

Abraham

Ἀβραάμ

Ἀβραάμ [*Abraam*] Abraham

- I Etymologie: entweder aus babylonisch *Abam-rāmā* »Er liebt den Vater (Gott)« oder aram. Zerdehnung des kanaanäischen Namens *Āb-rām* »Der Vater (Gott) ist erhaben«.
- II 1) Abraham (A.) gilt nach der Überlieferung von Gen 11,27-25,18 als der älteste der sog. Erzväter und insofern als Stammvater des späteren Volkes Israel. Die Gestalt A. steht jedoch im AT hinter der Israel/Jakobs zurück, worauf auch der Name des Volkes hinweist. Will man die Bedeutung A. im späteren Judentum verstehen, so ist es hilfreich, der Überlieferung in ihren einzelnen Schichten nachzugehen, die je besondere Akzente hervortreten lassen.
- a) Die älteste noch erkennbare Tradition war nicht so sehr an A. als vielmehr an seinem Gott interessiert, den die im Negeb (mit Beerscheba als kultischem Zentrum; Gen 21,33) wandernde Abraham-Sippe deswegen verehrte, weil er den Vorfater einst aus einem fernen Land hatte auswandern und ein nomadisches Leben führen lassen (20,13; 12,1f), um mit ihm ein neues Volk zu eröffnen. In der Person A. sah das JHWH-Volk sich letztlich selbst von dieser göttlichen Führung betroffen.
- b) In der sog. elohistischen Quellenschicht (Gen 20-22) ist A. als Prophet geschildert. Daß nicht jeder Nachkomme Erbe des Prophetischen sein kann, erweist Gen 21,8-21 an Ismael, dem Gott eine eigene Volkstradition verheißt.
- c) Weitere Überlieferungselemente sind dann in der sog. jahwistischen Darstellung aufgenommen worden (Gen 13; 18f; 24; 25,5f,11b), durch die wiederum auch das Selbstverständnis Israels einen neuen Akzent erhält: Nach dem allgemeinen Verderben der Menschheit (Gen 3-11) und trotz ihrer bleibenden Bosheit (Gen 8,21) macht Gott mit ihr in A. einen neuen Anfang; wie die Verderbnis des Menschen im Mißtrauen gegen Gottes Wohlwollen wurzelt (→ Adam), so hat die neue Lebensmöglichkeit mit Gott ihren Grund im Vertrauen auf Gottes Verheißung (Gen 12,2). A. (Israel) wird also zum Paradigma für alle Völker; in dessen Segen können sie sich einfügen. Diese Konzentration auf die Verheißung ist das bestimmende Element der jahwistischen A.-Erzählung. Entsprechend hat Gen 15,6 urspr. wohl den Sinn einer Überlieferung: Weil A. sich auf Gott in seinem Verheißten (speziell eines leiblichen Erben) verließ, plante Gott ihm dies zur Heilstat (*ṣ'āqāh*) einer Landverheißung in Davids Grenzen (Haacker, TRE XIII, 283f; Seebass, Genesis zu 15,6).
- d) Die Königszeit hat sich wenig an der Vorzeit orientiert; die meisten Erwähnungen A. außerhalb des Pentateuch sind erst exilisch. Die exilische Restauration nämlich brachte eine neue Besinnung auf die Väter. Der Deuteronomist erwähnt die Land- und Nachkommenverheißung an A., Isaak und Jakob als den Grund, dessentwegen JHWH in der Treue zu seinem Wort das Volk trotz seiner Sünde nicht hat fallen lassen (am tiefstsinngigsten Moses einsames Eintreten für sein Volk Ex 32,10-14), und im Bericht der Priesterschrift erfahren wir von dem großen Bundesschluß Gottes mit A. (Gen 17), seinem Grundstückserwerb in Kanaan (Gen 23) und seiner Titulierung als »Fürst Gottes« (Gen 23,6). Diese Überlieferung legt schon deutlich Wert auf A. Vorrang vor Jakob (vgl. Gen 28,1-5; 35,11f; 43,3f; 49,28b-50,14); ebenso erscheint A. auch bei Dtjes als erster der Erzväter (Jes 51,2). Hier wird dann auch die Wortverbindung »Nachkomme Abrahams (des Geliebten Gottes)« geprägt (41,8; vgl. Ps 105,6; 2Chr 20,7). Andererseits aber ist in dem wohl exilischen Klagedied Jes 63,16 dem menschlich vergänglichem Urvater A. Gott selbst als der wahrhaftige und ewige Vater und Erlöser Israels gegenübergestellt.
- e) Große Wirkung erzielten zwei späte Ergänzungen. Nach Gen 22,15-18 bestätigte Gott aus Anlaß der *Aqedah*/Opferung Isaaks seine Verheißungen und erhob A. zum Paradigma für die Glaubenden. Nach Gen 26,5 hatte A. alle damaligen Weisungen und Gebote Gottes gehalten und damit ein Verdienst erworben, das Isaak und durch ihn → Israel zugute kam. A. wird damit zum Prototyp des Glaubensgehorsams.

2) Im Frühjudentum erscheint A. apologetisch als Beobachter der Gestirne (Jub 12,16). Das führte zu seiner Bekehrung, weil er erkannte, daß diese nicht Götter seien, sondern auf den Schöpfer verweisen (ApkAbr 8f; Nach Jos 24,2 kam A. aus Babylonien). In seiner Gotteserkenntnis war A. der Erste (Erfinder, z.B. Philo Virt 216; Jos Ant 1,155) und damit Vorbild aller Proselyten (Philo Mut 16). Nach Jub 19,8f hatte A. zehn Versuchungen zu bestehen und wurde als Getreuer »Freund Gottes«. Wohl wegen der vielfältigen jüd. Martyrien wurde die *Aqedah* die wichtigste, alles entscheidende Versuchung (1Makk 2,52: Vater muß einzigen Sohn geben). In Gebeten findet man die Aufforderung an Gott, des Bundes mit A., Isaak und Jakob zu gedenken zum Heil der Nachfahren (1Makk 4,10; 2Makk 2,2-5; Weish 18,22; AssMos 3,9), und die Gerechtigkeit der Väter erscheint für die Nachfahren als Heilserbe (Jos Ant 11,169; TestLev 15,4), deren Fürbitte man erhoffte (slavHen 53,1; Philo Praem 166). Aber nicht nur Johannes der Täufer (Mt 3,7-9), sondern auch Philo (Virt 197f.207-209) sagen eindeutig, daß Abstammung von A. zum Adelserbe A.s nicht genüge. Wer moralisch versagt, hat am Erbe keinen Teil, während A. selbst (Bekehrung!) Prototyp des wahren Adels vor Gott wird. Als Freund Gottes, der die Gebote hält, wird A. CD 3,2 auch erwähnt.

III 1) Galt A. als der Stammvater Israels, so gewann für die Verkündigung von Jesus als dem Messias dessen Abstammung von A. großes Gewicht: Sie unterstrich die Kontinuität des Heilshandelns Gottes im Blick auf sein Volk und die Welt (vgl. den Stammbaum Mt 1,1; anders Lk 3,23f, → Adam).

2a) Jedoch war es für die Juden ganz allg. ein besonderer Ruhmestitel, Nachkomme A. zu sein (Mt 3,9; Lk 3,8, s.o. II, 2). Dagegen wendet sich Johannes der Täufer (wie Luther gegen den Ablaß): Abrahams Kindschaft an sich nützt nichts. Nur wer sich schon jetzt an der kommenden Herrschaft Gottes orientiert und sein Leben von ihr bestimmt sein läßt, wer wahre Früchte der → Buße bringt und in der → Taufe das Endgericht vorwegnimmt, darf auf Gottes Reich hoffen. Sonst kann Gott dem A. auch aus Steinen Kinder erwecken. – Gerade deshalb aber erscheint es für Jesus so dringend, den verlorenen »Schafen« Israels nachzugehen: Er heilt eine aus der Gemeinschaft verstößene »Tochter Abrahams« (die Blutflüssige Lk 13,16) und läßt dem Haus des gesetzlosen Zachäus als eines »Sohnes Abrahams« Heil widerfahren (Lk 19,9).

Den Lesern des lukanischen Werkes soll die Anrede der Juden als Nachkommen A. und der Hinweis auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Apg 3,12f.25; 13,26) zeigen, wie sehr die Apostel in dem Bewußtsein lebten, dem Glauben ihrer Väter treu zu sein, und wie sehr sie zuerst um Jesu Volk geworben haben, ohne daß dieses sich zur Umkehr bereit fand. – Das Wort Mt 8,11f; Lk 13,28f, in dem Jesus den »Kindern des Reiches« das Ausstoßen in die Finsternis androht, weist darauf hin, daß A., der erste Proselyt und größte Proselytenmissionar, in der Gottesherrschaft nicht notwendigerweise nur von seinen leiblich-völkischen Erben, sondern auch von Menschen seiner Art umgeben sein wird: den Proselyten!

b) Mit »Abrahams Schoß« (Lk 16,22) ist der Gewandbausch (*heq*) oberhalb des Gürtels gemeint. Dieses Bild wird sich im Kontrast zu 16,19-21 (vgl. auch Mt 8,11; Lk 13,28f) auf den Ehrenplatz neben Abraham beziehen, da beim Zu-Tische-Liegen der Kopf eines Tischnachbarn sich ungefähr in Brusthöhe des nächsten befindet (St.-B. II z.St.). –

Die Fürsprache des bei Gott lebenden A. (V. 22ff; dasselbe kann auch von Isaak und Jakob gesagt werden) erwartet man vielfach im Judentum, allerdings ebenso wie hier nicht bedingungslos (Fürbitte derer, die am ewigen Leben teilhaben, für die, die noch Leben und Tod vor sich haben! Kern der Heiligenanrufung!). Die jüd. Anschauung, daß Menschen, die mit Gott gelebt haben, wie bes. die Väter, nach dem Tode Lebende bleiben, teilt auch Jesus und begründet sie so, daß dort → Leben sein muß, wo Gott ist (Mk 12,26f; Mt 22,32; Lk 20,37f). Wer mit Gott lebt, kann zwar abscheiden, aber nicht aufhören zu leben. (Hierin gründet das Verstehen der → Auferstehung Jesu.)

3) Wenn Paulus sich mit der Bedeutung Abrahams auseinandersetzt, so geht es ihm v.a. um die Frage der Gerechtigkeit aus Glauben. Seine Ausführungen enthalten sowohl in Gal 3,6ff als auch Röm 4,1-13 keinen Schriftbeweis im strengen Sinn. Paulus verfährt vielmehr umgekehrt: Weil er von der Offenbarung Christi erfaßt ist, erkennt er, daß die Schrift schon längst von dieser Offenbarung spricht.

a) Im einzelnen sind die Aussagen des Apostels über Abraham von der Konzeption der judaistischen Gegner bestimmt. Diese meinen, daß das → Gesetz die entscheidende, Heil gewährende Offenbarung ist. Demgegenüber sagt Paulus, daß unter dem Fluch ist, wer aus Gesetzeswerken lebt (Gal 3,10), weil er glaubt, daß der Mensch sich dadurch sein Heil verdienen könne und müsse. So läßt er aber Gott nicht mehr Gott sein, der allein dem Menschen das schlechthin Gute geben, das Heil schenken kann (Röm 7 nach Gen 3). Die Schrift zeigt jedoch – so Paulus –, daß A. tatsächlich gerade nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch → Glauben gerechtfertigt wurde (Gal 3,6). Das Gesetz hatte freilich nicht die Aufgabe, den Segen A.s außer Kraft zu setzen; vielmehr sollte es offenbar machen, daß die Sünde sich letztlich nicht gegen Menschen, sondern gegen Gott richtet. So bereitet es auf die Erkenntnis vor, daß nur bei Gott selbst noch Hoffnung (V. 24) und daß Jesus der verheißene Nachkomme Abrahams ist (V. 16f): Durch Aufhebung des Gesetzes eröffnet er allen Menschen die Möglichkeit, das Erbe A., den Glauben, in seiner vollen Konsequenz zu leben (V. 13f).

b) Röm 4 bringt diese Gedanken zu größerer Durchsichtigkeit. V. 1-3: Was hat A. gefunden? Etwa Ruhm? Nicht bei Gott; denn es war ja der Glaube, der ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde. Lohn kann man vor Gott nicht erwerben (V. 4-8); glücklich ist nur der, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet. In der Art rabbinischer Argumentation behauptet Paulus nun, daß jene Seligpreisung nicht etwa um der Beschneidung willen gilt, die judaistisch als Zeichen der Gesetzeserfüllung, der Abkehr von der Sünde (= Übertretung) betrachtet wurde (V. 9-12). Denn A. wurde vor der Beschneidung gerechtfertigt, und diese war lediglich ein Siegel der Glaubensgerechtigkeit, die dem heidnischen A. zugesprochen wurde. Daher ist A. auch der Vater der aus dem Heidentum stammenden Gläubigen (V. 16). In diesem Sinne wird A. als Vater des wahren Israel und der Völker der Erbe der Welt sein (V. 12f).

Von größter Bedeutung für das Verhältnis des Leibes Christi zum Israel vor Christus und seiner Bibel ist des Paulus Erklärung Röm 4,17b.24, daß Abrahams Glaube ein in Christus vollgültiger gewesen sei: an den Gott, der Tote lebendig macht (Sara gebar und A. zeugte je nach ihren Zeiten) und das Nichtseiende ins Sein ruft. Wegen Röm 9 kann man gewiß nicht annehmen, daß dieser Glaube einhellig durch Abrahams Nachkommen bewahrt und weitergegeben worden sei – schon im AT ist »Israel« ein Soll, nicht einfach ein Ist (Zobel, ThWAT III, 986ff). Daß es aber keine Kontinuität gegeben haben soll (so Klein, EvTh 24, 126-165.676-683), ist schon deshalb nicht glaubwürdig, weil nach Paulus die Gemeinsamkeit im Geschehen an A. und in Christus durch Gottes Handeln gegeben ist. In diese Konzeption fügen sich offenbar Röm 11,16ff (Wurzel wohl A.); 2Kor 11,22 gut ein. – Auffällig bleibt dagegen, daß Paulus die für das antike Judentum so wichtige *Aqedah* (Gen 22) nicht im Umkreis Abrahams diskutiert. Soweit sie als Märtyrertheologie rezipiert wurde, hatte Paulus keinen Anlaß, diese zu zitieren. Und als Zeichen der Erwähltheit (so Berger, TRE I, 374 mit Gen 22,15-18) konnte sie zu leicht mit einem Verdienst verwechselt werden. Der Zugang zu Gen 22 muß (und kann) von Paulus aus neu bestimmt werden.

Die Kirche z.Z. des NT ist Paulus nur teilweise gefolgt. So erläßt Jak 2,14-26 eine Paränese, bei der umstritten ist, ob sie sich gegen einen mißbräuchlichen Paulinismus wendet oder ähnlich wie im Frühjudentum didaktisch Taten des Glaubens dem Glauben zuordnen will (so Burchard, ZNW 71, 27-45; vgl. Berger, a.a.O.). Man hielt allein die Beziehung der Seele zu Gott für wichtig, während man die Taten des vergängli-

chen, zum verfallenen Kosmos gehörenden Leibes als nicht entscheidend betrachtete. Demgegenüber muß dann freilich betont werden, daß der Glaube sich in *Werken* auslebt und wie bei A. nach seinen Werken, d.h. nach seinen im Leben zur *Geltung* kommenden Auswirkungen, gerichtet wird (2,21).

