

Ein achter Tag

Jesu Auferstehung als ein Kristallisationspunkt neutestamentlicher
Gotteslehre

von

SAMUEL VOLLENWEIDER

Der vorliegende Aufsatz versucht sich an der Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen dem Reden von Jesu Auferstehung und der Gotteslehre. Zugespitzt formuliert: Gibt es eine Brücke vom urchristlichen Bekenntnis von Jesu Auferstehung zur nachmaligen Trinitätstheologie?¹ Es geht also um das Ausmessen eines Gewölbebogens, der von zwei Grundpfeilern christlicher Theologie gebildet wird. Dabei spielen Zahlen eine gewisse Rolle, namentlich die Dreizahl. Wir nehmen den Ausgang von einer frühchristlichen Metapher, dem »achten Tag« als Sinnbild von Ostern, und zeichnen sodann die weitgespannten Dimensionen nach, in denen sich die neutestamentlichen Aussagen über die Auferweckung Jesu lokalisieren lassen. Den Übergang zur Gotteslehre, zur Theo-logie, gewinnen wir zum einen über die Bekenntnisformulierungen selber, die Pistisformeln, zum anderen über die hymnischen Aussagen von der Erhöhung Jesu. Wir fragen schließlich, ob sich entlang beider Linien Brücken zur späteren Trinitätslehre abzeichnen.

1. Arithmosophische Einstimmung: ein »achter Tag«

Frühchristlicher Überzeugung zufolge geschieht Jesu Auferstehung nicht einfach nur am ersten Wochentag, der zum »Herrentag« (Apk 1,10; Did 14,1; IgnMagn 9,1) geworden ist.² Sie wird seit dem zweiten Jahrhundert zugleich am

¹ Passend zu diesem Brückenschlag führt der vorliegende Essay zwei unterschiedliche Vorträge zusammen: Meine Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich vom 19. Dezember 2018 (die mit dem »achten Tag« als Zukunftsperspektive für den *emeritus* kokettierte) und einen Vortrag im Herausgeberkreis der ZThK bei der Jahrestagung in Sindlingen vom 19. Februar 2019 (zum Thema »Der eine Gott? Zu Fragen der Identität des biblischen Gottes und der Trinitätstheologie«), die von einer anregenden Diskussion getragen war.

² Zur nicht geklärten Genese des Sonntags vgl. G. A. ROUWHORST, Der Sonntag als originär christliche Schöpfung? Ein liturgiegeschichtlicher Blick in die Anfänge der Kir-

»achten Tag« situiert und öffnet damit die Pforten zu einer neuen Weltzeit.³ Dabei ist das Reden vom »achten Tag« in den Kontext jüdisch-christlicher Auseinandersetzungen eingebettet. Es zeigt, in welchem hohem Ausmaß sich die Christusanhänger, die selber zunächst vornehmlich dem Judentum entstammen, einen reichhaltigen symboltheologischen Pool mit ihren jüdischen Zeitgenossen teilen und gerade deshalb auch um ihn streiten.

So lässt der Barnabasbrief Gott selber diese Worte sprechen:

»Nicht die jetzigen Sabbate sind mir willkommen, sondern der, den ich gemacht habe, an dem ich, nachdem ich das All zur Ruhe gebracht habe, den Beginn eines achten Tages schaffen werde, den Beginn einer anderen Welt. Deshalb begehen wir Christen freudig den achten Tag, an dem auch Jesus von den Toten auferstanden und erschienen und in die Himmel aufgestiegen ist.«⁴

Offenkundig bildet der Auferstehungstag eine Antithese zum Sabbat. Mit der Achtzahl wird eine Unterbrechung der zyklischen Abfolge der Wochentage markiert. Die frühen Christen laden den achten Tag mit kosmologischer Symbolik auf. Ähnlich drückt sich Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon aus.⁵

Die kosmologische Dimension ist ihrerseits als Variation eines Motivs anzusprechen, das im antiken Judentum fest mit dem Sabbat verbunden ist, dem krönenden Abschluss des Sechstageswerks.⁶ Tatsächlich ist auch die Symbolik des achten Tags im selben zeittheologischen Kontext eingebettet. Der wohl trefflichste Beleg dafür findet sich in einer Schrift, in deren Überlieferungsprozess

che (BiLi 86, 2013, 164–172). Die Spätdatierung wird etwa vertreten von C. LEONHARD, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter* (SJ 35), 2006, 139f.

³ Zur Motivik des »achten Tags« vgl. W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum* (AThANT 43), 1962, 271–280 (wonach die Symbolik der Achtzahl an der Taufe haftet); R. STAATS, *Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung* (VigChr 26, 1972, 29–52) (mit Herleitung aus der frühen jüdenchristlichen Eschatologie).

⁴ Barn 15,8f. Beim Verfasser des Barnabasbriefs handelt es sich wahrscheinlich um einen Heidenchristen, vgl. dazu F. R. PROSTMEIER, *Der Barnabasbrief* (KAV 8), 1999, 131f.

⁵ Justin, dial. 138,1f: »Denn der gerechte Noah und die anderen Überlebenden der Sintflut, nämlich Noahs Frau, seine drei Söhne und die Frauen seiner Söhne, acht an Zahl, waren ein Symbol des achten Tags, an welchem unser Christus von den Toten auferstanden und erschienen ist; seiner Bedeutung nach ist er allerdings immer der erste Tag. Christus, obwohl der Erstgeborene aller Schöpfung (Kol 1,15), ist auch der Anfang eines zweiten Geschlechtes geworden, der Wiedergeborenen durch Wasser, Glaube und Holz, dem Geheimnis des Kreuzes.« Vgl. 24,1; 41,4; dazu LEONHARD, *Pesach* (s. Anm. 2), 137f.

⁶ Vgl. E. LOHSE, Art. *σάββατον κτλ.* (ThWNT 7, 1964, 1–35), 19f. 32. Vgl. zum Sabbat als erstem Tag bzw. Geburtstag der Welt z. B. Aristobul, frg. 5 (PVTG 3, 224 = JSRHZ 3.2, 276); Philon, spec. 2,59; opif. 89; 100ff; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus* (WUNT 10), ³1988, 301–303.

sich jüdische und christliche Rezeptionen bis ins Unkenntliche überkreuzen, nämlich im nur slawisch erhaltenen zweiten Henochbuch. Auch hier kommt Gott selber zu Wort:

»Und ich segnete den siebenten Tag, an dem ich von allen meinen Werken ruhte. Am achten Tag aber setzte ich denselben achten Tag ein, damit er der erste werde, der ersterschaffene meiner Woche, und damit sie wiederkehren im Bild der siebentausend, und damit er zum Anfang der achttausend werde, einer Zeit der Zahllosigkeit und endlos: weder Jahre, noch Monate, noch Wochen, noch Tage, noch Stunden [...].«⁷

Der achte Tag wird in Henochs Offenbarung zum Platzhalter der Ewigkeit, die die Zeit mit ihren Zyklen transzendiert. Die Achtzahl wird offenkundig zum Vehikel nicht nur für räumlich-kosmologische, sondern auch für zeitliche Grenzüberschreitungen. So erstaunt es nicht, dass die Ogdoads im antiken Christentum über literarische Zusammenhänge hinaus auch Liturgie, Kunst und Architektur umgreift.⁸ Am Oktogon orientieren sich namentlich Kultbauten, darunter besonders Baptisterien und Grabkirchen. Spätestens hier wird deutlich, dass die Achtzahl längst nicht mehr nur jüdisch-christliche, am Sabbat haftende Traditionen transportiert, sondern eine weitgespannte antike Symbolik repräsentiert und aktualisiert.⁹ Diese reicht von der Architektur, beispielsweise dem Athener »Turm der Winde«, über die Oktave der pythagoreischen Musiktheorie bis wieder zur Kosmologie, zur achten Sphäre der Fixsterne, die die sieben Planetensphären mit ihren regulären Kreisläufen umschließt. Dazu kommen die Schnittstellen, die der Sonnentag der sich in der Kaiserzeit etablierenden Planetenwoche dem christlichen Herrentag bietet.¹⁰

⁷ 2Hen 33,1f (JSHRZ 5.7, 929f; übers. von CH. BÖTTRICH). Manches spricht dafür, die jüdische Grundschrift von 2Hen noch vor der Tempelzerstörung, also im ersten Jahrhundert n. Chr., zu datieren, vgl. A. A. ORLOV, Enoch, Slavonic Apocalypse of (2)Enoch (in: J. J. COLLINS/D. C. HARLOW [Hg.], *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, 2010, 587–590), 589.

