Jesu. Er ist die Kraft der Wiederholung, des Wiederholens im erinnernden Zeugnis.

4. Die Relation Vater, Sohn und heiliger Geist

Bevor ich hierzu einzelne Texte bespreche, will ich die Notwendigkeit und den Zusammenhang des Redens von Gott, Jesus und dem heiligen Geist von dem im Neuen Testament widergespiegelten Geschehensablauf her erläutern, der zum Hinzukommen von Menschen aus den Völkern führte. Damit verdeutliche ich zugleich meine These, dass wir als Nichtjuden gerade deshalb in bestimmter Weise von Gott trinitarisch reden müssen, weil es um den einen und einzigen Gott Israels geht. Jesus hat als Jude im jüdischen Volk gewirkt; er ist als „König der Juden“ hingerichtet worden. Es waren Juden und Jüdinnen, die bezeugten, „dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat“. Das war natürlich nicht verstanden im Sinne eines Zurückholens in das Leben vor dem Tod, das dann den Tod noch einmal vor sich hätte. Es war verstanden als eine Auferweckung zum Leben, das den Tod ein für

allemaal hinter sich hat. Und das nicht als ein Einzelfall. Paulus sagt in 1. Korinther 15,20 von Jesus als dem Gesalbten, dass er „auferweckt ist als Erstlingsgabe der Entschlafenen“. Mit dem Wort „Erstlingsgabe“ ist ein Begriff der Opfersprache aufgenommen. Gott als dem Eigentümer des Landes Israel kommt rechtens auch sein Ertrag zu. Dieser Anspruch wird mit dem Darbringen der Erstlingsgabe abgegolten (vgl. 2. Mose 23,19). Sie repräsentiert daher das Ganze, von dem sie genommen ist. Gilt der auferweckte Jesus als Erstlingsgabe der Toten, ist das nicht nur zeitlich zu verstehen, dass eben Jesus als Erster von den Toten auferweckt worden sei. Vielmehr ist hier ein ursächlicher Zusammenhang vorausgesetzt, insofern die Auferweckung Jesu die Auferweckung aller zu ihm Gehörigen einschließt. Im folgenden Text von 1. Korinther 15,21–28 reißt Paulus einen umfassenden Horizont auf. Hier wird die Auferweckung Jesu zum Unterpfeiler auf „das Ende“, an dem alle widergöttliche Macht und Herrschaft zerbrechen wird und Gott sichtbar zu alleiniger Herrschaft gelangt. Mit der Erwartung der Endzeit ist traditionell die Erwartung der Gabe von Gottes Geist verbunden. Das ist besonders eindrücklich in Joel 3 beschrieben. Nicht von ungefähr wird dieser Text in der Petrusrede in Apostelgeschichte 2,17–21 zitiert – im Anschluss an die Erzählung (2,1–13), in der Lukas die Begabung mit dem Geist Gottes anschaulich ins Bild setzt. Ebenso anschaulich stellt die Erzählung vom Hauptmann Kornelius in Apostelgeschichte 10 dar, dass dieser Geist auch Menschen aus den Völkern ergriff. Während Petrus noch von Jesus verkündigte, heißt es dort, *kam der heilige Geist über alle, die seine Rede hörten. Alle an Jesus Glaubenden aus dem Volk der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, konnten es nicht fassen, dass die Gabe des heiligen Geistes auch auf Menschen aus den Völkern ausgegossen war. Sie hörten nämlich, wie sie verzückt in der Sprache des Himmels stammelten und Gott priesen. Da antwortete Petrus: „Darf denn jemand das Wasser der Taufe denen verwehren, die genauso wie wir den heiligen Geist empfangen haben?“* (Apostelgeschichte 10,44–47) Weil Gott selbst durch seinen Geist in der Verkündigung von Jesus als dem Gesalbten Menschen aus den Völkern herbeiruft, darf man ihm nicht in den Arm fallen und sagen: „Halt, nicht zu schnell! Diese Menschen müssen doch erst noch durch Beschneidung und/oder Tauchbad zu Juden und Jüdinnen gemacht werden!“ Nein, Gottes in der Verkündigung von Jesus zum Zuge kommender Geist bewirkt es, dass sie ohne solche Integration in Israel doch ganz dazugehören.