4) Die falsche Sicherheit, in der sich Juden und Judaisten unter Berufung auf A. wiegen (zu der das Abraham-Bild des Judentums [s.o. II, b] wesentlich beitrug) und die den Glauben an Jesus verhinderte, bildet den Hintergrund für die Diskussion um A. im Joh-Ev. In Joh 8,30-40.48-59 macht der erste Gesprächsgang (V. 30-40) klar, daß der eben erst entstandene Glaube der Juden nicht echt, sondern nur *vordergründig* ist. Denn sie tun nicht Abrahams Werke (V. 39f). Während A. sich *nur auf Gottes befreiendes Wort* verließ, versuchen sie, dieses Wort, in Jesus leibhaft vor ihnen, zum Schweigen zu bringen. Sie meinen, die Abstammung von A. garantiere ihre *Freiheit*, während doch nur Jesus und das Festhalten an seinem Wort ihnen wahre Freiheit geben können.

Daraufhin werfen die Juden im 2. Gesprächsgang die *Frage* auf, ob Jesus nicht besessen ist, wenn er sein Wort, ja sich selbst als *Gottes Wort verkündet* (V. 48-59). Denn wenn Jesus denen ewiges Leben verheißt, die sich an *sein Wort halten* (V. 51), so lästert er – nach Meinung der Juden – damit Gott. *Gottes Wort allein kann* ewiges Leben verbürgen, Jesus aber ist ein sterblicher Mensch wie A. und die Propheten, die gestorben sind (V. 52). Jesus ist jedoch größer als A. (im Sinne von »über das Menschliche hinaus«; denn relativ größer als A. waren nach jüd. *Ansicht* auch der Messias und Mose); Gott selbst hat ihm *Vollmacht* gegeben, ewiges Leben zu verleihen. A., so sagt Jesus, hat sich selig gepriesen, daß er den Tag des Wortes *Gottes (Jesu)* sehen sollte, und sah ihn und freute sich (V. 56; es gab umfangreiche jüd. Spekulationen darüber, daß A. beim Bundes-schluß Gen 15 das Wesentliche der Zukunft Israels schaute; St.-B. II z.St.). So kommt es zu dem Kernsatz: Ehe A. ward, »bin« ich (V. 58). *Das Wort Gottes* war, ist und wird immer sein, und so ist Jesus wirklich ewig, A. aber ist geworden und vergangen.

5) In Hebr 2,16 gelten als *Nachkommen A.* wohl alle, die wie A. aus dem Glauben leben, also nicht nur Juden, sondern alle *durch Christus Glaubenden* (Michel, KEK XII, z.St.). – In Hebr 6,13 wird A. *wie in der jüd. Tradition* als Vorbild der glaubenden Geduld und des Beharrens hingestellt, die die *Verheißung* erlangen. Eine eigenständige Sammlung der Zeichen des *Glaubens* bietet 11,8-19, da die Abwanderung A. aus seiner Heimat, der Aufenthalt in der *Fremde Kanaans* und die Konzentration auf die Verheißung, ohne Erfüllung zu sehen, ganz auf die Erwartung der himmlischen Stadt bezogen wird (V. 10.13-16). *Bes. schön* wird die Verheißungsgewißheit an der erstorbenen Sara (V. 11f), und an der Nichterfüllung der Verheißungen zu Lebzeiten eindrücklich gemacht (V. 13f). Die *Deutung der Aqedah* (V. 17-19) überrascht: A. habe seinen Sohn in Erwartung *der Auferstehung* dargebracht (und deswegen zurückerhalten). Dies steht Gen 22 sehr fern, könnte aber an 2Makk 7 erinnern: A. selbst hatte ja einen Größeren, Melchisedek, anerkannt. Ebenso ist die Priesterschaft der Leviten nur vorläufig, da auch *sie als Nachkommen A.s* dem Melchisedek den Zehnten gaben. Daher muß der größer sein, der als *Priester* nach der Art Melchisedeks für die Ewigkeit angekündigt wurde.

H. Seebass

Lit.: AT: W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund, ThZ 16, 1960, 268-280 (= Gottes Offenbarung, 1963, 205-216) – H. Werner, Abraham. Der Erstling und Repräsentant Israels, Bib 1, 1965 – R. Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen – literarkritisch und traditions-geschichtlich untersucht, BBB 24, 1966 – M. Noth, Geschichte Israels, 1966 – H. Weidmann, Die Patriarchen und ihre Religion im Lichte der Forschung seit Julius Wellhausen, FRLANT 94, 1968 – R. Martin-Achard, Actualité d'Abraham, 1969 – S. McEvenue, The Narrative Style of the Priestly Writer, 1971 – O.H. Steck, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Pro-

bleme biblischer Theologie. FS G. v. Rad, 1971, 525-554 – W. Schatz, Gen 14, 1972 – F.M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, 1973, 1-73 – J. Scharbert, Patriarchentradition und Patriarchenreligion, VF 19, 1974, 2-22 – J. van Seters, Abraham in History and Tradition, 1975 – C. Westermann, Genesis 12-50, EdF 48, 1975 – H.H. Schmid, Gerechtigkeit und Glaube. Genesis 15,1-6 und sein biblisch-theologischer Kontext, EvTh 40, 1980, 396-420 – H. Seebass, Genesis erscheint 1997 (speziell zu Gen 15,6: Exkurs, z.St.).

NT: Ch. Dietzfelbinger, Paulus und das AT, TEH 95, 1961 – H. Köster, Die Auslegung der Abraham-Verheißung in Hebr 6, in: FS G. v. Rad, 1961, 95-109 – C.K. Barrett, From First Adam to Last. A Study in Pauline Theology, 1962 – G. Klein, Exegetische Probleme in Röm 3,21-4,25, EvTh 24, 1964, 676-683 – U. Wilckens, Zu Röm 3,21-4,25, EvTh 24, 1964, 586-610 – K. Berger, Abraham in den paulinischen Hauptbriefen, MThZ 17, 1966, 47-89 – N.A. Dahl, The Story of Abraham in Luke-Acts, in: FS P. Schubert, 1966, 139-158 – E. Käsemann, Der Glaube Abrahams in Röm 4, in: Paul. Perspektiven, 1969, 140-177 – G. Klein, Römer 4 und die Idee der Heilsgeschichte, Rekonstruktion und Interpretation, BEvTh 50, 1969, 145-169 – G. Mayer, Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur, EvTh 32, 1972, 118-127 – U. Wilckens, Die Rechtfertigung Abrahams nach Römer 4, Rechtfertigung als Freiheit, 1974, 33-49 – C. Burchard, Zu Jakobus 2,14-16, ZNW 71, 1980, 27-45. Neuere Literatur s. S. 2107.

Adam

Ἀδάμ

Ἀδάμ [*Adam*] Adam

- I Adam, vielleicht (Etymologie ungesichert) von der gemeinsemitischen Wurzel *'dm*: *rot sein*, (vgl. akkad. *adamatu*: *Blut*; hebr. *'adāmāh*: *rote Ackererde* im Gegensatz zur hellen Wüste), ist Kollektivbegriff: *Menschen, Leute*; der Einzelmensch heißt *ḅan-'ādām*.
- II Im AT kommt A. als Name nur Gen 4,25; 5,2-5; 1Chr 1,1 (Sir 49,16) vor. Die LXX belegt in Gen 2,4b-3,24 einen Wechsel zwischen A. und ἄνθρωπος [*anthrōpos*], weil A. im Hebr. sowohl mit Artikel (= *Menschheit*), als auch ohne (Name) erscheint. Außer in Lk 3,38; Jud 14, die Gen 5 aufnehmen, spielt nur Gen 2f eine Rolle, während hebr. *'ādām* überwiegend mit ἄνθρωπος [*anthrōpos*] übersetzt wird (s. → *Mensch*).
- 1) Gen 2f will erläutern, inwiefern die Wirklichkeit der Menschen trotz Gottes guter Schöpfung sich ambivalent darstellt: einerseits erleben wir wohlthuende Schöpfungswirklichkeit, andererseits ist die dem Menschen zugeordnete *Adamah* (Erde) verflucht, ein Riß zwischen Mensch und Tier erkennbar und der Umgang mit Gott problematisiert (vgl. auch Albertz, TRE XXII, 468). Nicht der Verlust der Unsterblichkeit, sondern die Aussperrung von Gottes ungetrübter Schöpfung und Nähe gilt als Störung. Wenn also Gott A. aus Erde schuf und ihm Lebensatem einblies, so wird der Mensch als vergänglich gedacht, was aber wegen Gottes Nähe (Lebensbaum) zunächst unwirksam bleiben sollte. Die Ambivalenz des Wirklichen macht der Erzähler durch den *Gottesgarten* bewußt, für den A. (*Menschheit*) gleichsam eine Pacht bei leichter Arbeit für Nahrung und Bewahrung erhielt: unter der einzigen Bedingung, von einem bestimmten Baum keine Frucht zu essen. Der gilt als Todespflanze (2,16f): Baum des Vertrautseins mit Gut und Böse. Wie der Erzähler an der Erschaffung der Tiere zeigt, hat A. von Anfang an Erkenntnis (Namengebung 2,18ff). Aber der Umgang mit dem Bösen, d.h. mit der Differenz von Gut und Böse, sollte A. urspr. erspart bleiben, weil nur Gott das Böse bewältigen kann. Denn die Schlange (sie symbolisiert die Unerklärbarkeit von Mißtrauen) trifft die Menschen an ihrer empfindlichsten Stelle: Mit Vokabeln der Weisheit erweckt sie den Eindruck, Gott wolle die Menschen unwissend haben, Begehrenswertes vorenthalten. Die Folge ist zwar, daß die Menschen wie Gott werden (3,22), aber nur in der Erfahrung des Bösen. Mißtrauen entsteht zwischen Mann und Frau (Schurze), die sich jetzt vor Gott verstecken müssen, der nach Verhör das Böse verhängt, das mit dem Tode verbunden ist (Schlange mißachtet, Geburten voller Schmerzen/Tod, Ar-

beit/Kultur mit Dornen und Disteln). Und in Gen 4 folgt dem ersten Mord das erste Todesurteil als rechtsförmiger Fluch (2,16f; 4,1-16). So ist die Wirklichkeit zwar nicht voller Unheil (3,20f), aber voll Erinnerung, daß es anders sein könnte, als es ist (gegen Albertz, a.a.O.).

2) Das Frühjudentum hat nicht wenig Literatur zu A. (Leben Adams und Evas, Mose-Apokalypse, slavisches Adambuch, vgl. Schäfer, TRE I, 425). Neu ist die Ausformung einer überragenden Herrlichkeit A. (Sir 49,16; Anbetung durch Engel VitAd 12-17; vgl. auch 1QS 4,23), die seinen Sturz umso größer erscheinen ließ. 4Esr 3,7.21; 7,118 schreibt A. zu, die Sünde über die Menschen gebracht zu haben. Aber nach syrApkBar 54,19 bleiben sie voll verantwortlich (Schäfer, a.a.O.).

Das ganze antike Judentum kennt keine Typologie vom ersten zum zweiten A. Doch unterschied Philo zwischen dem himmlischen Menschen als Idee (nach Gen 1,27) und dem als Körper geformten irdischen (nach Gen 2,7), der als Mikro- den Makrokosmos abbildet (Op 72-75). Aus der rabb. Diskussion ist bes. interessant, die Engel hätten gegen A.s Erschaffung bei Gott Einspruch eingelegt (tSot 6,5; bSanh 38b u.ö.), wohl weil sie wie Gott die Sünden der Menschen voraussahen, Gott dies aber in Kauf nahm (Schäfer, TRE I, 426).

III 1) Bei einem Überblick über das spärliche Vorkommen des Namens im NT (9mal) lassen sich die 3 nicht zum Röm und 1Kor-Brief gehörigen Stellen rasch klären. Jud 14 erwähnt bei einem Zitat aus dem äthiopischen Buch Henoch A. als die Spitze des Geschlechtsregisters Henochs (»Der 7. seit Adam«, vgl. Gen 5). – Lk 3,38 nennt A. als den, der Gottes war, im Stammbaum Jesu am Ende. Zieht man zum Verständnis Apg 17,28 (»in ihm [Gott] leben, weben und sind wir«) mit dem hier zitierten hell. Dichterwort »Seines Geschlechtes sind wir ja auch« (Aratus, Phaenomena, 5) heran, so will Lukas also in Anknüpfung an eine hell. Überzeugung sagen, daß A. – und mit ihm eben das ganze Menschengeschlecht – göttlichen Ursprungs sei. Denn wenn er im Gegensatz zu Matthäus Jesu Stammbaum über Abraham hinaus bis zu A. führt, so dürfte sein Anliegen sein, zu zeigen, daß Jesus der Offenbarer für die ganze Menschheit, nicht nur für die Juden ist. Was mit A., der hier als der Mensch für die Menschheit steht, gemeint war, bringt Jesus ans Licht. Dies dokumentiert sich auch darin, daß erst Jesus wieder von Gott selbst abstammt (1,34f).

Eine ganz andere Frage wird 1Tim 2,13-15 aufgegriffen, wenn es dort heißt: »A. wurde zuerst gemacht, danach Eva; und A. wurde nicht verführt, die Frau aber hat sich zur Übertretung verführen lassen.« Zunächst ist nach rabb. Auffassung das früher Geschaffene – also A. – wertvoller (St.-B. III, 645f). Für den zweiten Satz liegt wahrscheinlich eine jüd. Anschauung zugrunde, nach der Eva vom → Satan geschlechtlich verführt wurde (vgl. Kümmel, An die Korinther, HNT 9, zu 2Kor 11,3). In diesem Sinn wird A. von der Verführung freigesprochen.

2) In Röm 5,12-21; 1Kor 15,20-22.45-49 demonstriert Paulus den Gegensatz von altem und neuem Äon, vom Menschen unter der → Sünde und vom Menschen unter dem Heil Gottes, durch eine typologische Zuordnung von A. und Christus, wobei A. einerseits als Prototyp, andererseits als Antityp Christi erscheint.

a) Wenn nach Gen 3 als Folge der Übertretung des → Gebotes Gottes der Verlust des Vertrauens gegen Gott und den Mitmenschen eintritt, so ist damit ein unausweichliches Faktum geschaffen: Dies meint Röm 5,12: »Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt«. Nicht Erbsünde, sondern die menschliche Möglichkeit des Argwohns erstand, aus der niemand herauskann. Daher geht die Sünde durch die ganze Menschheit.

b) Der Tod ist nun nicht die natürliche Folge der Sünde, sondern Gottes Urteil über sie (Röm 5,16; 6,23). Röm 7,7ff halten viele Exegeten für eine existentielle Auslegung von Gen 2f ohne Nennung Adams (vgl. Betz, TRE I, 418).

c) Freilich gibt es eine Sonderphase: Die Menschen vor der Erteilung des Gesetzes sündigen nicht in der Weise Adams (Röm 5,14). Sie hatten im Gegensatz zu A. und den Menschen unter dem Gesetz kein ausdrückliches Gebot. Daher sündigen sie zwar

zum Tode (V. 12), aber gleichsam ohne strenge Buchführung. D.h. erst durch das Gesetz nimmt die Sünde die ausdrückliche Wendung gegen Gott selbst, entstehen Übertretung und Ungehorsam (Röm 7,7ff). Die Sünde wird dadurch einerseits übersündig, andererseits in ihrem Wesen voll erkennbar. So weit ist also A. Typus des gefallen Menschen vor Gott. Aber der Satz »Wie sie in Adam alle sterben, so werden sie in Christus alle lebendig gemacht werden« (1Kor 15,22; vgl. Röm 5,14ff) sagt auch, daß innerhalb der durch die Sünde um ihr eigentliches Leben gebrachten Menschheit – wie sie in A. ihren Typus hat – der Auferstandene die personhafte Ermöglichung neuen Lebens ist, indem er den Anbruch der allgemeinen Totenaufstehung repräsentiert (1Kor 15,20), die nach jüd. Auffassung mit dem Anbruch der neuen Schöpfung und d.h. der Sündenvergebung verbunden ist (1Kor 15,17: Ist Christus nicht auferstanden, so seid ihr noch in euren Sünden; Röm 4,25: Der auferweckt worden ist um unserer Rechtfertigung willen). Damit wird ebensowenig eine Erbgerechtigkeit geschaffen wie durch den Fall Adams eine Erbsünde, sondern – nun freilich wiederum für alle – die Möglichkeit, an Leben, Freiheit und Herrlichkeit des Auferstandenen teilzuhaben. Denn der Auferstandene ist der Anfänger einer neuen Menschheit, indem er Gottes verwerfendes Urteil gelten und dennoch Gott Gott sein läßt, d.h. ihm allein sein Vertrauen schenkt und von ihm allein alles Gute erwartet. Damit aber hebt er die Grundsünde des Menschen (d.h. A.) auf, die im Mißtrauen gegen Gottes Güte lag (Gen 3).

d) Welche endzeitlichen Gestalten das Judentum auch erwartete – als der Auferstandene übertraf Jesus alle Erwartungen, indem er als Einzelperson die allgemeine Auferstehung und damit den Anbruch des Gottesreiches, die neue Schöpfung und die Sündenvergebung repräsentierte (1Kor 15,18; Kol 1,18). Diese Vorstellungen aber waren dem Griechen nicht in gleicher Weise geläufig wie dem palästinischen Juden. Paulus benutzt daher ein mythologisches Bild, um auch dem Griechen und der hell. Welt deutlich zu machen, was für den palästinischen Christen in der Auferstehung, dem Anbruch des Gottesreiches und der Sündenvergebung verkündigt war: Denn für den Griechen kann Erlösung nur das sein, was der Welt als Wahrheit schon immer zugrunde lag und liegt (die »Idee«; vgl. o. Philos Unterscheidung der himmlischen Idee des Menschen von A.). Wahres Menschsein kann daher nur der Urmensch bringen, der die ursprüngliche Absicht Gottes mit den Menschen verkörpert. Dieser wahre Mensch aber – so sagt Paulus – ist nicht A., sondern Christus. Als der in der → Auferstehung offenbarte Urmensch kann Jesus so für den Griechen wirklich die neue Schöpfung in die Offenbarkeit bringen.