⁸ Nur am Rand sei auf die gnostischen Texte verwiesen, die die Ogdoads geradezu zelebrieren: Die achte (und ggf. neunte) Sphäre wird den sieben von den Planeten gebildeten, negativ gewerteten Sphären gegenübergestellt. Vgl. z. B. OgdEnn (NHC 6.6, 55): »Wir müssen mit unserem ganzen Denken und unserem ganzen Herzen und unserer Seele zu Gott beten und ihn um die Gabe der Achtheit bitten, dass sie zu uns gelange.«

⁹ Vgl. F.-J. DÖLGER, Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses, I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl (AuC 4, 1934, 153–187); ein kunterbuntes Sammelsurium stellt zusammen W. HEINZ (Hg), *Kulturgeschichte der Achtzahl*, 2015. Vgl. sodann K. SCHNEIDER, Art. Achteck (RAC 1, 1950, 72–74); F. W. DEICHMANN, Art. Baptisterium (aaO 1157–1167).

¹⁰ Vgl. F.-J. DÖLGER, Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag (AuC 6, 1950, 202–238); M. WALLRAFF, Christus verus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike (JbAC.E 32), 2001, 89–96; zum »achten Tag« in der griechisch-christlichen Literatur der Spätantike vgl. aaO 106f.

2. Urgestein: das Kerygma von der Auferstehung Jesu Christi

Schon in einer allerersten Näherung wird deutlich, dass das Reden von Jesu Auferstehung die Gestalten neutestamentlicher Theologie maßgeblich organisiert. Die Evangelien erzählen zwar vom Leben und Wirken Jesu, aber sie tun es so, dass alles auf die Geschehnisse in Jerusalem zuläuft, auf die Passion mit ihrem finalen Ausgang, der Auferstehung. Dass Jesus auferweckt worden ist, ist die Voraussetzung dafür, dass von ihm als vollmächtigem Wundertäter, als autoritativem Lehrer und als einzigartigem Boten Gottes erzählt wird. Es hat nie einen Strom der Jesusüberlieferung abseits von Passion und Auferstehung gegeben. Die Briefliteratur präsentiert Jesus als Auferstandenen und entwickelt auf dieser Grundlage anthropologische, ekklesiologische, ethische und eschatologische Lehrinhalte. Auch am Ende des Kanons ist es Jesus als der Erste und Letzte, der Totgewesene und nun in alle Ewigkeit Lebendige (Apk 1,17f), der das Wort nimmt und als siegreiches Widderlamm in das Endzeitgeschehen eingreift. Das ist so weit unstrittig. Zugleich ist man gut beraten, nicht alle neutestamentlichen Theologumena durch das österliche Nadelöhr zu führen. Die Jesuserzählungen bilden eigene Schwerpunkte aus, ebenso die ethischen Überlieferungen – man denke nur an die Bergpredigt mit ihren weisheitlichen Hintergründen –, und Entsprechendes gilt etwa auch von der Christologie. Wir haben also ein zentrales Massiv vor uns, dem manch andere Bergrücken mit eigener Tektonik benachbart sind.

Dem literarischen und historisch-theologischen Befund entspricht, wieder in einer weitgezoomten Optik, das Wenige, was wir historisch eruieren können. Die Bewegung, die Jesus von Nazaret initiiert hat, reiht sich ein in andere, mehr oder weniger endzeitlich orientierte Bewegungen in frühjüdischer Zeit. Die Exekution ihrer Leitfiguren hat nicht immer, aber meistens zu ihrer Auflösung geführt. Anders die Jesusgruppe: Sie entwickelt schon bald nach dem Tod des Nazareners eine geradezu atemberaubende Dynamik, in der sie schließlich im Spiel komplexer Prozesse zu einer weltumspannenden Religion mutiert.¹¹

Am Anfang dieser Expansion steht die Überzeugung der Jesusanhänger, dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat.¹² Die Metaphorik ist plastisch: Das Erwecken (ἐγείρειν) setzt das Bild von Toten als Schlafenden voraus. Benachbart ist das Aufrichten eines Liegenden (ἀνίσταίναι), das im Aufstehen resultiert.¹³ Beide Metaphern sind in unserer Zeit bereits traditionell mit theologischen

¹¹ Vgl. dazu B. SCHLIESSER, Vom Jordan an den Tiber. Wie die Jesusbewegung in den Städten des Römischen Reiches ankam (ZThK 116, 2019, 1–45).

¹² Eine Skizze dazu habe ich vorgelegt: S. VOLLENWEIDER, Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung (in: DERS., Horizonte neutestamentlicher Christologie. Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie [WUNT 144], 2002, 105–123).

¹³ Zur unterschiedlichen Perspektive von Auferweckungs- und Auferstehungsaussage vgl. H.-J. ECKSTEIN, Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Lukas 24,34 als Beispiel

Inhalten konnotiert; sie setzen einen externen Akteur voraus, nämlich Gott.¹⁴ Die entsprechenden Vorstellungen verdichten sich in bestimmten bekenntnisartigen Formulierungen, wonach Gott Jesus von den Toten auferweckt hat (vgl. Röm 10,9; 1Thess 4,14). Ergänzt werden sie teilweise durch die Aussage, Jesus sei einigen Anhängern erschienen (vgl. 1 Kor 15,3–8). Später werden in den Evangelien einige dieser Ostererscheinungen in Erzählung umgesetzt.

Nun bildet ein solcher Bekenntnissatz selber schon ein kleines Element erzählender Sprache, ein *Mini-Narrativ*. Es enthält extrem komprimierte Aussagen. Im Folgenden wird versucht, deren Bedeutung entlang von drei Dimensionen herauszustellen. Wir orientieren uns an den drei Modi der Zeit, an Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Erkenntnisleitend ist die Überlegung, dass es Ostern mit ganz neuen Erfahrungen von Zeit zu tun hat, symbolisiert im »achten Tag«. Da bietet sich das schon in der Antike gut bekannte Dreizeitenschema an.

3. Drei Dimensionen des Redens von Jesu Auferstehung: *Vergangenheit, Zukunft, Gegenwart*

1. Zunächst gilt unsere Aufmerksamkeit der Brücke, die die Auferstehung Jesu in die *Vergangenheit* schlägt. Jesus verkündigt die Botschaft vom Nahekommen des Gottesreiches, worin Gottes endzeitliche Liebe soziale, kultische und geschlechtliche Grenzen aufbricht und eine neue Gemeinschaft erschafft. Wenn nun die Anhänger Jesu ihn als Auferstandenen bekennen, besagt das: Seine Mission ist trotz seiner Exekution und der Zerschlagung seiner Bewegung nicht gescheitert. Sie wird vielmehr in Geltung gesetzt und erfährt einen neuen Impuls. In den 1960er Jahren hieß es plakativ: Die Sache Jesu geht weiter.¹⁵ Die Minimalaussage muss um wenigstens zwei Aspekte ergänzt werden: Zum einen hat sich Jesus selber wahrscheinlich eine bedeutsame Rolle im künftigen Gottesreich zugeschrieben. Wenn er nun als Märtyrer stirbt, nimmt ihn Gott bei sich auf und er wird ins Recht gesetzt. Es geht also nicht nur um die Sache Jesu, son-

früher formelhafter Zeugnisse (in: DERS. / M. WELKER [Hg.], *Die Wirklichkeit der Auferstehung*, 2002, 1–30), 6.