Ich fasse das so zusammen: Das Reden der christlichen Völkerkirche von Gott muss deshalb zugleich von Jesus und dem heiligen Geist in bestimmter Zuordnung erfolgen, weil es um Israels Gott geht, der durch den Geist in der auf Jesus bezogenen messianischen Verkündigung auch nach Menschen aus den Völkern gegriffen hat und greift. Als Christinnen und Christen bekennen wir uns zu dem einen und einzigen Gott als dem Gott Israels; wir tun es durch Jesus kraft des heiligen Geistes.

In 1. Korinther 12,3–13 handelt Paulus über die unterschiedlichen Begabungen in der Gemeinde. Vorausgesetzt ist, dass alle in der Gemeinde je spezifisch begabt

sind, weil sie alle den Geist empfangen haben (V. 13). Es geht Paulus darum, mit der Betonung der Gleichrangigkeit der unterschiedlichen Begabungen den Konkurrenzkampf zu unterbinden und so die Einheit der Gemeinde zu wahren. Er beginnt in V. 4 mit der Feststellung: *Es gibt unterschiedliche Gnadengaben; aber es ist derselbe Geist*. Hieran könnte die Aussage von V. 7 unmittelbar anschließen: „Jedem und jeder zeigt sich der Geist zum Nutzen aller.“ Und auch im Folgenden ist bis V. 11 immer wieder vom Geist als Quelle der Begabungen die Rede. In V. 5–6 aber nimmt Paulus die Aussage von den unterschiedlichen Gnadengaben noch zweimal mit hier nur gleichsinnig verstehbaren Begriffen auf, verbindet sie aber mit „dem Herrn“, also Jesus, und mit Gott: *Es gibt unterschiedliche Dienste; aber es ist derselbe Herr. Es gibt unterschiedliche Tätigkeiten; aber es ist derselbe Gott, der alles in allen tätigt*. Paulus setzt ein bei der Erfahrung der Gemeinde, deren Angehörige sich als begabt entdecken und diese ihre jeweiligen Fähigkeiten als geistgewirkt begreifen. Aber es kommt ihm offenbar darauf an, diesen Geist zu verorten. Er wirkt in der Gemeinde, die sich Jesus als ihrem Herrn unterstellt hat. Gerade erst in V. 3 hatte Paulus die Akklamation „Herr ist Jesus“ zitiert. Aber Jesus steht nicht für sich; er verweist seinerseits auf Gott, den er repräsentiert. So ist es überhaupt nicht zufällig, dass es bei diesem dritten Glied, bei Gott, überschießend heißt: „der alles in allen tätigt“.

Am Schluss des zweiten Korintherbriefes, in 2. Korinther 13,13, wünscht Paulus der Gemeinde: *Die Freundlichkeit des Gesalbten Jesus, des Herrn, und die Liebe Gottes und die Teilhabe am heiligen Geist sei mit euch allen!* Dass hier kein Nebeneinander vorliegt, sondern ein Ineinander, wird sofort deutlich, wenn man danach fragt, wie denn die Gemeinde die Dinge konkret erfährt, die mit den drei im Genitiv Benannten verbunden sind. Die Liebe Gottes erschließt sich ja darin, dass Gott im Gesalbten Jesus seine Freundlichkeit, seine Gnade erwiesen hat; und diese Freundlichkeit erfährt die Gemeinde, indem sie sich Jesus als ihrem Herrn unterstellt. Das wird sie aber nur tun, wenn der vom Zeugnis über Jesus ausgehende Geist sie ergreift und sie dahin drängt.