3) Jene gnostische Vorstellung korrigiert Paulus allerdings an einem Punkt, nämlich bei der Frage der Auferstehungsleiblichkeit, weil sie die Güte der uns unbekannt Welt als der Schöpfung Gottes betrifft. Auferstehung ist nicht das Sein dessen, was an uns das geistige Prinzip ist, bei Gott. Nicht der Umstand, daß wir »im Fleisch«, d.h. als Vergängliche existieren, macht uns zu Sündern, sondern daß wir »dem Fleisch entsprechend« uns orientieren, d.h. von Vergänglichem unser Leben bestimmen lassen. Daher ist auch Auferstehung nicht unleiblich, d.h. genau genommen, man erkennt den Auferstandenen als den, der er war (σωμα [sōma] = er selbst). Gleichwohl läßt sich dies sōma nicht mehr mit den uns zur Verfügung stehenden Begriffen beschreiben. Die dem Menschen bei der Schöpfung verliehene Leiblichkeit ist nicht die des Auferstandenen. Hier zeigt sich, daß der Urmensch nicht einfach das schlichte Urbild des Menschen überhaupt, sondern daß er von vornherein eschatologisch ist: Der Auferstandene bringt ein neues, uns unbekanntes Sein bei Gott (1Kor 15,44bff). Neue Schöpfung ist also mehr als bloße Wiederherstellung des Ursprünglichen, sie läßt Unbekannt-Neues Gestalt werden.

H. Seebass

Lit.: AT: B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, 1934, zu Kap. 1-5 – W. Zimmerli, 1.Mose 1-11, ³1967, zu Kap. 1-5 – G. v. Rad, Das erste Buch Mose, ATD 2/4, ⁹1972, zu Kap. 1-5 – C. Westermann, Genesis 1-11, EdF 7, ³1985, 13ff – H. Seebass, Genesis I, 1996, zu Kap. 1-5.

NT: A. Vögtle, Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn, TThZ 60, 1951, 309-328 – W.D. Davies, Paul and Rabbinic Judaism, 1958, 36ff – M.D. Hooker, Adam in Romans I, NTS 6, 1959/60, 297-306 (= From Adam to Christ, 1990, 73-84) – E. Brandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, 1962 – K. Barth, Christus und Adam nach Römer 5, ThStZür 35, ²1964 – P. Lengsfeld, Adam und Christus, Koinonia 9, 1965 – E. Jüngel, Das Gesetz zwischen Adam und Christus. Eine theol. Studie zu Römer 5,12-21, Unterwegs zur Sache, BEvTh 61, 1972, 145-172 – R. Rubenstein, Die Wiederherstellung des Ursprungs. Die Konvergenz der jüdischen Erfahrung und der paulinischen Lehre von Christus als dem letzten Adam, Emuna 10, 1975, 87-97 – U. Wilckens, Christus, der »letzte« Adam, und der Menschensohn, in: Jesus und der Menschensohn. FS A. Vögtle 1975, 387-403 – A.J.M. Wedderburn, Adam in Paul's Letter to the Romans, Studia Biblica 1978 (³1980), 413-430 – H. Sahlin, Adam-Christologie im Neuen Testament, StTh 41, 1987. Neuere Literatur s. S. 2107.

Ärgernis → Versuchung

alle → einer

alt/neu/jung

Altes und Neues, Vergangenes und Aufkommendes bilden die Pole dieses Wortfeldes. ἡλικία [hēlikia] bezeichnet das Lebensalter bzw. die Reife, während das Überkommene, aber Veraltete mit πάλαι [palai], das, was neu oder erneuert ist, mit καινός [kainos] oder νέος [neos] bezeichnet wird.

ἡλικία

ἡλικία [hēlikia] Alter, Lebensalter, Gestalt · ἡλικός [hēlikos] wie alt, wie groß, wie mächtig

I Das Wort ἡλικία [hēlikia] meint (seit Homer) urspr. 1) das relative, jeweilige *Lebensalter* (Pind Olymp, 4,29; Hdt 3,134,3; Plat Leg 959e), kann also mit jedem Lebensalter verbunden werden. Daraus wird 2) das *reife Alter* (Hom Il 22,419) als Ausdruck der Männlichkeit (ἐν ἡλικία = mündig), ferner 3) das *Zeitalter*, die *Generation* als Zeitbegriff (seit Herodot). Aus dem reifen Alter (2.) ergibt sich schließlich (seit Demosthenes) auch die Bedeutung 4) altersmäßige *Statur, Körpergröße*. Etymologisch hängt ἡλικία zusammen mit dem Morphem λικ [lik] = Beschaffenheit.

II In der LXX findet sich ἡλικία [hēlikia] in den genannten Bedeutungen 22mal, meistens in Makk (z.B. 2Makk 5,24; 7,27; 3Makk 4,8; 4Makk 2,10,20), auch Sir 26,17, also den späten Schriften der hell. Zeit. Einmal steht es als Übers. von hebr. qōmah, *Körpergröße* (Ez 13,18).

Philo hat das Wort meist im Sinne von Lebensalter gebraucht. Wie im ganzen Altertum, gab es auch im Judentum eine große Ehrerbietung den älteren Menschen gegenüber.

III 1) Im NT hat ἡλικία [*hēlikia*] die Bedeutung *Gestalt, Körpergröße* eindeutig in Lk 19,3. In Joh 9,21.23 bedeutet ἡλικίαν ἔχει [*hēlikian echei*] *er ist erwachsen oder alt genug*. Hebr 11,11 ist vom hohen Alter der Sara die Rede, die trotzdem noch einen Sohn empfing.

2) Mt 6,27; Lk 12,25 können doppelt verstanden werden: entweder wörtlich als *Körpergröße*, die von Menschen nicht zu beeinflussen ist; oder ἡλικία [*hēlikia*] wird auf das Lebensalter bezogen, wobei der Begriff *Elle* (was ein Längenmaß ist) im Sinne von *Zeitspanne* verstanden werden muß. Dieses Logion Jesu, das in Pap. Ox. 655 frgm. 1b wiederkehrt (es fehlt aber im EvThom Logion 36), betont die von Gott bestimmte zeitliche und gewiß auch die physische Begrenzung des Menschenlebens.

3) Die Aussage über die »Fortschritte« des heranwachsenden Jesus in Lk 2,52 meint mit ἡλικία (zwischen σοφία [*sophia*] = *Weisheit* und χάρις [*charis*] = *Gunst*) sicher nicht das bloß zeitliche Lebensalter, sondern die *zunehmende Reife*.

4) Eph 4,13 gebraucht ἡλικία [*hēlikia*] im bildlichen Sinne: Christen wachsen heran »zum Maß des Alters der Fülle Christi« (εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ [*eis metron hēlikias tou plērōmatos tou Christou*]). Die Altersreife ist das, wodurch der Erwachsene (ἄνθρωπος τέλειος [*anēr teleios*], V. 13) sich unterscheidet vom Unmündigen (νήπιος [*nēpios*], V. 14), der umhergetrieben und leicht beeinflußt wird. Das Maß der Altersreife meint ein gestecktes Ziel, nun aber nicht für den individuellen Gläubigen, sondern für die Gemeinde, die zum Leibe Christi erbaut wird (V. 12). Die Glieder tragen zwar dem Maße der ihnen geschenkten Gnade entsprechend (V. 7) je ihr Maß an Wirksamkeit dazu bei (V. 16); das Ziel aber ist, daß sie »alle« (πάντες [*pantes*]; vgl. auch → Fülle, Art. πληρωμα!) in die Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen; denn erst dann wird der vollkommene Mann = Mensch erreicht. Deshalb ist auch hier die andere Bedeutung *Statur, Gestalt* denkbar. Vgl. → Fülle/Leere; → Anfang/Ziel.

5) Das Adj. ἡλικός [*hēlikos*] steht im NT 2mal. Kol 2,1 besagt, »welch großen Kampf« um den Glauben seiner Gemeinden der Apostel zu bestehen hatte. Jak 3,5 benutzt den Ausdruck ebenfalls für einen Vergleich, und zwar in gegensätzlicher Bedeutung: »Ein wie großes (gemeint ist: wie kleines) Feuer zündet einen wie großen Wald an«.

R. Schippers/E. Thiele

καινός

καινός [*kainos*] neu · καινότης [*kainotēs*] Neuheit · ἀνακαινίζω [*anakainizō*] erneuern · ἀνακαινίω [*anakainōō*] neu machen · ἀνακαινώσις [*anakainōsis*] Erneuerung · ἐγκαινίζω [*engkainizō*] eröffnen, weihen

I Aus der Wurzel *gen, frisch* (vgl. lat. *re-cens*), herstammend bezeichnet καινός [*kainos*] das, was *neu* der Art nach ist, was bisher nicht war (seit Aeschylus; Herodot). Ableitungen sind καινότης [*kainotēs*], *Neuheit, neuer Zustand*; ἀνακαινώσις [*anakainōsis*] *Erneuerung* (erst in der Koine); ἐγκαινίζω [*engkainizō*], ἀνακαινίζω [*anakainizō*], *erneuern*, und ἀνακαινίω [*anakainōō*], *zum ersten Mal gebrauchen, neu machen*.

Im profanen Wortgebrauch bezeichnet καινός [*kainos*] das im Vergleich mit dem Bisherigen qualitativ Neue, das besser ist als das Alte, während → νέος [*nēos*] für das zeitlich Noch-nicht-

Dagewesene gebraucht wird. Diese begriffliche Unterscheidung wird jedoch im Profangriech. je länger je weniger durchgeführt. *καίνιζω* [*kainizō*] meint etwas *Neues, Ungewöhnliches tun* (Soph Trach 864).

II 1) Die LXX übers. in der Regel mit *καίνος* [*kainos*] das hebr. *ḥadaš*, womit im alltäglichen profanen Schriftgebrauch etwas Neues, noch nicht Dagewesenes bezeichnet wird (Ex 1,8 *neuer* König; Dtn 20,5 *neues* Haus; Jos 9,13 *neue* Weinschläuche; 1Kön 11,29 *neuer* Mantel u.a.).

2) Seinen theol. Ort hat *καίνος* [*kainos*] hauptsächlich in der eschatologischen Botschaft der Propheten, die ein neues, in der Zukunft liegendes göttliches Heilshandeln ankündigen. Dieses neue Handeln JHWHs besteht nach Jer in der Aufrichtung eines neuen → Bundes – im Gegensatz zum Sinaibund – (Jer 31 [LXX 38], 31ff: *διαθήκη καινή* [*diathēkē kainē*], in dem JHWH seinen Willen in Israels Herz legen wird, um so seinem Volk den neuen Gehorsam zu ermöglichen. Ganz ähnlich verheißt Ez einen neuen → Geist und ein neues → Herz, die JHWH im Innern der Menschen schaffen wird (Ez 11,19; 18,31; 36,26). Programmatisch und antithetisch formuliert Dt/Jes (Jes 43,18f): »Gedenkt nicht an das Frühere und achtet nicht auf das Vorige! Denn siehe, ich will ein Neues schaffen« (vgl. Jes 42,9; 48,6). Er versteht das neue Handeln JHWHs in Israels Rückführung aus dem babylonischen Exil als neue → Schöpfung, die das Volk und die Kreatur umfassen wird (Jes 43,16-21).

Vom Neuen in Gottes Geschichte mit Israel sprechen die Exil-Propheten im weiterführenden, neuschaffenden Gegenüber zum gesamten früheren Heilswirken Gottes, das ebenfalls auf seiner Vergebung gründet. So findet sich bei Tritojesaja die universale Erwartung eines neuen → Himmels und einer neuen Erde (Jes 65,17f; 66,22; → Welt); die Verheißung wird ins Kosmische erweitert: Das Neue, das in der eschatologischen Verkündigung der Propheten als JHWHs zukünftiges Handeln erwartet und verheißt wird, erstreckt sich vom Innersten des Menschen bis zum Universalsten einer neuen Welt. So erwartet IQS 4,23-25 mit der eschatologischen Neuschöpfung den Geist der Wahrheit und der Freude. – Die israelitische Bundesgemeinde antwortet auf JHWHs geschene und erwartete Heilstaten mit dem neuen Lied, das hauptsächlich in den Pss laut wird (Ps 33,3; 40,4; 144,9; 149,1 u.ö.).

III 1) Im NT finden sich *καίνος* [*kainos*] 38mal, *ἀνακαινίζω* [*anakainizō*] nur Hebr 6,6, *ἐγκαίνιζω* [*engkainizō*] nur Hebr 2,18; 10,20, die übrigen Vokabeln je 2mal in den paulinischen Schriften.

a) Auch hier ist der profane Sprachgebrauch von *καίνος* [*kainos*] aufgenommen. So findet es sich im Sinne von *unbenutzt* (Mt 9,17; 27,60; Mk 2,21; Lk 5,36; Joh 19,41); *ungewohnt, interessant* (Mk 1,27; Apg 17,19.21); *neuartig* (Mt 13,52; 2Joh 5).

b) Dann aber wird im NT alles, was mit dem Heilswerk Jesu zusammenhängt, als *neu* gekennzeichnet: *neuer* → Bund (Mt 26,28; Lk 22,20; 1Kor 11,25; 2Kor 3,6; Hebr 8,8.13; 9,15), *neues* → Gebot (Joh 13,34; 1Joh 2,7.8), *neue* → Schöpfung (2Kor 5,17; Gal 6,15), *Neusein* des → Lebens und des → Geistes (*καινότης* [*kainotēs*] Röm 6,4; 7,6), *neuer* → Mensch (Eph 2,15; 4,24; vgl. *ἀνακαινώω* [*anakainōō*] 2Kor 4,16; Kol 3,10), *neuer* → Himmel und *neue* Erde (2Petr 3,13; Offb 21,1), *neuer* → Name (Offb 2,17; 3,12), *neues* → Jerusalem (Offb 3,12; 21,2), *neues* Lied (Offb 5,9; 14,3).