¹⁴ Auch die Aussagen, wo Jesus Christus als Subjekt fungiert, referieren meist auf Gott als Handelnden. Dies zeigt etwa das Verhältnis von Protasis und Apodosis im frühen Beleg 1Thess 4,14: »Wenn wir nämlich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott auch die Verstorbenen durch Jesus mit ihm zusammen heraufführen.« Besonders deutlich ist der Charakter eines *Passivum divinum* in der Formulierung ἠγέρθη (Röm 6,4; 4,25; Lk 24,34).

¹⁵ W. MARXSEN, *Die Sache Jesu geht weiter* (GTB 112), 1975. Vgl. DERS., *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, ³1965, 25–35.

dern auch um ihn selber. Zum anderen handelt es sich nicht nur um Progression, sondern auch um Anamnese. Jesu Auferstehung löst Erinnerungsarbeit aus. Im Erinnern wird der dahingegangene Jesus wieder lebendig.¹⁶

Der Blick lässt sich weiten: Jesu Mission ist eingebettet in die Geschichte des biblischen Israel. Mit seinem Kommen realisieren sich prophetische Erwartungen: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Armen wird eine frohe Botschaft verkündigt (Mt 11,5f par. Lk 7,22f). Der urchristlichen Glaubensüberzeugung zufolge kumuliert sich Israels Verheißungsgeschichte in der überraschenden Auferstehung Jesu. Bestätigt wird dies durch die vielfachen Referenzen auf die Schrift, die mit der Auferweckungsaussage einhergehen. »Er ist auferweckt worden am dritten Tag nach den Schriften« (1 Kor 15,4; vgl. Lk 24,32). Unsere Leitmetapher vom »achten Tag« fügt sich hier gut ein: Der achte Tag, mit dem etwas ganz Neues beginnt, steht in Kontinuität mit dem Siebentagewerk, das die Geschichte Israels umgreift.

Das Moment der kreativen Retrospektive, die zugleich ein geschichtliches Kontinuum wie Neues heraufrufende Ereignisse im Blick hat, lädt dazu ein, sie mit einer der drei christlichen »Kardinaltugenden« von 1 Kor 13,13 korrelieren: mit dem *Glauben*. Tatsächlich haben sich die Christusanhänger schon sehr früh als eine Bewegung verstanden, in der Glauben ein zentrales Element bildet, und damit unterscheiden sie sich von anderen jüdischen Gruppierungen.¹⁷ Glauben hat elementar mit Vertrauen auf Gottes Verheißungstreue zu tun, umfasst aber auch kognitive, inhaltlich bestimmte Elemente. Mit Bekenntnisaussagen wie »Jesus ist auferweckt worden« vergewissern sich die Christuskgläubigen dessen, was ihre geschichtliche Identität ausmacht. Die traditionellen Formeln lassen sich als Keimzellen der großen Glaubensbekenntnisse ansprechen, die die Kirchen im Lauf der Jahrhunderte ausgebildet haben. Sie sagen, woher Christen und Christinnen kommen und was sie miteinander verbindet.

2. Mit unserer Leitmetapher vom achten Tag, der selber endzeitlich grundiert ist, korrespondiert die Dimension der *Zukunft*, die sich mit der *Hoffnung* als christlicher Tugend verbinden lässt: Jesu Auferstehung ist als punktuelle Neuschöpfung mit endzeitlichem Expansionspotential anzusprechen. Wenn die

¹⁶ Zum Stellenwert der Erinnerung in der Jesusforschung vgl. J. SCHRÖTER, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa, Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), ⁶2017, 41–45.

¹⁷ Zur Entdeckung des Glaubens im Neuen Testament vgl. H. WEDER, Die Entdeckung des Glaubens im Neuen Testament (in: DERS., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, 1992, 137–150), 138; B. SCHLISSER, Was ist Glaube? Paulinische Perspektiven (ThSt. NF 3), 2011, bes. 116–118; DERS., Faith in Early Christianity. An Encyclopedic and Bibliographical Outline (in: J. FREY / B. SCHLISSER / N. UEBERSCHAER [Hg.], Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt [WUNT 373], 2017, 3–50).

Jesusanhänger von seiner Auferweckung reden, fassen sie diese nicht als ein isoliertes Geschehen auf, sondern platzieren sie in einem umfassenden Drama, in dem das endzeitliche Gottesreich anbricht. In einer apokalyptischen Raum- und Zeitkonfiguration bildet Jesu Auferweckung den Auftakt zu einer Serie von Endzeitereignissen, darunter die Auferstehung der Toten und mit ihr die Transformation der gegenwärtigen in eine neue Weltzeit. Die Bezeichnung Jesu als »Erstgeborener aus den Toten« (Kol 1,18; Apk 1,5) und als »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20.23; vgl. 6,14; Röm 8,11) setzt das Verständnis seiner Auferstehung als Antizipation der nahen Totenauferstehung überhaupt voraus. Kaum produktiv ist die Frage, ob es sich bei dieser eschatologischen Einbettung um die früheste Konzeption der Auferstehung Jesu handelt, oder ob dieser Rang der Figur des Märtyrers zukommt, der nach seinem Tod von Gott aufgenommen und lebendig gemacht wird.¹⁸ Gerade das prononciert eschatologisch orientierte Profil der Jesusbewegung rückt auch die Figur des von Gott ins Recht gesetzten Märtyrers von vornherein in ein endzeitliches *framework*. Im Übrigen tut die neutestamentliche Wissenschaft gut daran, sich von ihrer alttestamentlichen Schwester dazu ermutigen zu lassen, auch das Gewicht von (nur wenig) später zu datierenden Theologumena hermeneutisch zu würdigen, statt sich auf das ganz Ursprüngliche zu fixieren.¹⁹

3. Die dritte Dimension führt uns mitten hinein in das Gottesverständnis der frühen Christen. Unser Ausgangspunkt sind erneut die alten Bekenntnisaussagen, die sogenannten Pistisformeln,²⁰ die die urchristliche Briefliteratur entwe-

¹⁸ So etwa J. BECKER, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, 2007, 100f; M. WOLTER, Auferstehung der Toten und Auferstehung Jesu (in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL [Hg.], Auferstehung [MJTh 24/MThSt 116], 2012, 13–54), 49f. Anders etwa J. FREY, Biblisch-theologische Reflexionen zum Bekenntnis zur Auferstehung Jesu Christi (in: J. HERZER u. a. [Hg.], Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik [UTB 4903], 2018, 325–349), 331f.