Die in unserem Zusammenhang eindrucklichste Stelle ist die Schlusszene des Matthäusevangeliums (Matthäus 28,16–20). Um die hier sich findende Wendung vom „Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ angemessen zu verstehen, muss jetzt dieser Text nicht in allen Einzelheiten besprochen werden. Aber es ist doch nötig, auf einige Aspekte in ihm zu achten. Er beginnt in V. 16 mit dem Satz: *Die elf Schüler gingen nach Galiläa auf den Berg, den ihnen Jesus angewiesen hatte*. Die Zahl „elf“ erinnert an dieser Stelle daran, dass es eigentlich zwölf sein müssten. Einer, Judas, ist inzwischen aus dem Kreis der Zwölf ausgeschieden. „Zwölf“ aber ist keine beliebige Zahl, sondern steht für die zwölf Stämme Israels. So sagte Jesus nach Matthäus 19,28 seinen Schülern, dass sie auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten würden. Auch wenn es also in der in Matthäus 28,16 vorgestellten Situation nur elf Schüler sind, erinnern sie

doch an die zwölf und gelten als Repräsentanz des endzeitlich restituierten Israel. Die so verstandenen Schüler werden in V. 19 an „alle Völker“ verwiesen. Diese Gegenüberstellung macht es wahrscheinlich, dass die Wendung „alle Völker“ im biblischen Sinn begriffen ist. Da gibt es die Grundunterscheidung zwischen „dem Volk“, nämlich Israel als dem Volk, mit dem Gott einen Bund geschlossen und mit dem er deshalb eine besondere Geschichte hat, in der er als Israels Gott erkennbar wird, und „den Völkern“, allen anderen Völkern.¹³ An diese also werden am Schluss des Matthäusevangeliums die Israel repräsentierenden Schüler Jesu verwiesen. Und zwar sollen sie das, was Jesus ihnen geboten hat, die Völker lehren. Aber wie können diejenigen lehren, die doch selbst noch Schüler sind? Nach der Apostelgeschichte war „Schülerinnen“/„Schüler“ eine der Selbstbezeichnungen der auf Jesus bezogenen Gemeinschaft. Das machte sie also nach eigenem Verständnis aus, in der Schule Jesu zu sein. In dieser Schule lernt man nie aus, sondern bleibt Schülerin und Schüler, Lernender und Lernende. Aber noch einmal: Wie kann man dann lehren? Bevor Jesus sie in V. 20 zum Lehren auffordert, hatte er am Beginn von V. 19 gesagt – und jetzt zitiere ich die in meinen Augen an dieser Stelle geniale Übersetzung der „Bibel in gerechter Sprache“: *Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen!* Wer selbst noch Schüler ist und also nicht aufhört zu lernen, kann andere nur so lehren, dass er sie mitlernen lässt. Das hier gebrauchte griechische Verb hat denselben Stamm wie das griechische Wort für „Schüler“.

Vertraut geworden ist die Übersetzung: Macht zu Jüngern alle Völker. Wolfgang Reinbold hat sie gründlich in Frage gestellt: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f, Zeitschrift für Theologie und Kirche 109, 2012, S. 176–205. Luther hatte übersetzt: „Lehret alle Völker“. Erst die Revision des Neuen Testaments von 1956 führte die Wendung „Macht zu Jüngern“ in die Lutherbibel ein (179–181). Reinbold zeigt, dass diese Wiedergabe eine lange und starke Tradition hat, zuerst 1538 belegt bei Heinrich Bullinger: discipulos facite – „macht zu Schülern“ (185), was vom 18. Jahrhundert an zunehmend als „christianisieren“ verstanden wurde (187–189). Er macht weiter deutlich, dass das hier gebrauchte griechische Verb mathetéuein eine Bildung des 1. Jahrhunderts ist und nirgends zweifelsfrei die Bedeutung „zum Schüler machen“ hat (191), dass es im Aktiv zunächst heißt: „Schüler sein, lernen, in die Schule gehen“ (192, im Passiv: „als ein Schüler behandelt werden – unterrichtet werden, belehrt werden“ (193). „Im transitiven Aktiv mit Akkusativergänzung hat das Wort die Grundbedeutung: [...] ‚sich mit einem Schüler intensiv beschäftigen‘ = ‚unterrichten, lehren‘.“ Es handle sich um „christliche Sondersprache“, zurückgehend auf das hebräische liméd – „lehren“ (195). So umschreibt er die Aufforderung von Matthäus 28,19 mit: „Nehmt sie als Schüler an, nehmt sie auf in eure Klasse“ und schlägt als mögliche Übersetzungen vor: „Lehrt alle Völker, unterrichtet alle Völker, unterweist alle Völker, nehmt alle Völker als Schüler an“ (199). Die Über-