2) Während das profane Vorkommen keiner weiteren Erklärung bedarf, soll das theol. näher untersucht werden:

a) Hervorzuheben ist die Verbindung mit *διαθήκη* [*diathēkē*], → Bund, in der synopt. wie paulinischen Abendmahlstradition beim Kelchwort Jesu: »Dieser Kelch ist der neue Bund (*καινή διαθήκη* [*kainē diathēkē*]) in meinem Blut« (1Kor 11,25; davon abhängig ist Lk 22,20; bei Mk 14,24 und Mt 26,28 hat nur der spätere Mehrheitstext *καινή* [*kainē*] zu *διαθήκη* [*diathēkē*] hinzugefügt; → Herrenmahl). Der Satz besagt, daß das Blut bzw. der Tod Jesu den neuen Bund begründen, wobei offenkundig an die Verheißung Jer 31,31ff angeknüpft wird. Er löst den Sinai-Bund nicht einfach auf, sondern macht die Christen weltweit »zu Dienern des Geistes« (2Kor 3,6). – Das Thema des neuen Bundes führt Hebr weiter aus, indem er dem unvollkommenen alten Sinaibund

den vollkommenen neuen gegenüberstellt (8,6.7). Das Jer-Zitat (8,8-12) wird mit dem Satz erläutert: »Indem er sagt ›einen neuen Bund‹, hat er den ersten für veraltet erklärt« (8,13). Immer wieder kreisen die Aussagen des Hebr um das Neue dieses Bundes (9,15), den er auch als den zweiten (8,7), besseren (8,6) oder ewigen (13,20) bezeichnen kann: Durch Jesu Tod und Mittlerschaft sollen in ihm »die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen« (9,15). Das nur in Hebr 6,6 vorkommende Kompositum ἀνακαινίζω [anakainizō], *erneuern*, wird verwendet im Zusammenhang der Unmöglichkeit nochmaliger Bekehrung (→ Buße/Bekehrung). – Hebr 10,20 spricht vom neuen (πρόσφατος [prospatos], *neu in Erscheinung getreten*) Weg zum Heiligtum Gottes, den Jesus Christus vorausging, und den er damit eröffnet (ἐνεκαινίσειν [enekainisen]) und für uns zugänglich gemacht hat. Paulus interpretiert den neuen Bund als einen Bund des Geistes im Gegensatz zum alten Bund des Buchstabens (2Kor 3,6). »Wir dienen im neuen Wesen (καινότης [kainotēs]) des Geistes und nicht im alten Wesen des Buchstabens« (→ Art. παλαιός; Röm 7,6).

b) Gelegentlich gebrauchen die Synoptiker καινός [kainos] in der gleichen Bedeutung wie νέος [neos], um das mit dem Auftreten Jesu verbundene Neue vom bisherigen Alten abzusetzen; so in den Bildworten vom neuen Wein in alten Schläuchen und vom neuen Flecken auf einem alten Kleid, in denen νέος [neos] und καινός [kainos] synonym verwendet werden (Mk 2,21f Par.). καινός [kainos] verwendet Mk 1,27 für den aufschreckenden Eindruck, den Jesu Lehre in der Synagoge hervorrief (»eine neue Lehre in Vollmacht«). Das Neue an ihr ist durch ihren Gegensatz zur als Norm betrachteten Lehrweise der Schriftgelehrten charakterisiert (Mk 1,22) und durch die Macht, auch zu bewirken, was sie sagt, wie es die Heilung eines Besessenen im Kontext zu erkennen gibt.

c) Paulus bezeichnet Gal 6,15 Gottes Werk im Kreuz Christi als neue Schöpfung (καινή κτίσις [kainē ktisis]) und stellt es der von den Judaisten für heilsnotwendig erklärten Beschneidung entgegen. Diese neue Schöpfung Gottes umfaßt für Paulus die Menschheit (1Kor 8,6) wie den Kosmos (Röm 8,18ff; vgl. Jes 43,18ff). In 2Kor 5,17 – »Ist jemand in Christus, so ist er ein neues Geschöpf. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden« – spitzt Paulus diese christologische Konzeption anthropologisch zu: Durch die → Taufe werden die Menschen in den Heilsbereich Christi (ἐν Χριστῷ [en Christō]) versetzt und werden in Form einer rechtlichen Adoption der Neuschöpfung Christi übereignet (vgl. Stuhlmacher, 216.221). Es handelt sich bei dieser rechtlichen Annahme als neues Geschöpf nicht um eine psychologisch-ethische Qualität. Trotz des geschenkten neuen Zustandes in der Art eines *novus habitus* bleibt der Christ – im Sinne eines »Schon jetzt und noch nicht« – in der Bewegung des täglichen Neu-Werdens in der von Christus geschenkten Neuheit des Lebens (Röm 6,4) und Neuheit des Geistes (Röm 7,6): ἐν καινότητι ζωῆς [en kainotēti zōēs] und ἐν καινότητι τοῦ πνεύματος [en kainotēti tou pneumatōs]. Dadurch verliert die → Sünde ihre Macht, die Christen praktizieren den »Gehorsam zur Gerechtigkeit« (Röm 6,13; vgl. auch Tit 3,5).

Zu dem neuen Geschöpfsein gehört also das neue Handeln. Weil aber das neue Leben nicht als naturhaft wirksame Selbstverständlichkeit vorhanden, sondern mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3,3), bedürfen die Getauften der apostolischen Ermahnung, an dem neuen Leben festzuhalten und den neuen Menschen anzuziehen: »Nachdem ihr den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen und den neuen angezogen habt, der nach dem Bilde seines Schöpfers zur Erkenntnis erneuert wird, zieht nun an ...« (Kol 3,9.10.12; vgl. Eph 2,15; 4,23.24; Röm 12,2). Der Imperativ macht indessen den Indikativ nicht ungültig, vielmehr ist die Verborgenheit des neuen Geschöpfseins der Grund für die Energie des Imp. zum neuen Wandel (vgl. Gal 5,25). In der Dialektik von Ind. und Imp., Evangelium und Gesetz bzw. Gabe und Aufgabe, bewegt sich nach Paulus das neue Leben der Christen, das in der unaufhebbaren

Spannung zwischen Zueignung des neuen Geschöpfseins und Aneignung des neuen Menschen gelebt wird (vgl. Bornkamm, Taufe, 44ff).

d) Das *Johannesevangelium* spricht vom neuen → Gebot (καινή ἐντολή [*kainē entolē*]) der Bruderliebe: »Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr *euch untereinander* liebt (gleich)wie ich euch geliebt habe, damit auch ihr einander lieb habt« (13,34): Neu ist das überlieferte Gebot deshalb, weil Jesus damit offenbart hat, was → Liebe heißt (vgl. 15,13). Auch hier gründet der Imperativ zur Liebe in dem Indikativ der Liebe Jesu. Weil die christl. Gemeinde die Wirklichkeit der sich hingebenden Liebe Jesu erfahren hat, ist sie befreit und zugleich aufgerufen, kraft des *neuen Gebotes* die Liebe als diakonisches Handeln für den Nächsten zu üben. Sie ist ein Erkennungszeichen der Jüngerschaft in dieser Welt und für sie. Es geht nicht um ein ethisches Prinzip, sondern um die auch bei Paulus erwähnte Qualität und Wirkung der ἀνακαινώσις [*anakainōsis*] = *Erneuerung* durch Christi Geist (Röm 12,2).

Auch im 1. *Johannesbrief* ist von dem neuen Gebot der Bruderliebe die Rede (2,7ff). Das Gebot wird zugleich als alt und neu bezeichnet (2,7.8; vgl. 2Joh 5). Die Ausführungen richten sich offenbar gegen die Neuerungssucht der Gnosis. Unter »alt« wird außer dem darin enthaltenen Hinweis auf die schon im AT gegebene Summe der Gebote (vgl. Lev 19,18) auch der Zustand vor dem *Christenleben* zu verstehen sein: »Das alte Gebot ist das Wort, das ihr gehört habt« (2,7). Inhaltlich ist nichts anderes gemeint als die neue Bruderliebe; allerdings fehlt die christologische Begründung des Joh-Ev. (2,8-11).

e) Nur im *Hebräerbrief* kommt ἐγκαινίζω [*engkainizō*], *erneuern*, (*ein*)weihen, vor: Der neue Bund wird in Analogie zu dem alten Bund durch Blut, und zwar durch das Blut Jesu Christi eingeweiht, d.h. in *Wirksamkeit* gesetzt (9,18). Darum wird auch in dem schwierigen Vers 10,20 ἦν ἐνεκαινώσειν [*hēn enekainisen*] in der gleichen Bedeutung des Begriffes übers. werden müssen: Durch *sein* Blut hat Jesus uns einen neuen Zugang zu Gott (*ein*)geweiht, d.h. *wirksam* gemacht, vergleichbar den – jetzt nutz- und sinnlos gewordenen – Weihehandlungen der Priester beim Tempelopfer, um die außerordentliche, einmalige Bedeutung des *Opfertodes* Jesu zu betonen.

f) Eine wichtige Rolle spielt καινός [*kainos*] in den Visionen der *Offenbarung*: Die Überwinder der irdischen Anfechtungen werden einen weißen Stein mit einem neuen Namen erhalten (2,17; vgl. 13,12). Die himmlische Gemeinde der Erlösten wird einen neuen Gesang anstimmen zu Ehren des Lammes, das geschlachtet ist (5,9; 14,3). Wenn der große apok. Endkampf gegen den Satan ausgefochten ist und alle Feinde des Lammes besiegt sind, werden das neue Jerusalem (21,2), ein neuer Name (3,12; vgl. Jes 62,2), ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen (21,1; vgl. 2Petr 3,13; Jes 65,17; 66,22); und ein neues Lied (5,9; 14,3) wird gesungen. Dann werden weder Tränen noch Leiden, Schmerzen oder Tod zu finden sein (21,4). Entsprechend den Erwartungen des Neuen im AT reicht das mit Jesus Christus in die Welt eingetretene Novum von der *Verwirklichung* des neuen Menschen bis zur universalen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde. Der auf dem Thron des neuen Jerusalem Sitzende spricht vollmächtig und für sein Volk tröstlich: »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,5).

H. Haarbeck/H.-G. Link/F. Thiele

νέος

νέος [neōs] neu, frisch; jung, jugendlich; noch nicht dagewesen · νεότης [neotēs] Jugend · νεώτερος [neōteros] jünger, ein Jüngerer · ἀνανεώω [ananeōō] erneuern

- I Das Adj. νέος [neōs], aus idg. *neFos*, skr. *navos*, lat. *novus*, idg. *neuos* abgeleitet von dem Adv. *nu* = jetzt, hat temporalen Charakter: zum jetzigen Augenblick gehörig, also neu, noch nicht dagewesen, neu in die Erscheinung tretend, oder: neu, jung (von Menschen).
- 1) Das profane Griech. gebraucht νέος [neōs] als Adj. (seit Homer belegt) von Sachen meist in zeitlichem Sinn: neu, frisch (z.B. Hdt V,19,2 νεώτερα πρήγματα [neōtera prēgmata]: Umsturz, Revolution); in übertr. Sinn gelegentlich auch bei Personen von einer neuerlangten Würde oder Stellung (vgl. Aesch Prom 955.960 οἱ νέοι θεοί [hoi neoi theoi], die neuen Götter). Am häufigsten wird νέος [neōs], meist im Komparativ, zur Kennzeichnung der jugendlichen Altersstufe zwischen 20 und 30 Jahren im Unterschied zu den πρεσβύτεροι [presbyteroi] oder γέροντες [gerontes] gebraucht und als Subst. gelegentlich zur Kennzeichnung des Unerfahrenen, des Neulings. Eine strenge Unterscheidung zwischen νέος [neōs] und den meist synonym gebrauchten Adj. → καινός [kainos] und (selten) πρόσφατος [prospatos] liegt nicht vor.
- 2) Im hell. und röm. Herrscherkult wird νέος [neōs] gern in Verbindung mit einem Götternamen (Asklepios, Dionysios) gebraucht. Der als Gott verehrte Herrscher soll damit als gegenwärtige Repräsentation dieser Gottheit gefeiert werden. In der gnostischen und manichäischen religiösen Sprache kann auch von dem »neuen«, d.h. erlösten Menschen geredet werden, was aber schon Abhängigkeit vom Urchristentum verrät.
- II 1) LXX verwendet νέος [neōs] überwiegend komparativisch (νεώτερος [neōteros]) im Sinne von jünger, ein Jüngerer. In dieser Bedeutung übersetzt LXX das hebr. *zā'ir*, jung, und *kāton*, der Jüngere, oder mit superlativischer Bedeutung der Jüngste (zusammen 36mal, z.B. Gen 27,15), ebenfalls *na'ar*, Knabe, und *jel'æd*, Kind (zusammen 11mal). Num 28,26 gibt LXX die Erstlingsfrüchte (hebr. *bikkūrim*) mit τὰ νέα [ta nea] wieder und übersetzt dementsprechend den Ährenmonat Abib als Monat der Erstlinge (7mal, z.B. Dtn 16,1 μὴν τῶν νέων [mēn tōn neōn]). Nur 4mal gebraucht LXX νέος [neōs] zur Übers. von hebr. *hadaš*, neu (z.B. Hld 7,14); das geläufige Äquivalent dafür heißt καινός [kainos].
- 2) In den Apokryphen tritt bei νέος [neōs] die Bedeutung des jugendlichen Unerfahreneins, der Unreife und leichten Beeinflussbarkeit hervor.
- III 1) Im NT begegnet die Wortgruppe mit und um νέος [neōs] insges. 29mal, verstreut in zahlreichen Schriften. Ein gewisser Schwerpunkt liegt bei den Synopt. und in den Pastoralbriefen. Bei νέος [neōs] ist das zeitliche Moment vorherrschend zur Kennzeichnung des Gegenwärtigen im Vergleich zu dem Einstigen: neuer Teig (1Kor 5,7) = frisch hergestellt, noch nicht mit Sauerteig vermischt; neuer Wein (Mk 2,22 Par.; vgl. Sir 9,10) = frischer, noch gärender Wein; neuer Mensch (Kol 3,10) = göttliche Neuschöpfung; neuer Bund (Hebr 12,24) = Neusetzung Gottes im Vergleich zu dem vom Menschen gebrochenen alten Bund. νέος [neōs] in der Bedeutung von jung (Tit 2,4) wird auch im NT meist im Komparativ gebraucht (Lk 15,12; Apg 5,6; Joh 21,18; 1Tim 5,1.2; Tit 2,6; 1Petr 5,5); νεότης [neotēs] heißt dementsprechend die Jugend (Mk 10,20; Lk 18,21; Apg 26,4; 1Tim 4,12). Lk 22,26 verwendet νεώτερος [neōteros] als Bezeichnung des Jüngeren, der in der damaligen Gesellschaft meistens ein Nachgeordneter war. Dieses in den Synopt. 5mal vorkommende Logion stellt die von Christus durch seine Worte und sein Beispiel der Gemeinde zugeordnete Regel wahrer Diakonie als grundsätzliche Haltung allen Christseins auf. Das Verbum ἀνανεοῦσθαι [ananeousthai] begegnet nur Eph 4,23: der neue Mensch soll erneuert werden, also sich erneuern lassen an Geist und Sinn.

2) νέος [νεος] kennzeichnet im NT das Neue im Menschen, das ihm Jesus als Gabe und Aufgabe zugleich bringt. Es ist das neue Heil und Leben, das mit seinem Kommen beginnt. νέος [νεος] steht darum im unbedingten Gegensatz zu dem, was παλαιά [palaiá], früher, ehemals war (Hebr 1,1) und was παλαιός [palaiós] ist.