¹⁹ Zum Innovationscharakter der urchristlichen Auferstehungsverkündigung vgl. CH. JACOBI, Auferstehung, Erscheinungen, Weisungen des Auferstandenen (in: J. SCHRÖTER/CH. JACOBI [Hg.], Jesus Handbuch, 2017, 490–504), 500f: »Die Vorstellung einer sofortigen Auferstehung einzelner Märtyrer und die endzeitliche Auferweckung der Gerechten zum Leben sind in israelitisch-jüdischer Literatur nicht miteinander verbunden. In dieser Hinsicht ist der frühchristliche Glaube an die in Jesus vorweggenommene Totenaufstehung innovativ.«

²⁰ Den Terminus hat eingeführt W. KRAMER, Christos Kyrios Gottes Sohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden (AThANT 44), 1963, 15–40. Zu ihrem Verständnis haben entscheidend beigetragen: K. WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (StNT 7), 1972, 27–48; DERS., Art. Glaubensbekenntnis(se) IV. Neues Testament (TRE 13, 1984, 392–399); PH. VIELHAUER, Geschichte der urchristlichen Li-

der eingliedrig oder mehrgliedrig überliefert.²¹ Sie antworten nicht nur auf die Frage, was mit Jesus geschehen ist, sondern auch auf die Frage, *wer Gott ist* – und hier greift der Zeitaspekt der *Gegenwart*. Tatsächlich aktualisieren die Formeln selber altes biblisches Traditionsgut, das sprachlich analog gestaltet ist. Israel hat die Frage, wer Gott ist, so beantwortet, dass es fundamentale, begründende Ereignisse nennt, in denen es Gott erfahren hat: die Rettung aus Ägypten im Exodus (Ex 6,7; 20,2; Dtn 5,6; 6,12; Lev 19,36), also die Erwählung, und die Erschaffung der Welt (Gen 14,19; Ps 115,15). Zudem spricht manches dafür, dass antike Juden auch Gottes Macht, Tote zu erwecken, unter seine Attributionen bzw. Prädikationen aufgenommen haben.²² Die Jesuanhänger rücken nun Christi Auferweckung in den Rang solcher begründenden Setzungen, in Entsprechung zu Schöpfung, Erwählung und Totenaufstehung, die selbstverständlich ihrerseits in Geltung bleiben. Insofern bündeln die Bekenntnisaussagen auch die beiden anderen von uns ins Spiel gebrachten Dimensionen, die retrospektiv erschlossene Verheißungstreue Gottes einerseits, die endzeitliche Antizipation andererseits.

Im Zentrum der Neudefinition Gottes steht sein Wirken am getöteten Jesus. Es geht also um die spezielle *Beziehung* zwischen Gott und Jesus. Mit dem Terminus Relation deutet sich schon eine Fluchtlinie an, die später die trinitarischen Reflexionen befeuern wird, zumal bei Augustin. Diese orientieren sich allerdings nicht an den Auferweckungsaussagen selber, sondern vor allem am ewigen Verhältnis zwischen Vater und Sohn, worin der je eine auf den anderen verweist. Formativ sind hierfür v. a. Texte aus dem Johannesevangelium, sekundiert vom »johanneischen« Logion in der synoptischen Tradition (Mt 11,25–27 par. Lk 10,21f). Im Blick auf die Auferweckungsaussagen fällt auf, dass sich Gottes Selbstbestimmung fest mit dem Namen Jesu verbindet: Gott ist derjenige, der Jesus von den Toten erweckt hat. Reziprok zu dieser exklusiven Beziehung ver-

teratur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, ²1978, 14–22; P. HOFFMANN, Der Glaube an die Auferweckung Jesu in der neutestamentlichen Überlieferung (in: DERS., Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung [SBAB.NT 17], 1994, 188–256), 188–211; P.-G. KLUMBIES, Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext (FRLANT 155), 1992, 111–126. Vgl. dazu meinen Artikel: S. VOLLENWEIDER, Frühe Glaubensbekenntnisse (in: SCHRÖTER/JACOBI, Jesus Handbuch [s. Anm. 19], 504–515).

²¹ Es begegnen Formulierungen mit Gott als Subjekt und mit finitem Verb (Röm 10,9b; 1 Kor 6,14; 15,15; 1 Thess 1,10), mit partizipialer Verbform (Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14); als Subjekt fungiert Christus, mit partizipialer Verbform (Röm 6,9; 8,34) oder mit finitem Verb (Röm 6,4; vgl. Lk 24,34; Mk 8,31).

²² Achtzehnbittegebet, 2. Ben. (BILL. 4/1, 211); JosAs 20,7; 4Q521 frg. 7,6; vgl. Röm 4,17; 2 Kor 1,9. Zweifel daran, dass das totenerweckende Handeln Gottes in die für die Auferweckungsformeln konstitutive Kategorie fällt, äußert BECKER, Auferstehung (s. Anm. 18), 96f, Anm. 6.

hält sich die Mission Jesu. Sie ist gänzlich transparent für Gottes Wirken: das Kommen seines Reichs (Mk 1,15 parr.), das Offenbarwerden seiner endzeitlichen Liebe zu den Verlorenen und Bedrängten (Lk 6,20–23 par.), zeichenhaft zur Darstellung gebracht in Heilungen und Exorzismen (Lk 11,20 par.).

Das Stichwort der Beziehung gibt uns also Anlass, die dritte und größte der christlichen Tugenden, die *Liebe*, ins Spiel zu bringen. Es ist die Liebe Gottes, die prominente neutestamentliche Texte zwar nicht speziell für sein Auferweckungshandeln, wohl aber umfassender für die Sendung und das Sterben Jesu zugunsten der Welt in Anspruch nehmen (Joh 3,16; Röm 5,8; 1Joh 4,10).

Wir stellen die Kernaussage der alten Bekenntnisaussagen, deren historischer und theologischer Stellenwert kaum zu überschätzen ist,²³ unter das Stichwort der Gegenwart. Einerseits wird Gott eine bedeutsame Prädikation zugeschrieben. Andererseits geht es um Jesus Christus, der in einer doppelten Hinsicht zur Sprache kommt: explizit als von den Toten Auferwecker bzw. Auferstandener, implizit als zu Gott Erhöhter. Wir nehmen dies zum Anlass, von zeitlichen zu räumlichen Kategorien überzugehen.

4. In der Tiefe: Gottes Konfrontation mit dem Tod

Das von den alten Bekenntnisaussagen skizzierte Handeln Gottes am getöteten Jesus weist auf ein Geschehen in der Tiefe: Indem Gott Jesus von den Toten auferweckt, kommt es zu einer punktuellen Konfrontation zwischen Gott und dem Tod. Das Auferweckungsbekenntnis treibt die breite alttestamentlich-jüdische Traditionsentwicklung voran, an der sich beobachten lässt, wie der Gott Israels sich zunehmend auch die Sphären von Unterwelt und Tod erschließt.²⁴ Ganz in den Bahnen apokalyptischer Theologie identifiziert Paulus die österliche Überwindung des Todes als Kampf mit dem mächtigsten, »letzten Feind« (1 Kor 15,26; vgl. 15,54f). Die Rede vom »Tod des Todes« verdankt

²³ Es ist namentlich Hans Conzelmann, der das Gewicht des »Kerygma(s) der ältesten Gemeinden« herausgestellt hat: H. CONZELMANN, Was glaubte die frühe Christenheit? (1955; in: DERS., Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament [BEvTh 65], 1974, 106–119); DERS., Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (UTB 1446), ⁵1992, bearb. von A. LINDEMANN, 31–140; bes. XVII. 7f. 46–57.

²⁴ Zur in der alttestamentlichen Theologiegeschichte beobachtbaren »Kompetenzausweitung« JHWHs (ein m. E. unglücklich gewähltes modisches Schlagwort) vgl. B. JANOWSKI, JHWH und die Toten. Zur Geschichte des Todes im alten Israel (in: A. BERLEJUNG/B. JANOWSKI [Hg.], Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt [FAT 64], 2009, 447–477); K. BIEBERSTEIN, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur (aaO 423–446); G. EBERHARDT, JHWH und die Unterwelt. Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament (FAT II/23), 2007.

sich biblischer Sprache (vgl. Apk 20,14; 21,4). Ihre expressivste Verbildlichung gewinnt sie im Theologumenon der Hadesfahrt Christi, das sich um die Wende zum zweiten Jahrhundert ausbildet.²⁵ Zumal in der ostkirchlichen Ikonographie ist es fest mit dem Auferstehungsgeschehen verbunden.