setzung der Bibel in gerechter Sprache: Lasst alle Völker mitlernen! vermag demgegenüber noch zum Ausdruck zu bringen, dass diejenigen, die lehren, selbst Schüler sind und also immer auch Lernende bleiben.

Für das Verständnis der gleich zu besprechenden Wendung kam es mir darauf an herauszustellen, dass bei „allen Völkern“ die nichtjüdische Welt im Blick ist. Und da heißt es nun weiter in V. 19b: „Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!“ An anderen Stellen im Neuen Testament ist vom Taufen „auf den Namen Jesu“ oder „im Namen Jesu“ die Rede, der dabei als „Herr“ oder „Gesalbter“ gekennzeichnet wird (Apostelgeschichte 8,16; 10,48; 19,5). Indirekt ist davon gesprochen, wenn Paulus es in 1. Korinther 1,13.15 energisch verneint, die von ihm in Korinth Getauften seien auf seinen Namen getauft worden. Das Taufen „auf den Namen“ meint eine Übereignung an die damit genannte Person, weist ein in eine bestimmte Zugehörigkeit. Wird Jesus dabei als „Herr“ bezeichnet, ist die Unterstellung unter seine Herrschaft betont; wird er „Gesalbter“ genannt, ist die Eingliederung in den „Leib des Gesalbten“ hervorgehoben, in die „messianische Verkörperung“, wie *sóma christóu* (meist als „Leib Christi“ übersetzt) am prägnantesten wiederzugeben ist. Was ist demgegenüber gesagt, wenn in Matthäus 28,19 vom Taufen „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ geredet wird? Es wird von einem Namen gesprochen, aber es wird kein Name genannt. „Vater“ und „Sohn“ sind keine Namen, sondern metaphorische Bezeichnungen. Auch „heiliger Geist“ ist kein Name, sondern Bezeichnung des Geistes Gottes.¹⁴ Die Metapher „Vater“ für Gott ist in biblisch-jüdischer Tradition geläufig; sie kennzeichnet vor allem Gottes beschützendes und fürsorgliches Handeln. Die Metapher „Sohn“ wird selbstverständlich nie von Gott gebraucht, von Menschen in Beziehung auf Gott als Vater ausgesagt, wird damit eine besonders enge Beziehung, verbunden mit einer Beauftragung, zum Ausdruck gebracht. Noch einmal: Es wird von einem Namen gesprochen, der Name wird jedoch nicht genannt und dabei ist Gott im Blick. Dieser Zusammenhang erklärt sich nur aus der jüdischen Tradition, nämlich der Tradition, dass der in der Bibel bezeugte Gott zwar einen Namen hat, dieser Name aber nicht ausgesprochen, sondern umschrieben wird. Namen haben die Funktion, Exemplare derselben Gattung voneinander unterscheiden zu können. Würde man Gott mit seinem Namen bezeichnen, täte man so, als müsste man ihn von anderen Göttern unterscheiden, als gäbe es andere Götter. Aber Gott ist ja nur der Eine. Deshalb wird der Name Gottes im Judentum schon lange vor Jesu Zeit nicht mehr ausgesprochen, sondern umschrieben.