3) Im Gegensatz zu παλαιός [palaiós], alt, bezeichnen sowohl νέος [νεος] wie auch καινός [kainós] das neue Heil, das Christus gebracht hat, und das neue Leben im Glauben an ihn. Das Bild vom neuen Wein und den alten Schläuchen (Mk 2,22; Mt 9,17) setzt das Neue der Person und Verkündigung Jesu scharf ab von dem Alten der Tradition. Das Gleichnis vom neuen (im Sinne von jüngeren, diesjährigen) Wein in den neuen Schläuchen warnt – mit negativer Fassung – vor jeglicher Vermengung mit dem Alten. Ein Vermischen von Alt und Neu »hat explosive Folgen mit tödlicher Gefahr für beide« (Behm, ThWNT IV, 902,16). Das Bildwort ist vor dem Hintergrund des unvereinbaren Gegensatzes, in dem Jesus zu dem Bisherigen steht, zu verstehen. Dem entspricht das Bild von der Gemeinde als neuem Teig (1Kor 5,7: νέον φύραμα [neon phurama]), das Paulus allerdings sogleich ändert, wobei der neue Teig von der feiern Gemeinde in Reinheit und Wahrheit genommen wird.

H. Haarbeck/F. Thiele

πάλαι

πάλαι [palaiá] vormals, früher, schon längst · παλαιός [palaiós] alt, hochbetagt · παλαιότης [palaiotēs] alter Zustand · παλαιόω [palaiōō] veralten, unbrauchbar geworden sein; alt machen

I πάλαι [palaiá] (seit Homer), aeolisch πᾶλυ, gehört etymologisch zu der Wortgruppe τῆλε [tēle], die in der ursprünglichen Bedeutung »fern, weit weg« das Frühere, Vergangene im Gegensatz zur Gegenwart bezeichnet (vgl. τέλος [telos] = das Ende). παλαιός [palaiós] (ebenfalls seit Homer) wird im Profan-Griech. allg. im Sinne von alt gebraucht, a) positiv als seit langem bestehend und darum altherwürdig, b) negativ veraltet, abgenutzt, und darum wertlos, unbrauchbar (so z.B. Soph OedTyr 290 u.a.). Das oft im gleichen Sinn verwendete ἀρχαῖος [archaios] »ursprünglich, altherwürdig« wird im Unterschied zu παλαιός [palaiós] fast nur positiv gebraucht. παλαιόω [palaiōō] (seit Hippocrates) kommt im Profan-Griech. meist im Passiv vor.

II In LXX hat παλαιός [palaiós] meist die Bedeutung alt, vorjährig, überholt (z.B. vom alten Ernteertrag Lev 25,22) und ist in der Regel Übers. des hebr. jāśān = alt, vorjährig. In Dan 7 ist es Übers. von »Der Alte an Tagen« (Gottesmetaphysik). Der häufigste atl. Begriff für alt ist zaken, der in LXX in der Regel mit προσβύτερος [presbyteros] alt, Ältester übersetzt wird.

παλαιόω [palaiōō] ist in LXX Übers. von ātaq und bedeutet trans. vergehen lassen (z.B. Ijob 9,5), intrans. vergehen, verfallen (z.B. Ijob 14,18), hohes Alter erreichen (Ijob 21,7) sowie von bālāh und bedeutet hier abgenutzt sein, zerfallen (z.B. Dtn 29,4; Jos 9,5.13; Neh 9,21). Übertr. gewinnt παλαιόω [palaiōō] (für bālāh) bes. in den exilischen und nachexilischen Schriften des AT theol. Bedeutung: Leben und Wirken des Menschen, aber auch Himmel und Erde sind dem Altern und der Vergänglichkeit preisgegeben (z.B. Ijob 13,28; Ps 32,3; Jes 50,9), ja, Gott selbst vollstreckt in der Dahingabe der Menschheit und der ganzen Schöpfung in das Vergehen und Verfallen sein Urteil über Sünde und Abfall der Menschen (Ps 102,27; Jes 51,6). Insgesamt ist die Wortgruppe selten.

III 1) Im NT kommen πάλαι [palaiá] 7mal, παλαιός [palaiós] 19mal und das Verb παλαιόω [palaiōō] 4mal vor. πάλαι [palaiá] weist auf etwas hin, das kürzere oder längere

Zeit zurückliegt: *vor Zeiten* – im Sinne von *in alter Zeit, schon längst* – (hat Gott geredet Hebr 1,1), *vorher, längst* (hätten sie Buße getan Mt 11,21 Par.), *früher* (getane Sünden 2Petr 1,9), *bereits, schon* (gestorben Mk 15,44), *schon lange* (ist das Urteil gefällt Jud 4) usw.

2) In *παλαιός* [*palaios*] und *παλαιότης* [*palaiotēs*] dagegen steht das *Alte, Vergangene, Überholte* dem völlig Neuen (→ Art. *καιός, νέος*), dem rettenden Heil Gottes in Jesus Christus gegenüber. Mk 2,21f Par. nimmt den schon bei Jes 50,9; 51,6 und Sir 14,18 verwendeten Vergleich mit den veralteten Kleidern auf und wendet ihn auf die Fastenpraxis an. Paulus erwähnt Röm 6,6 den *παλαιός ἄνθρωπος* [*palaios anthrōpos*], den *alten Menschen*, in seiner Gebundenheit an den *alten Zustand* eines Buchstabengehorsams (Röm 7,6).

Eph 4,22 und Kol 3,9 deuten das Bild von den Kleidern mit den Ausdrücken *ἀποθέσθαι* [*apothesthai*], *ablegen*, und *ἀπεκδύομαι* [*apekdyomai*], *ausziehen*, des *alten Menschen* (→ Kleidung). Jedesmal tritt an die Stelle des *Alten völlig Neues* (vgl. 2Kor 5,17; Offb 21,5). Das ist der Mensch, der »nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit und Wahrheit« (Eph 4,24f mit Bezug auf Gen 1,27).

a) Das Doppelgleichnis bei Mk 2,21f vom *neuen Flecken auf altem Gewand* und dem *neuen Wein in alten Schläuchen* deutet auf die durch *das Kommen* Jesu in die Welt angebrochene neue Weltzeit hin: Sie verträgt sich *nicht mehr mit dem alten Kosmos*. Die theol. Bedeutung der hier u.ö. im NT vorkommenden Gegenüberstellung von *alt* und *neu* drängt vom Indikativ zum Paränetischen hin. Denn die das *Alte* ablegende neue Lebenshaltung hat Konsequenzen: *alte Bräuche, Lebenseinstellungen* und Verhaltensweisen sind unvereinbar mit dem in Jesus Christus gekommenen → Reich Gottes. Das von Gott »in alter Zeit, schon längst« *vorgestellte Alte*, worauf Hebr 1,1 hinweist, ist jedoch im Neuen erfüllt (Mt 5,17).

Auch das in diesem Zusammenhang scheinbar *paradoxe* Sprichwort Lk 5,39 fordert in seiner negativen Wendung die *Absage an das Alte*, das den Menschen in seiner verführerischen Vertrautheit gefangenhält. In Mt 13,52 spricht Jesus vom rechten Schriftgelehrten, der »ein Jünger des *Himmelreichs*« geworden ist und sowohl das *Alte*, die Botschaft der atl. Schriften, *als auch die Erfüllung im radikal Neuen*, durch die Botschaft und die Person Jesu, *kennt*.

b) Bei Paulus und im Hebr ist der Gegensatz von *alt* und *neu* ähnlich wie bei den Synoptikern zu verstehen. In der Taufe ist ein *neuer Mensch* geboren und der *alte Mensch* abgelegt worden. Wir *haben in dem Bild* vom *alten und neuen Menschen* vielleicht ein Stück aus einer *urchristl. Taufvermahnung* vor uns (Röm 6,6; Kol 3,9; Eph 4,22). Das »*Alte*« bezeichnet *alles, was mit dem Sündenfall des Menschen zusammenhängt* und mit seinem *Dahingegebensein* in Not und Tod des vergänglichen, gottfernen Lebens. In diesem Begriff *schwingt* der tiefe, dunkle Unterton mit von Gottes Zorn und der Sünde *Sold*, zugleich *aber* weist auch alles hin auf das unerhört Neue, Heilende und Rettende, *das dem Menschen* im Mitgekreuzigtwerden und Mitauferstehen mit Christus *geschenkt* ist (Röm 6,3ff).

Weil Jesus Christus der »*neue Mensch*« ist und der Glaubende in ihm *nun auch* zu einem *neuen Leben* wiedergeboren ist, ist das *alte gottferne Leben* tot, ohne Geltung und Anspruch und *muß* darum täglich neu in den Tod gegeben werden. In 1Kor 5,7f vergleicht Paulus *mit gleicher Zielsetzung* das Ablegen des *alten Wesens* mit der atl. Vorschrift, vor dem Passaopfer, vom *alten Sauerteig* auch die Reste wegzuschaffen (→ *Feste*, Art. *πάσχα*). So *muß* das Böse und Verkehrte des *alten Lebens*, der *alte Sauerteig* von Sünde und Ungehorsam, dem *neuen Wesen* der Lauterkeit und des Gehorsams *Platz machen* (1Kor 5,6-8). Auch »*die Erde und die Himmel*« werden »*veralten*« wie ein *Gewand*« (Hebr 1,10f).

Daß solches παλαιῶν [*palaiōn*], d.h. solche Außerkraftsetzung des Alten ganz und allein Gottes Werk ist, bezeugt Hebr 8,13 in der Deutung der Verheißung Jer 31,31-35. Indem Gott in Christus einen neuen Bund stiftet, wird der erste Bund des Gesetzes für *veraltet* erklärt; d.h. in Christus kann der erste nur als »alt« und erfüllt erkannt werden (2Kor 3,14). So läßt sich zugespißt sagen, im NT wird vom »Alten« nur vom »Neuen« her und um des »Neuen« willen geredet.

3) In einem ganz andern Sinn wird παλαιός [*palaiōs*] nur in 1Joh 2,7 gebraucht. Der Verfasser des Briefes verkündet den Empfängern kein neues, sondern das alte Gebot von der Bruderliebe, die zwar vom atl. Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) umspannt ist, hier aber auf Joh 13,34 Bezug nimmt: es ist alt und neu zugleich; denn für die Leser des 1Joh-Briefes galt es als das alte, von Jesus seinerzeit mit dem Kommen des Reiches Gottes proklamierte Gebot, das mit ihm eine neue Weltzeit einleitete.

H. Haarbeck / F. Thiele

Lit.: W. Matthias, Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, EvTh 17, 1957, 385-397 – W. Nagel, Neuer Wein in alten Schläuchen (Mt 9,17), Vigiliae Christianae XIV, 1960, 1ff – R. Bultmann, Der alte Mensch und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, 1964 – G. Bornkamm, Taufe und neues Leben (Röm 6), in: Das Ende des Gesetzes, 1966, 34-50 – P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, 1966, 213ff – G. Harbsmeier, »Alt« und »Neu« in der Verkündigung, EvTh 27, 1967, 286-307 – R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, KEK II, 1968, 403 – R. von Ungern-Sternberg, Die Bezeichnungen »Neu« und »Erneuern« im Alten Testament, in: ders., Redeweisen der Bibel, BSt 54, 1968, 36-61 – F. Hahn, Die Bildworte vom neuen Flicker und vom jungen Wein (Mk 2,2f par), EvTh 31, 1971, 357-375 – E. Stegemann, Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol-Eph), EvTh 37, 1977, 508-536 – H.J. Zobel, »Alt« und »Neu« in der Verkündigung des Propheten Deuterocesaja, Greifsw. Univ. Reden 57, 1990, 18-27 – W.H. Schmidt, Aspekte der Eschatologie im Alten Testament, in: Der Messias, JBTh 8, 1993, 3-23. Neuere Literatur s. S. 2107.

Amen → Wahrheit

anders → gleich

anhängen → Nachfolge

Anfang/Ziel

Im Unterschied zum zyklischen Verständnis der Welt finden wir in der atl. und in der urchristlichen Tradition ein Weltverständnis, demzufolge das Dasein mit der → Schöpfung begonnen hat und mit der Endvollendung seinen Abschluß finden wird (vgl. → Welt, Art. κόσμος).

Diese zielgerichteten (teleologischen) Vorstellungen werden mit verschiedenen Vokabeln ausgedrückt, die den Beginn und das Ziel des Handelns Gottes in der Welt, das Nahekommen der heilbringenden Gottesherrschaft und das Ende der Welt und der Geschichte bezeichnen. Beginn und Ursprung allen Handelns (Gottes) ist mit ἀρχή [*archē*] bezeichnet, während τέλος [*telos*] häufig das Ziel des Handelns Gottes, das Ende der alten Heilszeit oder das Ende der gegenwärtigen Welt meint, τελέω [*teleō*] und τελειόω [*teleiōō*] oft für die Erfüllung oder die Vollendung des Willens Gottes stehen. Das Verb ἐγγίζω [*engizō*] und das Adv. ἐγγύς [*engys*] werden an mehreren Stellen mit heilsgeschichtlicher Nuance zur Kennzeichnung der Gegenwart der Heilszeit bzw. der Nähe des Endheils gebraucht. Das Adj. ἔσχατος [*es·chatos*] bezeichnet häufig die letzte Zeit vor dem Weltende bzw. den »jüngsten Tag«.

Zugeordnet ist hier auch πρῶτος [*prōtos*] mit seinen Ableitungen, weil diese ebenfalls für den Beginn einer Entwicklung stehen, von daher auch eine Rangordnung signalisieren.

ἀρχή

ἀρχή [*archē*] Anfang, Ursache · ἄρχω [*archō*] anfangen, herrschen · ἄρχων [*archōn*] Herrscher, Fürst · ἀρχηγός [*archēgos*] Herrscher, Anführer · ἀρχαῖος [*archaios*] alt · ἐνάρχομαι [*enarchomai*] anfangen

- I 1) ἀρχή [*archē*], seit Homer, bedeutet a) *Anfang, Beginn*; b) *Anfangspunkt, Urbeginn*; c) *erste Ursache, Prinzip, Urgrund*; d) *Macht, Behörde, Regierung*. Das Verb ἄρχω [*archō*] heißt ganz allg. a) *der erste sein, anfangen* in dem Sinne, daß man der erste ist, der etwas vor anderen tut; b) *den Anfang mit etwas machen*, im Gegensatz zu dem, was man später tut; c) *als Anführer der erste sein, herrschen*. Von ἄρχω [*archō*] abgeleitet ist das Part. ἄρχων [*archōn*], der Herrscher, Gebieter, Fürst, leitende Beamte; ähnliche Bedeutung hat auch ἀρχηγός [*archēgos*]. ἄρχων [*archōn*] legt jedoch stärker den Ton auf die Macht, die zum Befehlen notwendig ist. Das Adj. ἀρχαῖος [*archaios*] bezeichnet das, was von Anfang an, seit alter Zeit besteht: *alt, uralt*.

2) Aus dieser Wortgruppe hat eine bes. Bedeutung in der griech. Philosophie ἀρχή [*archē*] gewonnen.

a) Es bezeichnet den Punkt, an dem zeitlich etwas Neues beginnt, das jedoch vom Anfang her schon in seiner Begrenzung am Ende gesehen wird. Mit dem Anfang (ἀρχή [*archē*]) einer Sache rückt also bereits immer schon das Ende (τέλος [*telos*]) mit in den Blick. So wie der Anfang aus dem Unendlichen hervorgeht, mündet das Ende in die gleiche Unendlichkeit ein.

b) ἀρχή [*archē*] ist der Ausgangspunkt, der Urgrund, die erste Ursache allen Seins, d.h. das letzte Prinzip (z.B. bei Thales das Wasser, bei Anaximander das Unendliche, bei Anaximenes die Luft). Allmählich macht ä. jedoch einen Bedeutungswandel durch von der Grundsubstanz hin zu den Grundgesetzen, nach denen sich die Entwicklung und das Werden des Kosmos vollziehen.