Gottes Konfrontation mit dem Tod lässt sich aber auch ganz anders erzählen: nicht als triumphaler Akt der Überwindung, sondern als Eingehen in den Tod, als Passion. Jesus stirbt den Evangelien von Markus und Matthäus zufolge entehrt von den Menschen und verlassen von Gott. Wenn der von Barmherzigkeit bewegte Gott Jesus aus dieser Situation des verdichteten Tods rettet, rücken Gott und Tod einander unheimlich nahe. Die Theologie spitzt das später dahingehend zu, dass sich Gott selber dieser Situation aussetzt und dass er sich mit dem getöteten Jesus *identifiziert*. Konsequenter ist diesen Weg m. W. erst die neuere Dogmatik gegangen. Namentlich Eberhard Jüngel verfolgt im Gespräch mit Georg Wilhelm Friedrich Hegels Religionsphilosophie eine Argumentation, die Jesu Auferweckung geradewegs zum Schlüssel für das Verständnis des dreieinigen Gottes macht.²⁶ Für das Reden vom Tod Gottes lassen sich immerhin auch ältere Spuren ausmachen, die über das Luthertum zurückführen bis zu den Theopaschiten und Patrippasianern, bei letzteren allerdings noch nicht im Zeichen trinitarischer Ausdifferenzierung.

Die neutestamentliche Theologie selber kann diesen entscheidenden Schritt, der eine direkte Brücke schlägt zwischen dem Bekenntnissatz von Jesu Auferstehung und dem Trinitätsdogma, so nicht mitmachen. In den Aussagen über Gott selber bleibt die Kluft hart und verstörend zwischen Jesu Schrei samt seinen letzten Worten, die gerade die unendliche Distanz zwischen Gott und seinem Sohn in den Worten des Klagepsalms 22 zur Sprache bringen (Mk 15,34.37 par. Mt 27,46.50), und dem rettenden Gotteshandeln, das das Kerygma bekennt. Mit exegetischen Mitteln kommt man aber doch ein Stück weiter, indem man der entgegengesetzten Richtung Aufmerksamkeit schenkt, die in die Höhe führt, zur Bewegung von Jesus zu Gott hin – eine Bewegung, in der Gott wiederum den aktiven Part spielt.

²⁵ IgnMagn 9,2; EvPetr 1,41f; vorbereitet von 1Petr 4,6; 3,19f (?); Mt 12,40; Apk 1,18. Eine großzügige Perspektive entwirft: M. FRENCHOWSKI, Hinabgestiegen in das Reich der Toten. Jenseitsmythen, Christologie und der Weg der Seele (in: HERZER, Rede [s. Anm. 18], 255–286). Die wichtigste Studie legte vor: A. GRILLMEIER, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung (in: DERS., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, 1975, 76–174).

²⁶ E. JÜNGEL, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, ⁴1982, 495–505; vgl. 512–514. »Auferweckung Jesu von den Toten besagt, dass Gott sich mit diesem toten Menschen identifiziert hat« (aaO 497).

5. *In der Höhe: Jesus Christus zur Rechten Gottes*

Die urchristlichen Texte sprechen davon, dass Jesus aus der Tiefe des Todes zu Gott erhöht worden sei (vgl. besonders Röm 1,4; 8,34; 10,9; Phil 2,9–11; 1Thess 1,10; Kol 1,18; Eph 1,20–22; 1Tim 3,16; Hebr 1,3f u. ö.; 1Petr 3,21f; Mt 28,18 usw.). Die Erhöhungsaussage tritt *komplementär* neben diejenige von der Auferweckung. Beide Figuren, Auferweckung und Erhöhung, konvergieren darin, dass zwischen Gott und Jesus Christus eine exklusive Beziehung spielt, die von Wechselseitigkeit gekennzeichnet ist: Während sich Gott in Todesnähe begibt, bekommt Jesus umgekehrt Teil an Gottes Hoheit. An der Seite Gottes erhält Jesus Anteil an dessen Privilegien: an seinem heiligen Namen, an seiner Weltherrschaft und an seiner Schöpferwürde; mit Gott zusammen wird er von den Christusanhängern gottesdienstlich verehrt, in der Endzeit sogar von den Bewohnern aller Welten (vgl. Phil 2,10f; Apk 5,13). Eine enorme Wirkung üben royale Überlieferungen orientalischer wie hellenistischer Provenienz aus, die ihrerseits offen sind für messianische Akzentuierungen. Die urchristliche Traditionsbildung verdankt sich namentlich der formativen Kraft von Bibeltex-ten, zumal von Ps 110,1 für Jesu *sessio ad dexteram Dei*.²⁷ Im Kern geht die Figur der Erhöhung mutmaßlich schon auf die Christophanien zurück, die Anhängerinnen und Schülern Jesu bald nach seiner Kreuzigung zuteilwurden. Unter neuzeitlichen Verstehensbedingungen gibt es gewichtige Gründe dafür, diese als Visionen zu kennzeichnen, d. h. als einen Typ von *altered states of consciousness* mit visuellen und vielleicht auch auditiven Komponenten.²⁸ Die ent-

²⁷ Die klassische Studie dazu stammt von M. HENGEL, »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1 (in: DERS., Studien zur Christologie [Kleine Schriften, Bd. 4] [WUNT 20], 2006, 281–367). Vgl. sodann D. SÄNGER (Hg.), Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), 2003; M. VON NORDHEIM, Geboren von der Morgenröte? Psalm 110 in Tradition, Redaktion und Rezeption (WMANT 117), 2008.

²⁸ Zur Scheindifferenz zwischen »objektiver« und »subjektiver« Visionshypothese äußert sich kurz und bündig WOLTER, Auferstehung (s. Anm. 18), 45–48. Zur religionspsychologischen Typologie vgl. meinen Aufsatz: S. VOLLENWEIDER, Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese (in: G. THEISSEN / P. VON GEMÜNDEN [Hg.], Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums, 2007, 73–90). Mit dem Reizwort »Vision« verbinden sich in der neutestamentlichen Wissenschaft epische Debatten, in jüngerer Zeit v. a. in der angloamerikanischen Welt. Vgl. die dezidierte Stellungnahme zugunsten eines »unique event«, im Sinn von »things that actually took place in the real world of space and time«, von N. T. WRIGHT, Christian Origins and the Question of God, Bd. 3: The Resurrection of the Son of God, 2003, 656–659 u. ö.; ähnlich auch CH. BRYAN, The Resurrection of the Messiah, 2011, 14–17. 35–41. 59f. 159–172. Ein Bekenntnis zu einer »literal resurrection of Jesus« (aaO 213–219) verbindet

scheidende Frage, die damit aufgeworfen wird, ist aber nicht, *wie* sich das Sehen abspielt, sondern *was* sich im Schauen zeigt: Der lebendig gemachte Meister zeigt sich seinen Jüngern bekleidet mit göttlichem Glanz, zu Gott selber erhöht.²⁹

In relativ kurzer Zeit bilden sich auf dieser Grundlage die Konturen urchristlicher Gotteslehre heraus. Sehr holzschnittartig lässt sich das Bild einer Ellipse mit zwei Brennpunkten zeichnen, für das sich in der Forschung der Terminus »christologischer Monotheismus« eingebürgert hat: die Koexistenz von profiliertem Monotheismus und »hoher« Christologie. Im Neuen Testament ist ein zum Nachdenken anregender dreifacher Befund zu konstatieren:³⁰ Erstens finden sich Texte, die ganz selbstverständlich die einzigartige Position Gottes herausstellen (z. B. Mk 10,17f parr.; 12,28–34 mit Referenz auf Dtn 6,4f). Es gibt zweitens Texte, die eine – nach detaillierter Interpretation rufende – Parataxe steiler theologischer und steiler christologischer Aussagen bieten (z. B. 1 Kor 8,5f; Joh 10,30–39; Apk 1,8 und 1,17f; 21,6 und 22,13). Drittens ist auf Texte zu verweisen, die dezidiert christozentrische Linien in einem theozentrischen Fluchtpunkt zusammenlaufen lassen (z. B. 1 Kor 15,23–28; 3,22; Phil 2,9–11 mit Referenz auf Jes 45,23; Hebr 12,18–29).