Die in Matthäus 28,19 vorliegende spezifische Umschreibung „der Vater und der Sohn und der heilige Geist“ wird durchsichtig und verständlich vom Kontext. Nach ihm werden die Israel repräsentierenden Schüler Jesu aufgefordert, dieses Taufen an den Völkern der Welt zu vollziehen. Damit werden diese dem als „Vater“

bezeichneten Gott Israels zugeeignet. Sie kommen zur Taufe, weil Jesu Schüler sie in dessen Schule haben mitlernen lassen. Der wird hier als „der Sohn“ bezeichnet, der zum „Vater“ in einer engen Beziehung steht und von ihm messianisch beauftragt ist. Ihren Entschluss, sich taufen zu lassen, verstehen sie nicht als eigene Willkür, sondern als Wirkung des in der Schule Jesu Gelernten, die sie als Geist Gottes, als „den heiligen Geist“ erkennen. Nach dem in der kirchlichen Tradition sogenannten Taufbefehl kommen also die Völker der Welt zum Vater durch den Sohn kraft des heiligen Geistes.¹⁵ In dieser Weise verstehe ich auch die Anrufung am Beginn des christlichen Gottesdienstes: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes!“ Auch hier wird der Name nicht ausgesprochen, sondern umschrieben. Der nicht ausgesprochene Name verweist auf Israels Gott; ihm unterstellen wir uns durch Jesus kraft des heiligen Geistes.

5. Ein letzter Punkt: die Einheit Gottes – nicht am Anfang, sondern am Ende

Die völlige Einheit Gottes ist biblisch-jüdisch und auch neutestamentlich nicht ein gegebenes Faktum, sondern das endzeitliche Ziel. Gott hat sozusagen seine Einheit noch nicht erreicht, sondern hat teil an der Zerrissenheit seiner Schöpfung und Welt. Dass alles Gott Feindliche schließlich beseitigt und die Welt in allen ihren Bereichen dem einen Gott in offener Weise zugeordnet sei, ist nach Paulus das endzeitliche Ziel des messianischen Wirkens Jesu: *Wenn ihm (Gott) aber alles untergeordnet worden ist, dann wird sich auch er, der Sohn, dem unterordnen, der ihm alles untergeordnet hat, damit Gott sei alles in allem* (1. Korinther 15,28). Die Auferweckung Jesu von den Toten zielt nach dem Textabschnitt 1. Korinther 15, 20–28 „auf die uneingeschränkte und unangefochtene Herrschaft Gottes über alle Menschen und Mächte“.¹⁶ Das messianische Werk Jesu vollendet sich darin, dass es keinen Bereich der Schöpfung mehr gibt, der sich nicht auch von sich aus auf Gott bezöge, dass keinerlei Götzendienst mehr geübt wird.

In 1. Korinther 15,28 hat Paulus der Sache nach Sacharja 14,9 aufgenommen: *Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Ewige einzig sein und einzig sein Name.* Mit seiner Aussage entspricht Paulus der jüdischen Auslegung dieses Verses. Sie verbindet an einer Stelle das *Schma Jisrael* (5. Mose 6,4) mit Sacharja 14,9: „*Der Ewige ist unser Gott: über uns; der Ewige ist einzig: über alle, die in die Welt kommen. Der Ewige ist unser Gott: in dieser Weltzeit; der Ewige ist einzig: für die kommende Weltzeit.* Und so sagt sie (die Schrift): *Und der Ewige wird König sein über die ganze Erde. An jenem Tag wird der Ewige einzig sein und einzig sein Name*“.¹⁷ Nach einer anderen Stelle kommt die Aussage von Sacharja 14,9 dann zum Zuge, wenn nicht nur alle Völker den Ewigen anbeten, sondern auch die ganze Schöpfung.¹⁸ Ohne Bezug auf Sacharja 14,9 wird dasselbe in einer Auslegung von 2. Mose 15,11 zum Ausdruck gebracht: „Als die Israeliten sahen, dass Pharao und sein Heer im Schilfmeer zugrunde gegangen war, die Herr-