D. Müller

- II Über 30 hebr. Äquivalente werden – viele allerdings nur vereinzelt – in der LXX durch diese Wortgruppe wiedergegeben. Hervorzuheben sind folgende Bedeutungen:

1) Das Verb ἄρχω [*archō*] (231 Belege) tritt am häufigsten für ḥālal im hif. (z.B. Gen 6,1; Ri 10,18) oder jā'al im hif. (z.B. Gen 18,27; Dtn 1,5) ein; beide kennzeichnen das *Beginnen* als *Anfang einer Handlung*, das im letzteren Fall mit der Überwindung von Hemmungen oder Sitten verbunden ist. Der Gebrauch in diesem Sinne ist meist rein sprachlich bestimmt und nicht theol. gefüllt. Auch das Subst. ἀρχή [*archē*] findet sich z.B. Gen 41,21; Dan 9,21 für den *Beginn eines Vorganges* (hebr. *ṯ^hhillāh*).

2) Das für das Verb vorherrschende Moment des zeitlichen Ausgangspunktes läßt sich beim Subst. ἀρχή [archē] (239 Belege) in noch qualifizierterem Sinne erkennen, wo dieses für *ōlām*, *ferne Zeit* (nur Jos 24,2 und Jes 63,16.19), oder für *qædæm*, *Vorzeit*, *Urzeit* (z.B. Hab 1,12; Ps 73,2; Mi 5,2) steht. Gemeint ist dann nicht nur eine zeitlich ferne Vergangenheit (*qædæm* ist urspr. der Anfang, der Osten!), sondern der *frühere Zustand* (auch wenn er negativ beurteilt wird: Ez 16,55), ja der *Urzustand*, der *Ursprung* des Volkes oder der Welt (vgl. Jos Ant 1,27; Art. αἰών unter → Zeit; → Schöpfung). In diesem Sinne reicht die Bedeutung von ἀρχή [archē] vom erinnerlichen Vor-Zustand über den Urzustand bis buchstäblich in die Vor-Zeitlichkeit (Jes 37,26). – Das Adj. ἀρχαῖος [archaios], *alt*, hat etwa den gleichen Bedeutungsumfang (vgl. → alt, Art. πάλαι); so werden z.B. Ps 138,5 LXX die ἀρχαῖα [archaia] als das *Frühere* den ἔσχατα [es-chata] als dem *Letzten* gegenübergestellt, um damit das *Ganze* (τὰ πάντα [ta panta]) zu umschreiben; (im MT von Ps 139 und den deutschen Übersetzungen ist hier räumlich gedeutet: »hinten und vorne« ZB).

3) Neben den zeitlichen Aspekt tritt sodann der des obersten, vordersten Ranges, und zwar von dem sehr schillernden hebr. Äquivalent *rōš*, *Haupt*, und dessen Ableitungen *rišōn*, *erster*, *früherer* und *rešit*, *Anfang*, *erstes Teil*, *Erzeugnis* her, für die *ā*. oft rein schematisch eingesetzt wurde und so sehr verschiedene Bedeutungen übernehmen mußte. So heißt es beispielsweise Jer 22,6 *Spitze* (des Libanon), Num 1,2 *Summe* (Gesamtzahl der Israeliten), Gen 2,10 *Hauptarm* (eines geteilten Stromes). Es umschreibt Am 6,1; Num 24,20 eine Vorrangstellung (unter den Völkern; Ex 12,1 für den Passamonat unter den anderen), 1Kön 20,9.11 den *obersten Platz* in der Volksversammlung, und Gen 40,20 meint »das *Haupt erhöhen*« die Wiedereinsetzung in eine Machtposition (vgl. → Art. πρῶτος). – Die Bedeutungstendenzen des Beginnes und des vordersten Ranges verdichten sich an einigen Stellen, z.B. in dem Wort von der Furcht des Herrn, die ἀρχὴ τῆς σοφίας [archē tēs sophias] ist (Ps 110,10), zu der Bedeutung *Prinzip* als der qualitativen Komponente des Beginnens, die Verlauf und Ausgang des Ganzen bestimmt.

4) Von *rōš* her kann *ā*. aber auch für den *Befehlsbereich* oder die (einem Befehlshaber unterstehende) *Heeresabteilung* (z.B. Ri 9,34; 1Sam 11,11) Verwendung finden. Das Moment des Herrschens, Regierens wohnt ihm bes. da inne, wo es (Gen 1,16; Jer 41,1 und Mi 4,8) für *mām-šālāh*, *Herrschaft*, steht; noch häufiger ist das bei ἄρχω [archō] der Fall (15mal für hebr. *māšal*, z.B. Gen 1,18; Ri 9,2; Dtn 15,6). Vgl. → herrschen/dienen.

5) Ganz in diese Richtung gehört dann auch die relativ eindeutige Verwendung von ἄρχων [archōn] (645mal!) und ἀρχηγός [archēgos] (32mal). Beide treten – namentlich im chronistischen Geschichtswerk, im Dtn, Jos, Num und Ri – relativ häufig für *rōš* im Sinne des *politischen* oder *militärischen Führers*, auch des *Familienhauptes* ein (Num 25,4; 30,2; 1Chr 8,6.28; Neh 11,3.16f; vgl. auch die Kriegsregel von Qumran), während ἄρχων [archōn] im übrigen für *šar*, *Inhaber von Macht*, *Gewalt*; *Oberster*; *Älter*; *Herrscher* (Gen 12,15; Ri 8,3; Am 1,15), in Num und Ez auch für *nāšī?*, (*Stammes-*)*Fürst*, *Patriarch* (Num 2,3.5.7; 13,2; Ez 7,27) steht und als ἀρχηγός [archēgos] z.B. auch der erwählte Charismatiker in der Notzeit bezeichnet wird (*qātsin*, Ri 11,6). Während ἀρχηγός [archēgos] mehr die faktische Machtausübung im Auge hat, meint ἄρχων [archōn] mehr die dahinter stehende Autorität; so reicht seine Anwendung von dem, der allgemein Einfluß ausübt, bis hin zum *Volksführer*, *Beamten*, zum Hohenpriester (1QM 2,1), ja sogar zu den *überirdischen Wesen* (Dan 10,13), die in der Geisterwelt die Völker repräsentieren und übrigens größtenteils gegen Gottes Volk stehen. Diese können freilich (Dan 7,27) auch als ἀρχή [archē] bezeichnet werden (vgl. → Engel).

L. Coenen

III Auch im NT wird mit den Begriffen dieser Wortgruppe wie im Profangriech. immer etwas Vorrangiges wiedergegeben, sowohl hinsichtlich der Zeit als auch des Standes und des Ansehens. Das NT verwendet die Begriffe also im wesentlichen gleichbedeutend mit dem profangriech. Vorkommen, vor allem zur Bezeichnung eines ersten Zeitpunktes und zur Beschreibung eines Machtbereiches.

1) So ist ἀρχή [archē] (55mal im NT, davon 18mal in den johanneischen Schriften):

a) der *Anfang*, der *Beginn*, z.B. Mk 1,1 Anfang des Evangeliums; 13,8 Beginn der endzeitlichen Wehen; Hebr 3,14 Anfang der Gewißheit des Glaubens oder Apg 10,11 auch in konkreter Bedeutung Zipfel des Tuches. Der Ausdruck τὴν ἀρχὴν [tēn archēn]

in Joh 8,25 bedeutet vielleicht *überhaupt*. Als *Anfangsgründe*, *Anfangslehre* steht $\acute{\alpha}$. in Hebr 5,12; 6,1. Christus ist über die Zeit erhaben, darum hat er weder *Anfang* noch *Ende* (Hebr 7,3). – Vor allem in den Wendungen $\acute{\alpha}\pi'$ [*ap'*] und $\acute{\epsilon}\xi \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ [*ex archēs*] wird der erste Zeitpunkt angegeben, der im einzelnen aus dem Zusammenhang erschlossen werden muß: der *Anfang* der Tätigkeit Jesu (Lk 1,2; Joh 15,27; 16,4); Jesus weiß *von Anfang*, ob jemand glaubt (Joh 6,64); das Leben des Paulus *hat sich von Anfang an* in seinem Volk abgespielt (Apg 26,4); Johannes verweist auf *das, was die Gemeinde von Anfang an* hatte: das gleiche Evangelium, das gleiche Wort Gottes (und kein neues Gebot! 1Joh 2,7), das in ihnen bleiben soll (2,24); *es ist* die Botschaft der Liebe (3,11; 2Joh 5), die im Handeln aus dem Willen Gottes wirksam wird (2Joh 6).

Nicht ganz sicher ist 2Thess 2,13: Ist die Erwählung der Leser von Geburt an oder von der Vorzeit her gemeint? – *Von Anfang an* war der Teufel ein Mörder und Lügner und hatte in der Wahrheit nicht seinen Standort. So können seine Kinder nur des Vaters Begierden verwirklichen wollen (Joh 8,44; vgl. 1Joh 3,8: der Teufel sündigt von Anfang an). Auf den Anfang der Schöpfung (Gen 1,27) geht die Einehe zurück (Mt 19,4.8 Par.); auf den Anfang der Welt blicken Mk 13,19 und 2Petr 3,4. In Apg 11,15 ist an die erste Zeit der Gemeinde in Jerusalem gedacht, in Phil 4,15 an den Anfang der missionarischen Tätigkeit des Paulus.

b) Der *Urbeginn*: In Joh 1,1 ist eigentlich ein »Vor«-der-Zeitlichkeit gemeint, also nicht ein Anfang innerhalb der Zeit, sondern ein absoluter Anfang, wie er Gott selbst zukommt, bei dem eine Zeitaussage gerade nicht gemacht werden kann. Der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [*logos*] (→ Wort) ist streng präexistent vor der → Welt und eben damit auch vor der → Zeit, die ja mit der Welt beginnt. Das ist auch die Meinung in 1Joh 1,1; 2,13f, wobei die erste Stelle mit dem Subjekt im Neutrum noch klarer ausdrückt, was gemeint ist.

c) *Erste Ursache, Prinzip, Urgrund*: Strittig ist in der Exegese, ob in Kol 1,18 für $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ [*archē*] diese Bedeutung angenommen werden darf. Die Frage hängt davon ab, ob man $\acute{\alpha}$. gedanklich noch zur vorhergehenden kosmologischen Aussagenreihe über Christus ziehen darf, oder ob man nach $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\eta\kappa\epsilon\nu$ [*synhestēken*] einen Punkt setzt und dann eine neue Gedankenreihe beginnen läßt. Im ersten Fall dürfte die Bedeutung »erste Ursache, Prinzip« anzunehmen sein, im zweiten aber bekäme das Wort $\acute{\alpha}$. eine Bedeutung wie $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\eta$ [*aparchē*], *Erstlingsgabe* (→ Opfer): Christus ist Erstling und Erstgeborener von den Toten. Ungeklärt in dieser Hinsicht sind auch die Stellen Offb 3,14; 21,6; 22,13: Es ist möglich, daß Christus hier als Prinzip der Schöpfung bezeichnet wird; es ist aber auch möglich, daß in diesen Aussagen seine Überzeitlichkeit ausgedrückt werden soll; in diesem Fall kämen die $\acute{\alpha}$.-Aussagen in die Nähe der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [*logos*]-Aussagen (→ Wort) von Joh 1,1f und 1Joh 1,1.

d) $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ [*archē*] im Sinne von *Macht, Behörde, Obrigkeit* steht Lk 12,11; 20,20; Tit 3,1 zusammen mit $\acute{\epsilon}\xi\upsilon\sigma\iota\alpha$ [*exousia*], *Macht*, und bezeichnet die *Behörde*. An der erstgenannten Stelle ist damit gerechnet, daß Verfolgung der Jünger von den jüd. Behörden, von den Vorständen der Synagogengemeinden ausgehen kann. In Lk 20,20 bezeichnet $\acute{\alpha}$. die Stellung des römischen Präfekten in Palästina (Judäa, Samaria); in Tit 3,1 ist allg. der Gehorsam der staatlichen Macht, den Behörden gegenüber gefordert.

e) An einigen Stellen im NT sind mit $\acute{\alpha}$. auch *Engelmächte* bezeichnet. Antikem jüd. Glauben entspricht es, wenn die Welt bzw. die Natur und alle ihre Erscheinungen und Kräfte als unter → Engeln stehend, von Engeln geleitet, angesehen werden. Dabei werden verschiedene Kategorien oder Klassen von Engeln sichtbar, ohne daß das NT Wert legte auf eine Herausarbeitung der Rangordnungen im einzelnen oder von Engelhierarchien. Auch erkennen wir im NT keine speziellen Funktionen, die etwa die $\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota$ [*archai*] gegenüber den $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\varsigma$ [*dynameis*] und $\acute{\epsilon}\xi\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ [*exousiai*] gehabt haben könnten – sehr im Unterschied zu gewissen jüd. und von diesen abhängigen altchristlichen, aber außerkanonischen Schriften. Im NT ist grundlegend Kol 1,16: Auch die

überirdischen, himmlischen Wesen und Mächte, zu denen die ἀρχαί [archai] gehören, sind durch Christus und auf ihn hin geschaffen worden. Entsprechend umfaßt die Ver-söhnungstat Christi auch den ganzen Kosmos (Kol 1,20). Christus ist in der Gegenwart auch das Haupt jeder ἀ. und ἐξουσία [exousia] (Kol 2,10; vgl. Phil 2,10f), d.h. er ist Weltherrscher in Natur und Geschichte, Herr und Haupt des ganzen Kosmos. Diese »Mächte und Gewalten« haben ihn, ohne ihn zu kennen, ans Kreuz gebracht (1Kor 2,8). Aber am Kreuz hat Christus diese Mächte auch entwaffnet, d.h. sie ihrer Macht beraubt (Kol 2,14f). Durch die Auferstehung ist Christus zur Rechten Gottes erhöht worden über alle Herren, Gewalten, Mächte (ἀρχαί [archai]), Herrschaften und jeden Namen, der genannt werden kann.

Merkwürdig ist der Gedanke, daß das Geheimnis der Berufung der Heiden zum christlichen Glauben den Mächten und Gewalten im Himmel durch die Kirche bekanntgemacht wird (Eph 3,10): Das Geheimnis der Heidenberufung hat kosmische, ins Jenseits reichende Bedeutung, ebenso die Predigt der Kirche. In Eph 6,12 sind die ἀρχαί [archai] ein Teil der durch den Teufel beherrschten bösen Geisterwelt, gegen die die Christen zu kämpfen haben. In Röm 8,38 bezeichnet ἀρχαί [archai] neben den Engeln und den Kräften eine besondere Kategorie himmlischer bzw. überirdischer Wesen, die die Glaubenden aber nicht von Gottes Liebe trennen können. Bei den Endereignissen, die zur Aufrichtung des Reiches Gottes führen, wird Christus jede ἀρχή [archē], ἐξουσία [exousia] und δύναμις [dynamis] vernichten (1Kor 15,24).

2) ἄρχω [archō] kommt im NT 86mal vor und bedeutet aktiv *der Erste sein, herrschen* (Mk 10,42; Röm 15,12); med. *beginnen, anfangen*. An sehr vielen Stellen ist ἄρχω [archō] wohl Übers. eines aram. *šerā*, das – durchaus unbetont – den Anfang einer Rede oder Handlung markiert; demgemäß wirkt das Verb oft fast überflüssig und könnte, ohne Beeinträchtigung des Sinnes, in der deutschen Übersetzung weggelassen werden (z.B. Mt 4,17; 11,7.20; 26,22; Mk 6,7; Lk 3,8; 15,14; Joh 13,5; Apg 1,1; 11,4.15). Betonter kann eine neue Handlung einer vorhergehenden gegenüber abgegrenzt werden (z.B. Mt 26,37; Lk 4,21; 7,15.38.40.49).

Absolut gesetzt erscheint ἄρχω [archō] in Lk 3,23: Jesus war bei seinem Auftreten etwa 30 Jahre alt. ἄρχω [archō] gibt den Ausgangspunkt im zeitlichen Sinn an (Mt 16,21); im sachlichen Sinn (Lk 24,27), indem der Auferstandene seine Schriftdeutung mit Mose und den Propheten beginnt. Joh 8,9: *zuerst* gingen die Ältesten; 1Petr 4,17: das Gericht kommt *zuerst* über das Haus Gottes, dann über die anderen. ἀρχάμενος [arxamenos] bezeichnet auch den lokalen Ausgangspunkt: Die Buß- und Evangeliums-bewegung begann, nahm ihren Ausgang in Galiläa (Lk 23,5; Apg 10,37).