Die grundsätzliche Orientierung am einen und einzigen Gott teilen die Christuskönligen mit dem Judentum, dem sie ja ursprünglich entstammen. Israel weiß sich durch sein Bekenntnis zum einen Gott von den Völkern unterschieden. Gleichzeitig mit dem in persischer und frühhellenistischer Zeit maßgeblich werdenden Monotheismus entwickeln sich auch Systeme der Angelologie rasant. Engelgestalten und andere hypostatische Figuren wie die Weisheit bzw. der Logos reduzieren aber nicht etwa die Hoheit des einen Gottes, sondern steigern sie sogar. Wieviel Raum das antike Judentum in seinen verschiedenen Spielarten einer »zweiten Macht« im Himmel eingeräumt hat, ist umstritten.³¹ Entscheidend ist aber die Beobachtung, dass die beiden herausragendsten Privilegien

Dale C. Allison mit einer differenzierten Sichtung von Visionen von Verstorbenen und ähnlichem: D. C. ALLISON, *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, 2005, 269–299. 364–375. Hier findet sich auch eine analytisch zugespitzte Auseinandersetzung mit Wright's »orthodoxer« Position (aaO 345–350; vgl. aaO 292).

²⁹ Wir lassen hier die Frage offen, ob die Erscheinungen des Auferstandenen vom Himmel her auch als Erfahrungen des Geistes gedeutet wurden: so M. WOLTER, *Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie*, 2011, 157.

³⁰ Vgl. dazu meine Skizze: S. VOLLENWEIDER, *Christozentrisch oder theozentrisch? Christologie im Neuen Testament* (in: E. GRÄB-SCHMIDT/R. PREUL [Hg.], *Christologie [MJTh 23/MThSt 113]*, 2011, 19–40).

³¹ So beschreibt P. SCHÄFER, *Zwei Götter im Himmel. Gottesvorstellungen in der jüdischen Antike*, 2017, »die Rückkehr zwar nicht vieler, aber doch immerhin zweier Götter in den jüdischen Himmel« (aaO 10). Im Kern ist diese These auch früher vielfach

Gottes m. W. den Mittelwesen und Hypostasen kaum eingeräumt werden: Anbetung und Weltherrschaft gebühren allein dem einzig Einem.

Vergleicht man den jüdischen und den judenchristlichen Monotheismus miteinander, lassen sich zwei religionsgeschichtliche Feststellungen treffen. Erstens hat es unter den Christusgläubigen neben einem dezidierten christologischen Monotheismus – greifbar im Neuen Testament bei Paulus, im Johannesevangelium oder im Hebräerbrief – auch andere Linien gegeben, die mit markant weniger »hohen« christologischen Figuren gearbeitet haben. Die wenigen erhaltenen Fragmente judenchristlicher Evangelien lassen ahnen, wieviel hier untergegangen ist. Zweitens ist es keineswegs ausgemacht, dass die kultische Verehrung Christi die entscheidende Differenz zwischen jüdischem und judenchristlichem Monotheismus bildet. Noch bis ins vierte Jahrhundert hinein richten sich die (wenigen erhaltenen) gottesdienstlichen Gebete weitgehend nur an Gott selber, nicht an Christus, den Mittler. Womöglich sind es nicht so sehr Gebetspraxis und Liturgie, sondern andere gottesdienstliche und katechetische Praxen wie Schriftauslegung und Lehrpredigt, die als Treiber für die christologische Reflexion in Betracht kommen.

6. Vom achten Tag zum dreieinigen Gott?

Wir sind sowohl auf der Linie der Auferweckungszeugnisse wie auf derjenigen der Erhöhungsaussagen zur Figur einer singulären Relation zwischen Gott und

vertreten und diskutiert worden. Leider nimmt Schäfer weder Bezug auf die »new religionsgeschichtliche Schule« der 1980/90er Jahre, die den jüdischen Monotheismus um Engel und andere Hypostasen erweitert und »abgeflacht« hat, noch auf die von Exegeten geführte Diskussion rund um Monotheismus, Christologie und Binitarismus. Zu ersterem vgl. die Hinweise in meinem Aufsatz: S. VOLLENWEIDER, Zwischen Monotheismus und Engelchristologie. Überlegungen zur Frühgeschichte des Christusglaubens (in: DERS., *Horizonte* [s. Anm. 12], 3–27), zu letzterem besonders H.-J. KLAUCK, »Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten« – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie (in: DERS., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum* [WUNT 152], 2003, 3–53); L. HURTADO, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, 2003; DERS., *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, 2005; samt der daran anschließenden Diskussion, etwa: J. FREY, Eine neue religionsgeschichtliche Perspektive: Larry W. Hurtados Lord Jesus Christ und die Herausbildung der frühen Christologie (in: C. BREYTENBACH/J. FREY [Hg.], *Reflections on Early Christian History and Religion. Erwägungen zur frühchristlichen Religionsgeschichte* [AJEC 81], 2013, 117–169); R. BAUCKHAM, *Devotion to Jesus Christ in Earliest Christianity. An Appraisal and Discussion of the Work of Larry Hurtado* (in: CH. KEITH/D. T. ROTH [Hg.], *Mark, Manuscripts and Monotheism*, FS L. W. Hurtado [LNTS 528], 2015, 176–200).

Jesus gelangt, die sich in den urchristlichen Gottesgedanken eingeschrieben hat. Nun zeichnet sich die spätere christliche Gotteslehre durch ihr triadisches Profil aus. Wir haben deshalb zu fragen, wie es zur Mutation eines binären Verhältnisses zu einem triadischen bzw. trinitarischen Beziehungsmuster gekommen ist.

Aus neuzeitlich-historischer Sicht ist zunächst ein elementarer Sachverhalt klarzustellen: Das Neue Testament dokumentiert nicht die orthodox gewordene Trinitätslehre. Was es bietet, ist bestenfalls eine prototrinitarische Theologie oder, etwas weniger anspruchsvoll formuliert, eine implizit trinitarische Struktur.³² Meines Erachtens ist noch mehr Zurückhaltung geboten: Die neutestamentlichen Schriften offerieren Impulse, die auf vielfältigen Wegen schließlich Jahrhunderte später im trinitarischen Dogma münden. Um lineare Prozesse handelt es sich keineswegs. Wir haben nicht nur eine mäandrierende Flusslandschaft vor uns, sondern auch Gegenströmungen und in Sackgassen oder in unterirdische Schluchten endende Verläufe.

1. Unser Interesse gebührt zunächst den *triadischen Formeln*, die in der Rezeptionsgeschichte als Zeugen für die Trinitätslehre in Anspruch genommen worden sind (z. B. 2Kor 13,13). Auf ein liturgisches Setting weist zurück der Missionsbefehl (Mt 28,19; vgl. Did 7,1). Im Blick auf konvertierte Heiden legt es sich nahe, die Taufe im bzw. auf den Namen Jesu (Apg 2,38 usw.) mit dem

³² Eine Maximalversion wird etwa vertreten von R. FELDMIEIER/H. SPIECKERMANN, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (Topoi Biblischer Theologie 1), ²2017, 125. 240–245; D. COFFEY, *Deus Trinitas. The Doctrine of the Triune God*, 1999, 11–15 (»this New Testament doctrine of the Trinity is functional rather than ontological in character«, aaO 11; »Whatever I have to say about the immanent Trinity must be validated from that source [d. i. das Neue Testament, S. V.]«, aaO 31). Eine »prototrinitarische« Position nimmt auch ein TH. SÖDING, *Art. Trinität, I. I. Biblisch-theologisch* (LThK ³10, 2001, 239–242), 241 (»Die ntl. Theol. redet in so eminenten u. elaborierter Weise v. Vater, Sohn u. Hl. Geist, dass der christolog. u. pneumatolog. »Aufwand«, den die alte Kirche mit der T. Theologie trieb, zwingend geboten schien«). Zurückhaltender formuliert J. SCHRÖTER, *Trinitarian Belief, Binitarian Monotheism, and the One God. Reflections on the Origin of Christian Faith in Affiliation to Larry Hurtado's Christological Approach* (in: BREYTENBACH/FREY, *Reflections* [s. Anm. 31], 171–194: »proto-Trinitarian« perspective or a »Trinitarian horizon« of the New Testament«, aaO 194). Von der »implizit trinitarischen Struktur des neutestamentlichen Zeugnisses« spricht F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 3500), ³2011, Bd. 2, 290–308, vom Verhältnis »Intuition – Ratio« J. DOCHHORN, *Zu den religionsgeschichtlichen Voraussetzungen trinitarischer Gottesvorstellungen im frühen Christentum und in der Religion Israels* (in: V. H. DRECOLL [Hg.], *Trinität* [ThTh 2], 2011, 11–79: »es ist doch schon erstaunlich viel davon da«, aaO 68). Speziell auf die johanneische Theologie bezieht sich M. THEOBALD, *Gott, Logos und Pneuma. »Trinitarische Rede« von Gott im Johannesevangelium* (in: H.-J. KLAUCK [Hg.], *Monotheismus und Christologie* [QD 138], 1992, 41–87).