schaft der Ägypter aufgehört hatte und an deren Götzendienst Gericht vollzogen worden war, öffneten sie ihren Mund und sprachen alle zusammen: *Wer ist wie Du unter den Göttern?* (2. Mose 15,11) Und nicht nur die Israeliten allein sangen ein Lied, sondern auch die Völker. Als sie hörten, dass Pharao und Ägypten im Meer zugrunde gegangen war, die Herrschaft der Ägypter aufgehört hatte und an deren Götzendienst Gericht vollzogen worden war, sagten sie alle zusammen ihrem Götzendienst ab, öffneten alle zusammen ihren Mund, brachten der Höhe (= Gott) Lobpreis dar und sprachen: *Wer ist wie Du unter den Göttern* usw.? Und so findest du, dass in der Zukunft die Völker der Welt ihrem Götzendienst absagen. Denn es ist gesagt: *Der Ewige ist meine Macht und meine Burg, meine Zuflucht am Tag der Not* usw. [nämlich: *Zu Dir werden Völker kommen von den Enden der Erde und sprechen: Nur Trug erwarben unsere Väter, Nichtiges, das nichts hilft.*] *Kann denn ein Mensch sich Götter machen* usw.? (Jeremia 16,19–20) Und sie (die Schrift) sagt: *An jenem Tag wird der Mensch fortwerfen* usw. [nämlich: *seine Silber- und Goldgötzen, die man ihm gemacht hat*] (Jesaja 2,20). Und sie sagt: ... *zu kommen in die Felsenklüfte* usw. (Jesaja 2,21). Und was steht danach geschrieben? *Und die Götzen werden insgesamt verschwinden* (Jesaja 2,18)¹⁹. Da die Rettung am Schilfmeer archetypisch für die endzeitliche Rettung ist, wird das für die Endzeit Erhoffte – die Völker der Welt sagen dem Götzendienst ab – schon in das Geschehen am Schilfmeer zurückprojiziert, sodass es sich hier schon zeichenhaft abbildet. Mit dem Verschwinden des Götzendienstes wird Gottes Wille sich umfassend durchsetzen und damit auch seine Einheit erst ans Ziel gelangen.

Ich habe versucht zu zeigen, dass es in der christlichen Kirche vom Neuen Testament her notwendig ist, auf eine sehr bestimmte Weise von Gott trinitarisch zu reden – vom Neuen Testament her in seiner Verbindung mit dem Alten Testament, der jüdischen Bibel, und in seinem Zusammenhang mit der jüdischen Tradition. Ich habe hier nur die im Neuen Testament sich zeigenden Relationen zwischen Gott, dem als Herrn und Messias geglaubten Jesus und dem heiligen Geist nachgezeichnet. Für eine weitergehende inhaltliche Ausführung will ich nur die Perspektive nennen. Anzusetzen wäre m.E. bei der zuletzt besprochenen Stelle, der spezifisch neutestamentlichen Umschreibung des Namens Gottes als „der Vater und der Sohn und der heilige Geist“. Wie die jüdische Bibel den Namen Gottes nicht begrifflich definiert, sondern ihn auslegt und entfaltet, indem sie die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel in der Welt erzählt, so legt das Neue Testament den mit Vater, Sohn und Geist umschriebenen Namen Gottes aus, indem es die Geschichte Gottes mit Jesus in seinem Volk Israel und ihre Wirkung für die Welt erzählt. Daran müsste eine heutige Rezeption der altkirchlichen Trinitätslehre so anschließen, dass es den kritischen Maßstab bildet. Das würde „die Enthellenisierung der Trinitätstheologie“ bedeuten, wie sie Hans Ehrenberg schon nach dem 1. Weltkrieg gefordert hatte.²⁰ Wird der Bezug auf das mit dem Alten Testament verbundene und

im Zusammenhang der jüdischen Tradition stehende Neue Testament gewahrt, tritt die Verbundenheit der christlichen Kirche mit Israel gerade auch im trinitarischen Reden von Gott ganz von selbst hervor. Entzieht sich das trinitarische Reden von Gott der konkreten Verbundenheit mit Israel, werden die dabei gemachten Bezüge auf das Neue Testament zu bloßen Belegstellen einer israelvergessenen und deshalb abstrakt bleibenden Gotteslehre.