Das Kompos. ἐνάρχομαι [enarchomai] findet sich in Phil 1,6 (trans.) und Gal 3,5 (intrans.) in Aussagen, die den Anfang von Gemeinden mit ihrer weiteren Entwicklung in Beziehung setzen.

3) ἀρχαῖος [archaios], was seit alter Zeit besteht, *alt*, findet sich im NT 11mal. Mit οἱ ἀρχαῖοι [hoi archaioi], die *Alten, Vorfahren*, werden die Menschen der früheren Generation bezeichnet, genauer die Generation des Volkes Israel, der das Gesetz gegeben wurde (Mt 5,21; vgl. V. 27). Einige im Volk halten Jesus für einen von den alten Propheten, für einen, der zu atl. Zeit lebte und in ihm wieder erstand (Lk 9,8.19). Mnason aus Zypern ist ein ἀρχαῖος μαθητής [archaios mathētēs], ein Jünger, der schon lange Christ ist, bzw. ein Jünger aus der ersten Zeit der Kirche (Apg 21,16). In Apg 15,7 ist die Angabe »seit alter Zeit« hyperbolisch: Gott hat die zur Debatte stehende Sache, die *Predigt* des Evangeliums vor den Heiden, längst entschieden. Die »alte Welt« (2Petr 2,5) ist die Welt vor der Sintflut. – Der Satan ist die »alte Schlange« – unter Anspielung auf die *Paradiesgeschichte* (Gen 3,1.14f) –, die schon am Anfang der Welt- und Menschheitsgeschichte wirkte (Offb 12,9; 20,2). – Wer in Christus ist, wer an Christus kraft der Gabe des heiligen Geistes glaubt (Röm 8,4.9f), der ist ein neues Geschöpf, in

welchem das »Alte«, das weltliche Wesen und damit die vorchristliche sündige Existenz vergangen ist (2Kor 5,17).

4) ἀρχηγός [*archēgos*] kommt im NT nur 4mal vor und wird ausschließlich für Jesus gebraucht. Es heißt:

a) *Führer, Herrscher, Fürst*. Paradox ist die Redeweise des Petrus, wenn er den Hörern seiner Predigt im Tempel vorwirft, sie hätten einen Mörder gewählt und den »Fürsten des Lebens« getötet (Apg 3,15); der Ausdruck kann hier bedeuten, daß Jesus zum Leben führt, aber auch, daß Jesus Christus der Urheber des Lebens ist (vgl. Joh 1,4). Gott hat den am Kreuz ermordeten Jesus auferweckt und ihn als ἀρχηγός [*archēgos*], *Herrscher* und *Retter*, zu seiner Rechten erhöht (Apg 5,31); der Ausdruck steht hier in sachlicher Entsprechung zu Apg 2,36: Gott hat Jesus zum κύριος [*kyrios*] (→ herrschen/dienen) und Christus gemacht.

b) *Urheber, Begründer*. In feierlicher Weise redet Hebr 2,10 von Christus als dem ἀρχηγός τῆς σωτηρίας [*archēgos tēs sōtērias*]: Christus ist *Bahnbrecher* und *Urheber* der Rettung, des Heils (vgl. Hebr 5,10; 6,20), »Weg, Werk und Urbild des Christus bestimmen das ›Heil‹ der Menschen« (Michel, Hebräerbrief, 75). Weil Christus selber das Ziel erreicht hat, ist er nicht nur *Urheber*, sondern auch *Vollender* des Glaubens (Hebr 12,2).

5) ἄρχων [*archōn*] bedeutet a) ebenfalls *Herrscher, Herr, Fürst* (im NT 37mal), wird aber nur Offb 1,5 auf Christus übertragen. Dort heißt Christus, unter Anlehnung an Ps 89,28, der ἄρχων [*archōn*] der Könige der Erde (vgl. Offb 19,16; Phil 2,11 → κύριος [*kyrios*]). Sonst sind die ἄρχοντες [*archontes*] die Fürsten, die über die Völker herrschen und sie unterdrücken (Mt 20,25 Par.). In Apg 4,25f wird Ps 2,1f zitiert und auf das Zusammenwirken von Herodes (dem König) und Pilatus bei der Kreuzigung Jesu bezogen. Auf dieser Linie ist wohl auch 1Kor 2,8 zu verstehen.

b) Es werden mit dem Begriff die *Behörden, Oberen, Vorgesetzten* bezeichnet, speziell die jüd. Behörden der Synagogengemeinden (Mt 9,18.23; Lk 8,41; 12,58; 18,18); die Laienmitglieder des Hohen Rates (Lk 23,13.35; 24,20; Joh 3,1); die Mitglieder der obersten jüd. Behörde überhaupt (Joh 7,26.48; 12,42; Apg 3,17; 4,5.8; 13,27); der Hohepriester (Apg 23,5). In Apg 7,27 wird Ex 2,15 zitiert: Der Israelit lehnt Mose als seinen »Oberen« oder »Vorgesetzten« ab. Mit dem ἄρχων [*archōn*] der Pharisäer dürfte ein »führender Pharisäer« gemeint sein (Lk 14,1). Führende Beamte heidnischer Städte (Ikonion in Apg 14,5, Philippi in Apg 16,19) ergreifen gelegentlich Maßnahmen gegen die christl. Mission. Trotzdem vertritt Paulus in Röm 13,3 die Meinung, daß die Amtsträger des Staates grundsätzlich nur für Übeltäter bedrohlich sind.

c) Auch böse Geister werden ἄρχων [*archōn*] genannt (vgl. Art. δαίμων unter → Satan). Die Pharisäer werfen Jesus vor, er treibe die Dämonen aus in der Kraft des ἄρχων [*archōn*] der Dämonen; gemeint ist Beelzebub als der διάβολος [*diabolos*] (Teufel; Mt 9,34; 10,25; 12,24 Par.). Der Satan ist »Fürst dieser Welt« (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου [*archōn tou kosmou toutou*]), der gerichtet ist (Joh 16,11), der durch Tod und Erhöhung Jesu aus dem Himmel geworfen wird (Joh 12,31); er sucht vergeblich, Jesus in die Hand zu bekommen und zu vernichten (Joh 14,30). Manche Ausleger deuten auch 1Kor 2,6.8 auf *dämonische* Mächte, die Jesus nicht erkannt und darum ans Kreuz gebracht hätten. Dagegen spricht jedoch die einhellige Überlieferung der Evv., nach der die Dämonen Jesus (in seiner Messianität) früher erkennen als die Menschen (vgl. Mk 1,24 u.ö.). Mit dem ἄρχων [*archōn*] des Luftreiches (Eph 2,2) ist der Satan gemeint.

H. Bietenhard

ἐγγύς

ἐγγύς [engys] nahe, in der Nähe · ἐγγίζω [engizō] sich nähern, nahe herangekommen · μακρὰν [makran], μακρόθεν [makrothen] weit, fern · πόρρω [porro] weit (hinein, entfernt)

I 1) Das Adv. ἐγγύς [engys], das seit Homer als entgegengesetztes Wort zu μακρὰν [makran] bzw. πόρρω [porro], fern, vorkommt, bezeichnet folgende Sachverhalte: a) räumlich: in der Nähe, nahe bei (z.B. Hom Il 10.274; Thuc III.55.1; für die Papyri vgl. BGU 3.698.17), mit Gen. und Dat.; b) zeitlich: nahe, nahe bevorstehend (z.B. Il 22.453); c) bei Zahlen: beinahe, fast, (z.B. Thuc VI, 5.2; vgl. auch Xenoph Hist 3.1.28); d) von Eigenschaften: nahe kommend, ähnlich (z.B. Plat Gorg 520a, Resp III.391e); e) von Beziehungen: verwandt (z.B. Aesch Suppl 388; Plat Ap 30a); f) im übertragenen Sinn: Nähe bzw. Verwandtschaft der geistigen Haltung (z.B. Epict Diss I.2.14).

2) Das Verb ἐγγίζω [engizō], das erst seit Aristoteles bezeugt ist, bedeutet a) nahebringen, heranbringen (z.B. Polyb 8.4.7); b) meist intrans. gebraucht in der Bedeutung sich nähern, herankommen, mit Gen. und Dat. (z.B. Polyb 4.62.5; 18.4.1; für die Papyri vgl. P.Oxy IX.1202,8), manchmal mit dem Zusatz »(zu) den Göttern« (z.B. Epict Diss 4.11.3); c) mit Inf.: im Begriff sein etw. zu tun (z.B. IG I 2 [1].1270.8).

3) Die adv. Akk.-bildung μακρὰν [makran] (zu ergänzen ist ὁδόν [hodon], Weg) wird meist als Adv. verwendet: a) räumlich: weit fort (seit Aesch Prom 312; P.Oxy I.113.18; Zenon Papyri 59605.3); b) zeitlich: fern (z.B. Soph El 323), im Blick auf Reden: weitschweifig (z.B. Aesch Ag 1296). Als (uneigentl.) Präp. μακρὰν τινός [makran tinós] mit der Bedeutung fernab von jemandem bzw. etwas (z.B. P.Oxy 1.113.18). Im übertr. Sinn bezeichnet οὐ μακρὰν [ou makran] an manchen Stellen die Gottesnähe (z.B. Dio Chrys Or 12.28).

Das jüngere Adv. μακρόθεν [makrothen] bedeutet a) räumlich: von weit her, aus der Ferne (z.B. Chrysipp Stoic 3.199; Strabo 3.3.4; P.Tebt I.230); b) zeitlich: seit langem (z.B. Polyb 1.65.7).

4) Das Adv. πόρρω [porro], im Attischen seit Plato belegt (im Epischen und Ionischen πρόσω [proso]), absolut bzw. mit Gen. gebraucht: a) allg. räumlich: vorwärts (z.B. Hom Od 9.542) bzw. weiter hinein (z.B. Xenoph An 4.3.28), oft in übertr. Bedeutung: weit, hoch, groß (z.B. Hdt 7.237; Xenoph Cyrop 1.6.39); b) im Blick auf Entfernungen: weit weg, entfernt (z.B. Aesch Eum 65), auch metaphorisch (z.B. Aesch Eum 414); c) zeitlich: vorwärts (z.B. Pind Olymp 10.55), danach (z.B. Pind Pyth 3.111) bzw. weit hinein (z.B. Hdt 2,121,6). Bei Thucydides kommt das Wort nicht vor, in der LXX lediglich 16mal, im NT nur 4mal.

II In der LXX übersetzt ἐγγύς [engys] meist das Adj. qārōb (in 43 von 59 Vorkommen), nahe befindlich, nächster. Das Verb ἐγγίζω [engizō] übersetzt (bei insgesamt 158 Vorkommen) 40mal Formen von hebr. qārāb und 72mal Formen von hebr. nāgaš. Die Grundbedeutung von hebr. qārāb ist sich nähern, nahekommen, im hif. deshalb heranbringen, nahebringen. Das hebr. Wort nāgaš wird in mehreren Bedeutungszusammenhängen synon. zu qārāb verwendet, manchmal auch im Parallelismus (z.B. Jes 41,21, wo LXX beide Male mit ἐγγίζω [engizō] übersetzt). Als Verb der Bewegung hat nāgaš die Grundbedeutung herzutreten, sich nähern (z.B. Gen 27,21; Ri 9,52; Ez 44,13); es wird nicht in zeitlichem Sinn und kaum in übertr. Bedeutung verwendet.

1a) Sowohl das Adj. ἐγγύς [engys] als auch das Verb ἐγγίζω [engizō] haben als Wiedergabe von hebr. qārōb bzw. den Formen von qārāb und nāgaš räumliche Bedeutung: sowohl im Blick auf Personen (z.B. Gen 37,18; Jes 57,19) wie im Blick auf Gegenstände, denen man sich nähert (z.B. Ex 3,5) oder die nahe sind (z.B. Gen 19,20); manchmal im Zusammenhang eines bestimmten Anliegens, mit dem Menschen kommen (z.B. Num 31,48; in diesen Fällen übersetzt LXX meist mit προσέρχομαι [proserchomai], oft auch im Sinn von kriegerischen Auseinandersetzungen (z.B. Dtn 20,2; vgl. IQM 1,10). Auch das Herantreten zum Gerichtsurteil (z.B. Jes 41,1.5) kann mit qārāb bezeichnet werden.

b) Das Verb kommt häufig in kultischen Zusammenhängen vor: man tritt heran zum Passa (z.B. Ex 12,48 MT), zum Altar (z.B. Ez 40,46), zum Opfer (z.B. Lev 10,3), zu JHWH (z.B. Ex 3,5). Nur die den kultischen Vorschriften entsprechenden Priester dürfen sich dem Altar nahen

(z.B. Lev 21,21.23; vgl. Hes 44,13). Aber auch die allgemeine Teilnahme am Gottesdienst kann mit ἐγγίζω [engizō] bezeichnet werden (z.B. Koh 4,17; Jes 29,13). *qārāb* als t.t. der Kultsprache, der das Darbringen des Opfers bezeichnet, wird in der LXX mit προσάγειν [prosahein] oder προσφέρειν [propherein] wiedergegeben.

c) ἐγγύς [engys] kann in der übertr. Bedeutung (*nahe, nahestehend, nächster*) verwandtschaftliche Beziehungen bezeichnen, in der Regel als Oberbegriff für alle Arten von Blutsverwandtschaft (z.B. Lev 21,2).

d) Auch die Nähe Gottes bzw. Nähe zu Gott wird mit ἐγγύς [engys] und ἐγγίζω [engizō] als Übersetzung von *qārāb/qārōb* verwendet: im Blick auf die Priester (z.B. Ez 42,13 MT) und für Gottes Nahesein bei seinem Volk (bes. Dtn 4,7: »Denn wo ist so ein herrliches Volk, dem ein Gott so nahe ist wie uns der Herr, unser Gott, sooft wir ihn anrufen?«; vgl. auch Ps 34,19) und bei den Frommen (z.B. Ps 33,18 [34,19], Ps 144,18 [145,18]). Dabei ist die Nähe Gottes nicht als statischer Zustand vorgestellt, sondern als souveränes Handeln des richtenden und des heilbringenden Gottes Israels: θεὸς ἐγγίζων [theos engizōn] (Jer 23,23).

2) Als Zeitangabe werden ἐγγύς [engys] und ἐγγίζω [engizō] mit folgendem Bedeutungsspektrum verwendet: es *nahen* oder *sind nahe* das Sabbatjahr (z.B. Dtn 15,19), die Zeit des Sterbens (z.B. Gen 47,29; Dtn 31,14), das Ende (z.B. Klgl 4,18), kommende Gerichtsereignisse (z.B. Dtn 32,35), Tage der Trauer (z.B. Gen 27,41), und häufig die vom Propheten angekündigten Tage bzw. der Tag des Herrn (z.B. Jes 13,6; Ez 7,7; 12,23; 30,3; Joël 1,15; 2,1; Zef 1,7.14), der durch das nahende Gericht qualifiziert ist und Finsternis und Schrecken heraufbeschwört. Jesaja verkündet das Nahen einer neuen Heilszeit, die Heil und Gerechtigkeit bringen wird (Jes 51,5: »Denn meine Gerechtigkeit ist nahe, mein Heil tritt hervor, und meine Arme werden die Völker richten. Die Inseln harren auf mich und warten auf meinen Arm«; vgl. auch Jes 46,13; 50,8; 56,1).