Namen Gottes zu verbinden. Der Geist schließlich bietet sich an, weil er traditionell eng verbunden ist mit der Taufe, sei es Jesu (Mt 3,16 parr.), sei es der Glaubenden (vgl. 1 Kor 6,11; Gal 3,27 und 4,6; Apg 1,5). Andere triadische Formeln haben keinen liturgischen Hintergrund. Aufschlussreich ist die Passage 1 Kor 12,4–6 mit der Abfolge von Geist, Herr und Gott: Sie bietet einerseits eine Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit, von Differenz und Identität. Andererseits sind die benannten Größen als Klimax arrangiert; die vielfältigen Phänomene werden immer weiter gefasst: Gnadengaben; Dienstleistungen; Wirkungen schlechthin. Die universale Dimension wird durch die Formel »alles in allem« herausgestrichen. Die markante Stufung mit ihrer subordinatianischen Fluchtlinie ist in der Wirkungsgeschichte fast durchwegs ausgeblendet worden.³³

Aufzählungen dieser Art, die für die Christen fundamentale Größen vor Augen stellen, sind prinzipiell offen. Dies zeigt anschaulich die Siebenerliste in Eph 4,4–6, wo im Zeichen der Eins Geist, Herr und Gott mit Leib, Hoffnung Glaube und Taufe zusammengerückt werden. Ähnlich verhält es sich im Präskript der Johannesapokalypse, wo Gott, die sieben Geister und Jesus Christus aufgegeben werden (Apk 1,4f).

2. Schon bei einem summarischen Blick in das zweite und dritte Jahrhundert konstatiert man ein Nebeneinander überaus verschiedener archaischer Christologien, die auf je ihre Weise mit der Einheit des Göttlichen, mit Gottes *Monas* und *Monarchia*, befasst sind. Die Pluralität theologischer Entwürfe, die alle sowohl mit zeitgenössischer philosophischer Terminologie wie mit exegetischen Referenzen auf Bibeltexte arbeiten, ist eindrucklich.³⁴ Vieles von diesen experimentierenden Formen von Theologie ist untergegangen oder nur noch in Bruchstücken und Referaten erhalten. Beispiele dafür sind Monarchianer bzw. Modalisten oder engelchristologische Entwürfe. Aus dieser unübersichtlichen Landschaft ragen die Systeme der Logos-Christologie heraus mit ihrem mehr oder weniger deutlichen subordinatianischen Gefälle, die also von einer Stufung des Göttlichen ausgehen und in enger Abstimmung mit zeitgenössischen Systemen der Prinzipienlehre, vornehmlich platonischen, stehen. Zwar hat sich der Typ der Logos-Christologien im späten dritten Jahrhundert durchgesetzt, aber wieder in einer eigentümlichen Brechung, für die jedenfalls im griechischen Osten das *Ceuvre* von Origenes steht: Seine theologische Hinterlassenschaft erlaubt sowohl eine subordinatianische wie eine nizänische Auslegung. Die Kon-

³³ Vgl. die Zusammenstellung bei W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7), Bd. 3, 1999, 201–203.

³⁴ Einen Eindruck davon vermittelt H. R. M. HÜBNER, *Der paradox Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert* (SVigChr 50), 1999; dazu der Klassiker: A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1: *Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, 1990/2004.

troversen des vierten Jahrhunderts lassen sich zu guten Teilen auch als Widerstreit von Origenesrezeptionen verständlich machen.³⁵ Für unsere Fragestellung ist der Befund insofern wichtig, als der alexandrinische Theologe nicht nur als philosophisch trainierter Systematiker, sondern mehr noch als Bibelausleger gewirkt hat. Sein Werk und seine Rezeptionen transportieren die biblischen Impulse weiter und halten sie gerade mit und in ihren Spannungen lebendig. Vor allem zeigt sich daran, in welchem hohem Ausmaß sich neutestamentliche Aussagen deutungsoffen ausnehmen: Auch sie lassen sich sowohl nizänisch als auch subordinatianisch lesen. Mehr noch: Die Monarchianer mit ihrer anderen Basisüberzeugung erinnern daran, dass weit mehr Optionen als die besagte Alternative offenstehen. Der Befund schärft die Aufmerksamkeit dafür, dass die altkirchlichen wie die vielfach daraus entwickelten dogmengeschichtlichen Kategorien bei unseren urchristlichen Texten oft nicht greifen. Sie können sogar das hermeneutische Geschäft behindern.

7. Tertium datur: Die Inklusion des Geistes

Im vielfältigen weiten Raum der theologischen Entwürfe des zweiten und dritten Jahrhunderts gibt es genug Platz für binitarische wie für triadische Konzeptionen. Die Hauptachse, entlang der sich das theologische Nachdenken über Gott vorantastet, bildet die Beziehung zwischen Gott und Christus, zwischen Vater und Sohn. Was in der Alten Kirche der Fall ist, lässt sich auch in der neutestamentlichen Theologie beobachten: Der Heilige Geist hinkt der theologischen Systembildung ein Stück weit hinterher. Es gibt aber einige wichtige Impulse, die verständlich machen, wie christologischer Monotheismus auch Schnittstellen für die Göttlichkeit des Geistes bereithält. Sie haben einerseits mit dem Wesen dessen zu tun, was die frühen Christen Geist nennen und als was sie ihn erfahren, andererseits aber auch mit der symboltheoretischen Attraktion der Zahlen gerade im Raum antiker Theologien und Kosmologien: Es gibt es ein Gefälle, das von der Zweizahl mit ihrem inhärenten Dualismus zur Dreizahl führt, die eben das Eine und die Zwei in sich vereint. Jedenfalls ist schwer zu verkennen, wie zahlreiche religionsphilosophische Systembildungen der Kaiserzeit vorzüglich mit Triaden operieren. Sie tun dies selbstverständlich auf der Basis der ursprünglichsten Triade, die es in der Lebenswelt überhaupt gibt, der Dreiheit von Vater, Mutter und Kind.

³⁵ Vgl. CH. MARKSCHIES, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins. Arius, der »arianische Streit« und das Konzil von Nicaea, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337* (in: DERS., *Alta Trinità beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*, 2000, 99–195), bes. 109f.