Anmerkungen

- 1 Der folgende Beitrag entspricht dem Paragraphen 5 in dem im Februar 2014 erscheinenden Buch: Klaus Wengst, Christsein mit Tora und Evangelium. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels, Stuttgart (Kohlhammer) 2014, S. 77–96.
- 2 Mechilta de Rabbi Jischmael, Beschallach (Wajehi) 6.
- 3 Johannes Schneider, Das Evangelium nach Johannes, Berlin 1976, S. 238.
- 4 Einen „Grundfehler“ sieht Hartwig Thyen bei derartigen Interpretationen „in der von den christlichen Apologeten seit dem zweiten Jahrhundert in guter Absicht aber mit unseligen Folgen vollzogenen Vermählung der biblischen Texte mit platonisch-stoischer Ontologie“ (Das Johannesevangelium, Tübingen 2005, S. 499).
- 5 Midrasch Tanchuma Buber, Waera 9.
- 6 Tobias Kriener, Glauben an Jesus – ein Verstoß gegen das zweite Gebot? Neukirchen-Vluyn 2001, S. 144.
- 7 Vgl. dazu weiter hier S. 93f.
- 8 Echa Rabbati 1,51.
- 9 Babylonischer Talmud, Traktat Sanhedrin 38b.
- 10 Ob Paulus in Philipper 2,6–11 einen traditionellen Hymnus aufgenommen und welche Zusätze er vielleicht angebracht hat, finde ich heute keine relevante Frage mehr. Ralph Brucker plädiert „eher für Paulus als Verfasser des ganzen Abschnitts“ („Christushymnus“ oder ‚epideiktische Rede‘? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt, Göttingen 1997, S. 303–319; das Zitat auf S. 311). Selbst wenn ein Traditionsstück zugrunde läge, müsste vorausgesetzt werden, dass Paulus es bewusst in seine Argumentation eingefügt hat. Der gesamte Text ist daher als von Paulus so gewollter zu interpretieren.
- 11 Midrasch Wajikra Rabba 27,4. Diese Tradition findet sich an einer Reihe weiterer Stellen.
- 12 Vgl. 2. Korinther 8,9.
- 13 Vgl. den Exkurs bei Fiedler, Matthäusevangelium, S. 430.
- 14 Es erscheint mir als sehr auffällig, dass dieses Phänomen – von einem Namen zu sprechen, aber keinen Namen zu nennen – überhaupt nicht aufzufallen scheint. So spricht etwa Luz in der Auslegung dieser Stelle von dem „dreifachen Namen des Vaters, des Sohns und des Geistes“ und „diese(n) drei Namen“ (Matthäus 4, S. 452.453).
- 15 Die Auslegung von Eckstein passt diesen Text in die spätere Dogmatik ein: „Hier wird der Täufling dem *einigen* und *einen* Gott in der Unterschiedenheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist übereignet. Und mit der Hervorhebung des auszuruftenden *Namens* – nicht nur des Vaters und des Sohnes, sondern ausdrücklich auch – des *Heiligen Geistes*, wird die Anrufung des dreieinigen Gottes vorausgesetzt, die in dem späteren Nizänischen Glaubensbekenntnis zu der pneumatologischen Explikation führt: ‚Wir glauben an den Heiligen Geist, ... der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird‘“ (Kyrios, S. 33).
- 16 Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther 4 (1Kor 15,1–16,24), Neukirchen-Vluyn 2001, S. 231.
- 17 Sifrej Dvarim § 31.
- 18 Midrasch Tehillim 66.
- 19 Mechilta de Rabbi Jischmael, Beschallach (Schira) 8.
- 20 So der Titel eines Beitrags von Wolfram Liebster in: Ders., Theologie im Lichte des Neuen Denkens, o.O. 2010, S. 376–393, mit wichtigen weiterführenden Hinweisen auf Literatur.