Im Blick auf die frühchristlichen Texte ist zunächst an Aussagen zu erinnern, die die Auferweckung Jesu und überhaupt von Toten spezifisch auf das Geisteswirken zurückführen (Röm 8,11; 1,4; vgl. 1 Kor 15,44f)³⁶ und also Gott durch seinen Geist handeln lassen. Besonderes Interesse verdienen sodann Interferenzen zwischen christologischen und pneumatologischen Aussagen. Paulus blendet den »Geist Gottes« und den »Geist Christi« ineinander (Röm 8,9f); Christus und der Geist geraten gelegentlich in das Verhältnis einer Perichorese (vgl. Röm 8,26 und 34; 2 Kor 3,17; 1 Kor 6,17; 15,45).³⁷ In den johanneischen Abschiedsreden kündigt Jesus den Geist-Parakleten als seine eigene nachösterliche »Verdoppelung« an (Joh 14,16f; vgl. 1 Joh 2,1).³⁸ Zugleich zeichnet sich das vierte Evangelium durch eine deutliche Unterscheidung und Relationierung von Gott, Sohn/Logos und Geist/Paraklet aus. Die johanneische wie paulinische Literatur lädt dazu ein, die innere Dynamik zwischen Gott und Christus, Vater und Sohn, selber als Geistgeschehen zu pointieren. Umgekehrt geben die Parakletsprüche das Medium zu erkennen, das überhaupt erst die laborierten Spitzenaussagen der johanneischen Christologie ermöglicht: die Gabe des, »der euch in der ganzen Wahrheit leiten wird« (Joh 16,13; vgl. 14,26).³⁹ Dieser schreibt sich selber ein in die einzigartige Beziehung zwischen Vater und Sohn. Weil zwischen ihnen Einheit wie Differenz waltet, wird Jesus zum exklusiven »Exegeten« und Hermeneuten Gottes (Joh 1,18).

Trotz all dieser Impulse führt von den Gestalten neutestamentlicher Christologie und Pneumatologie kein Königsweg zur nachmaligen orthodox gewordenen Trinitätslehre. Abgesehen von den zahlreich historischen und kirchenpolitischen Kontingenzen hat das Unvorhersehbare der theologiegeschichtlichen Entwicklung mit einer besonderen Eigenschaft des Geistes zu tun: Auch wenn er zum Objekt von Reflexion und Adoration wird, bleibt er doch die Kraft, die *a tergo* wirkt, ein Medium, das sich der Objektivierung immer wieder entzieht. Der Dritte im Bunde bleibt eben der, der »weht, wo er will« (Joh 3,8).

³⁶ Formative Kraft geht hier von Ez 37,4–14 aus. Vgl. auch Apk 11,11; 1 Petr 3,18; TestAbr (A) 18,11 (»Gott sandte den Geist des Lebens auf die, die gestorben waren, und sie wurden wieder lebendig gemacht«). Vgl. D. C. ALLISON, *The Testament of Abraham* (CEJL), 2003, 366f; WOLTER, Paulus (s. Anm. 29), 164f.

³⁷ Vgl. WOLTER, Paulus (s. Anm. 29), 169–172.

³⁸ So J. ZUMSTEIN, *Das Johannesevangelium* (KEK 2), 2016, 535. Zu den »personalen« Zügen des Geistes, »weithin in Analogie zur Person Jesu formuliert«, vgl. J. FREY, *Die johanneische Theologie als Klimax der neutestamentlichen Theologie* (in: DERS., *Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften*, Bd. 1 [WUNT 307], 2013, 803–833), 829f; zu den »Ansätzen eines prototrinitarischen Denkens« vgl. aaO 826–831.

³⁹ Auch das von uns schon berührte »johanneische« Logion in der synoptischen Tradition (Mt 11,27c) weist in genau diese Richtung.

8. Kinder des achten Tags

Wir kehren von den erhabenen triadischen Höhen wieder zur Schöpfungswelt mit ihrem Tagewerk zurück. Es überrascht nicht, dass sich das Symbol des »achten Tags« auch zu einer säkularen Version mutiert hat,⁴⁰ nämlich auf anthropologischer Ebene. Im Anthropozän macht man sich an die Erschaffung künstlicher Lebewesen: Die Mittel einer »synthetischen Biologie« sollen es Biologen, Chemikern und Informatikern am »achten Tag« ermöglichen, das Leben zum zweiten Mal zu erschaffen und es zu optimieren.⁴¹ Gegenüber diesem neoprometheischen Projekt vermittelt die altchristliche Metapher des »achten Tags« eine doppelte Botschaft. Sie erinnert zum einen an heilsame Grenzen, die menschlicher Produktivität gesetzt sind: Am Ostertag handelt allein und ausschließlich Gott selber. Zum anderen geht es um das Sich-Aufrichten eines Menschen, der sich für andere Menschen hingegeben hat. Auch seine Wiederkehr soll anderen Menschen und überhaupt der Welt zugutekommen. Insofern hat der »achte Tag« für alle Nachfolgerinnen und Nachfolger Christi mit der Übernahme von Verantwortung für das Sechstageswerk zu tun.

Wir schließen mit einer Reminiszenz an einen Roman von Thornton Wilder: »The Eighth Day« von 1967. Es gibt zu denken, dass es der implizite Autor selber offenlässt, ob die nachstehend zitierte engagierte Meinungsäußerung des philosophierenden Arztes Dr. Gillies am 31. Dezember 1899, am Vorabend eines neuen Jahrhunderts, eine verheißungsvolle Ära oder aber eine verhängnisvolle Zeit ankündigen soll:⁴²

»Die Schöpfung ist noch nicht zu Ende. Die Bibel sagt, Gott schuf den Menschen am sechsten Tag und ruhte dann, aber jeder dieser sechs Tage dauerte viele Millionen Jahre. Jener Ruhetag muss recht kurz gewesen sein. Der Mensch ist nicht ein Ende; er ist ein Anfang. Wir stehen am Beginn der zweiten Woche. Wir sind Kinder des achten Tags.«

⁴⁰ Recht viel Aufsehen hat 2015 das vierte Album »Achter Tag« der Saarländer Hip-Hop-Crew *Genetik* verursacht.

⁴¹ Vgl. S. CARRÀ, *Stepping Stones to Synthetic Biology*, 2018, bes. 87f (»The Eight Day of Creation«); 165f (»Resurrecting Prometheus«). Grundlage dafür sind die Umwälzungen der Molekularbiologie im 20. Jahrhundert: H. F. JUDSON, *The Eighth Day of Creation. Makers of the Revolution in Biology*, 1979; dt. Übersetzung: *Der 8. Tag der Schöpfung. Sternstunden der neuen Biologie*, 1980.

⁴² TH. WILDER, *Der achte Schöpfungstag*, dt. Übersetzung, 1968, 22f; engl. Originalausgabe: *The Eighth Day*, 1967, 16 (»Man is not an end but a beginning. We are at the beginning of the second week. We are children of the eighth day«). Zum einen wird Dr. Gillies' Rede negativ charakterisiert. Der evolutionär trainierte Arzt »log nach besten Kräften drauflos. Er hegte keinen Zweifel, daß das kommende Jahrhundert zu gräßlich sein werde, um auch nur daran zu denken – nämlich so wie alle früheren« (aaO 24). Auf der anderen Seite bekennt eine Zuhörerin: »Ich könnte mich nicht aufrecht halten, wenn ich's nicht glauben würde« (aaO 25).

Summary

The essay poses the question of the connection between talk about Jesus' resurrection and the biblical doctrine of God. Is there even a bridge from the early Christian confession of Jesus' resurrection to the later Trinitarian theology? The starting point is the early Christian metaphor of the »eighth day« as a symbol of Easter. The essay outlines the broad dimensions in which the New Testament statements about the resurrection of Jesus can be located (retrospectively, prospectively and in the present). The old confessional formulas of faith (pistis-formulas) show that the statements about the resurrection also include statements about God. Complementary to this are the statements about Jesus' exaltation to God. Both the statements about the resurrection and the exaltation of Jesus form building blocks for the later doctrine of the Trinity.

Schlagworte: Auferstehung, Achter Tag der Schöpfung, Christologie, Erhöhung Christi, Gott, Erscheinungen Christi, Ostern, Neutestamentliche Theologie

Prof. Dr. Samuel Vollenweider
Emeritierter Professor für Neues Testament
an der Universität Zürich
<https://orcid.org/0000-0002-7841-2182>