3a) Das Oppositum μακράν [makran] bzw. μακρόθεν [makrothen] übersetzt meist verschiedene Formen von hebr. *rāḥaq* mit der Bedeutung *fern sein, sich entfernen*, pi. *entfernen* (62mal). In profanen Zusammenhängen hat die Grundbedeutung einen räumlichen Sinn (z.B. Gen 44,4; Num 9,10); zeitlich wird das Wort für die Vergangenheit (z.B. Jes 22,11; 25,1; 37,26) und von der Zukunft (z.B. 2Sam 7,19; Ez 12,27) gebraucht. Die Verknüpfung von ἐγγύς [engys] und μακράν [makran] zu dem Gegensatzpaar »es sei nah oder fern« bzw. »die Nahen und die Fernen« (z.B. Dtn 13,7; 1Kön 8,46; Jes 33,13; 57,19; Ez 6,12; Dan 9,7) bezeichnet eine Gesamtheit und meint »alle«.

b) Der theol. Sprachgebrauch konzentriert sich auf die Propheten und die Weisheitsliteratur. Mehrere Stellen beklagen, daß Gott, das Heil oder die Gerechtigkeit fern sind (Ps 10,1; Jes 59,11.14), andere sprechen von der Ferne des Menschen von Gott (z.B. Jer 2,5; vgl. Jes 46,12). Der Israelit wird ermahnt, sich von der Sünde fern zu halten (Spr 4,24; 5,8); Gott hält sich von den Sündern fern (Spr 15,29).

4) Der Sprachgebrauch der frühjüd. Autoren weist im Blick auf ἐγγύς [engys], ἐγγίζω [engizō], μακράν [makran] und μακρόθεν [makrothen] und ihre hebr./aram. Äquivalente keine Besonderheiten auf. Die Verwendung der Vokabeln in räumlichen und zeitlichen Zusammenhängen wird ebenso beibehalten wie übertr. Verwendungen. In Qumran spielt das Nahen zu Gott im Rahmen des priesterlichen Selbstverständnisses der Essenergemeinschaft eine wichtige Rolle. In der Gemeinde als Tempel wird angenehmer Opferduft dargebracht (*qrb* hif., 1QS 8,9). Wahrscheinlich sind *qārāb* und *nāgaš* t.t. für die Aufnahme in die Qumrangemeinde (z.B. 1QS 6,16-23; 9,15-16; Jos Bell 2,188; vgl. 1QH 14,13.19). Philo verwendet ἐγγίζω [engizō] vom Tod, der zur Begegnung mit Gott führt (All II 57; vgl. Imm 161).

III ἐγγίζω [engizō], *sich nähern, nahe herankommen*, und ἐγγύς [engys], *nahe, in der Nähe*, kommen 42 bzw. 31mal im NT vor, am häufigsten in den Evv. (34mal) und in der Apg (21mal). Beim Verb dominiert Lk (18 Vorkommen), beim Adv. Joh (11 Vorkommen, das Verb fehlt ganz). Paulus verwendet die beiden Vokabeln nur 7mal. Das Verb wird im NT ausschließlich intrans. gebraucht. ἐγγύς [engys] und ἐγγίζω [engizō] werden sowohl in räumlichem (für Orte und Bewegungen) als auch in zeitlichem Sinn gebraucht. Im ersten Fall bezeichnet das Verb räumliches Näherkommen an einen bestimmten Bezugspunkt heran, im zweiten Fall das Vorkommen eines Ereignisses in

zeitlicher Nähe zu einem folgenden Zeitpunkt (Louw-Nida 15.75, 67.21). Für das Adv. gilt Entsprechendes.

μακρᾶν [makran], *weit, fern*, kommt im NT 10mal vor (außer 2 Vorkommen in Eph nur in den Evv. und in der Apg), μακρόθεν [makrothen], *weit her, aus der Ferne*, 14mal (fast immer mit der Pröp. ἀπό [apo]), 11mal in den Synopt. und 3mal in Offb, beide nur in räumlichem Sinne für eine relativ große Entfernung von einer anderen Position. μακρόθεν [makrothen] hebt vielleicht die Trennung eines Ortes von einem anderen Ort stärker hervor, aber diese Unterscheidung ergibt sich nicht immer aus dem jeweiligen Kontext (vgl. Louw-Nida).

1a) Häufig ist die Verwendung im räumlichen Sinn als Orts- und Bewegungsangabe bes. bei Lukas / Apostelgeschichte und Johannes; zu ἐγγίζω [engizō], *sich nähern, nahe herankommen*: Jesus kommt in die Nähe des Stadttors von Nain (Lk 7,12) oder in die Nähe von Jericho (Lk 18,35); der Blinde kommt näher zu Jesus heran (Lk 18,40; vgl. weiter Lk 15,1.25; 19,29.37.41; 22,47; 24,15.28; Apg 9,3; 10,9; 21,33; 22,6; 23,15; für ἐγγύς [engys], *nahe, in der Nähe* vgl. Lk 19,11; Joh 6,19.23; 11,18.54; 19,20.42; Apg 1,12; 9,38; 27,8). Aber auch die anderen Evv. verwenden die beiden Vokabeln in räumlichem Sinn (vgl. Mt 21,1; 26,46; Mk 11,1; 14,42; vgl. Mk 1,38 D).

μακρᾶν [makran], *weit, fern*, und μακρόθεν [makrothen], *weit her, aus der Ferne*, werden ebenfalls als Ortsangabe verwendet: Mt 8,30 die Schweineherde »in einiger Entfernung« (EÜ); Mk 5,6 der Besessene sieht Jesus von weitem; Mk 8,3 Menschen sind von weither zu Jesus gekommen; Mk 11,13 Jesus sieht von weitem einen Feigenbaum; Lk 7,6 Jesus ist vom Haus des Hauptmanns nicht mehr weit entfernt; Lk 15,20 der Vater im Gleichnis sieht den Sohn von weitem; Mk 14,54 Par. Petrus folgt von weitem; Joh 21,8 die Jünger sind mit ihrem Boot nicht weit vom Land entfernt; Apg 22,21 Paulus wird zu den Heiden in der Ferne gesandt. Räumliche Bedeutung liegt wahrscheinlich auch in Apg 2,39 vor (»euch und euren Kindern gilt diese Verheißung, und allen, die fern sind«): mit »Kinder« sind zukünftige Generationen gemeint, und die Fernen sind für Petrus mindestens die Diasporajuden, für Lukas sicherlich auch die Heiden (vgl. Jes 57,19 in der rabb. Interpretation; vgl. Dupont, Études, 408.455; anders Bauer-Aland s.v. μακρᾶν [makran] 1b mit dem Vorschlag einer zeitlichen Interpretation im Sinn von »ferneren Geschlechtern«).

b) In zeitlicher Bedeutung findet man ἐγγίζω [engizō] für die Nähe des Passafestes (Lk 22,1), die Erntezeit (Mt 21,34), den Zeitpunkt der Erscheinung des endzeitlichen Propheten in der Verkündigung von Irrlehrern (Lk 21,8), die Nähe der Verwüstung Jerusalems (Lk 21,20; vgl. Mk 16,14 v.l. Freer-Logion), die Stunde der jetzt einsetzenden Passion (Mt 26,45), die Vollendung der Erlösung bei der Wiederkunft des Menschensohnes (Lk 21,28), die Zeit, in der sich Gottes Verheißung an Abraham zu erfüllen begann (Apg 7,17), den Tag des Endheils (Röm 13,12; Hebr 10,25). ἐγγύς [engys], *nahe, in der Nähe*, sind das Passa- bzw. das Laubhüttenfest (Joh 2,13; 6,4; 11,55 bzw. 7,2), der Sommer (Mk 13,28 Par.), die Stunde des Sterbens Jesu (Mt 26,18), die Wiederkunft Jesu (Phil 4,5) und das Endheil (Röm 13,11; vgl. Offb 1,3; 22,10). Für die Bedeutung in Mk 1,15 »das Reich Gottes ist herbeigekommen« (vgl. Mt 3,2; 10,7; Lk 10,9.11; 21,31) s.u. 2a).

c) Die räumliche und zeitliche Bedeutung von ἐγγίζω [engizō], *sich nähern, nahe herankommen*, und ἐγγύς [engys], *nahe, in der Nähe*, bleiben bei der Verwendung in theol. Zusammenhängen erhalten. Ob ntl. Orts- und Zeitangaben durch ἐγγίζω [engizō] eine zusätzliche »geschichtsträchtige« Bedeutung erhalten und »entscheidende Zeitpunkte« ankündigen oder »lebenswichtige Ereignisse« stiften (so Dormeyer, EWNT I, 895f für Mk 11,1; Lk 18,35 u.a.), läßt sich linguistisch nicht verifizieren. Dasselbe gilt für μακρᾶν [makran] und μακρόθεν [makrothen]: räumliche Entfernung von Jesus bedeutet noch nicht automatisch Fernsein bzw. Ausschluß von der Gottesherr-

schaft. Die Annahme, daß lokale und zeitliche Angaben bes. theol. Bedeutungen haben, setzt voraus, daß man die entspr. Abschnitte in den Evv. und der Apg als konstruierte Erzählungen begreifen muß, in denen die in kodierter Form vorliegende Reflexion des Erzählers dominiert (vgl. Marin). Der entspr. Nachweis läßt sich jedoch meist nur schwer führen. Selbst die Einleitung der durchaus »geschichtsträchtigen« messianischen Demonstration Jesu im Tempel in Mk 11,1 »und als sie in die Nähe von Jerusalem kamen« steht vor einem Abschnitt, der aufgrund der Häufung von Lokalangaben deutlich als berichtende (und nicht etwa konstruierte) Erzählung zu bezeichnen ist, in der das erzählte Geschehen dominiert (vgl. Pesch z.St.). Die Bedeutsamkeit der Annäherung der Zöllner und Sünder (Lk 15,1 ἐγγίζοντες [engizontes]), die Jesus hören wollen, ist nicht in dem Verb begründet, sondern in der Person und dem Verhalten Jesu. Man kann sicherlich im Blick auf den Tod Jesu zur Zeit des Passafestes von »eschatologischer Erfüllung« sprechen; damit erhält jedoch ἐγγύς [engys] in Joh 11,55 noch lange keinen »eschatologischen Nachklang« (gegen Preisker, ThWNT II, 330f).

2a) Eine theologisch wichtige Verwendung von ἐγγίζω [engizō] liegt in der Verkündigung Jesu vom → Reich Gottes vor: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ [ēngiken hē basileia tou theou] (Mk 1,15 Par. Mt 4,17 τῶν οὐρανῶν [tōn ouranōn]; vgl. Mt 3,2; 10,7; Lk 10,9.11). Die klassische Diskussion, ob man die Predigt des irdischen Jesus im Sinn einer »konsequenten Eschatologie« (Kümmel, Verheißung, 13-18) oder im Sinn einer »realisierten Eschatologie« (Dodd, Parables, 34-80) verstehen soll, machte sich an dem Perf. ἤγγικεν [ēngiken] fest. Der Streit geht darum, wie man die »Nähe« aufzufassen habe: als etwas unmittelbar Bevorstehendes, aber doch Zukünftiges, oder als etwas schon Gegenwärtiges.

Entscheidend war häufig das vorausgesetzte Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ [basileia tou theou]. Wenn man im Summarium der Verkündigung Jesu Mk 1,15 unter »Reich Gottes« (nur) das Ereignis der Heilsvollendung am Weltende versteht, das Jesus für die nahe Zukunft erwartet habe, kommt man zu der Meinung, daß Jesus sich getäuscht hat (vgl. Gräßer, Parusieverzögerung, 3-75).

b) In Mt 3,2, wo die Wendung in der Zusammenfassung der Verkündigung Johannes des Tüfers steht, ist im Sinn der Nähe des Himmelreiches zu interpretieren: die Aufrichtung der sichtbaren Gottesherrschaft ist zus. mit dem Zorngericht in der nahen Zukunft zu erwarten. In Mk 1,15 steht ἐγγίζω [engizō] in einem spezifischen Kontext; mehrere Gründe zeigen, daß Jesus von der Ankunft der Gottesherrschaft spricht, die angekommen ist: die Konnotation von καιρός [kairōs] als geeignete oder bestimmte → Zeit und die Verwendung im Sing. zur Bez. eines Zeitpunkts, an dem ein bestimmtes Ereignis stattgefunden hat (vgl. 13,33; Lk 1,20; Joh 7,6.8; Offb 11,18; Kgl 4,18 LXX); die parallele Stellung der Aussage zu dem Satz, daß die Zeit »erfüllt« (πεπλήρωται [peplērōtai]), d.h. die Zeit von Gottes verheißennem Handeln eingetreten ist; das Perf. der beiden Verben ἐγγίζω [engizō] und πεπλήρωται [peplērōtai] paßt eher zur Vorstellung von Nähe als Konsequenz einer Ankunft, die bereits stattgefunden hat, als zur Erwartung einer (nahe) bevorstehenden Ankunft (Guelich, Mark, 64f). Gottes Herrschaft ist mit Person und Wirken Jesu gegenwärtige Wirklichkeit geworden (vgl. Gnllka, Markus I, 66f; France, Government, 23-25). Dem ἤγγικεν [ēngiken] entspricht in Mk 12,34 die verneinte Formulierung (Litotes) οὐ μακρὰν [ou makran]: der Schriftgelehrte, der Jesus die Frage nach dem wichtigsten Gebot stellt, ist »nicht fern vom Reich Gottes«. Jesus ist mit seiner Schriftauslegung Norm der Nähe zum Reich Gottes, und »diese Nähe bestimmt sich also nach dem Maß der Übereinstimmung mit der Lehre Jesu« (Berger, Gesetzesauslegung, 201).

c) In Mt 4,17 fehlt der Hinweis auf die Erfüllung der Zeit; damit scheint die Gottesherrschaft eine zukünftige, noch ausstehende Größe zu sein. Spätestens in Mt 11,12 und erst recht in 12,28 wird jedoch deutlich, daß im Blick auf die Verkündigung Jesu

von der Gottesherrschaft auch für das Mt-Ev. mit deren präsentischer Wirklichkeit gerechnet werden muß. Mt 12,28 steht statt ἤγγικεν [ēngiken] zwar ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς [ephthasen eph' hymas] »zu euch gekommen«, aber die beiden Verben sind austauschbar (vgl. Mt 12,28/Lk 11,20 mit Mt 10,7/Lk 10,9). Sowohl das griech. φθάνω [phthano] mit der Bedeutung »zuvorkommen« (in Koine und LXX auch »ankommen, erreichen, hingelangen zu, sich erstrecken bis«), als auch das aram. m'ṭā' »ankommen, treffen, eintreffen« bezeichnen das Eintreffen einer Sache bzw. von Ereignissen, die sich vollziehen. Zu beachten ist auch das einleitende ἀπὸ τότε [apo tote] »von da an« (EÜ), das bei ansonsten identischer Formulierung der Verkündigung Jesu und des Täufers (vgl. Mt 4,17 mit 3,2) einen anderen Kontext herstellt: es spricht nicht mehr der Vorläufer, sondern der Erfüller der Verheißungen von Licht für die in der Finsternis Sitzenden (Schweizer, Matthäus, 42). So gilt auch im Blick auf Mt 4,17: das Reich Gottes ereignet sich, als dynamisch-endzeitliches Herrschen Gottes, in der Gegenwart (Becker, Heil, 200f).

d) Bei der Aussendung der Zwölf bzw. Zweiundsiebzig erteilt Jesus den Auftrag, das Nahegekommensein der Gottesherrschaft in den Dörfern und Städten Galiläas zu verkündigen (Mt 10,7 bzw. Lk 10,9.11). Wie Mk 1,15; Mt 4,17 formulieren Mt 10,7 und Lk 10,11, während Lk 9,11 ἤγγικεν mit der präp. Wendung ἐφ' ὑμᾶς [ēngiken eph' hymas] »nahe zu euch gekommen« verbindet. Aufgrund der parallelen Formulierungen in Mt 12,28/Lk 11,20, wo die Gottesherrschaft durch die Dämonenaustreibungen als gegenwärtige ausgewiesen ist, ist für Lk 9,11 (und dann auch für 9,9) die »Nähe« der Gottesherrschaft als gegenwärtige Heilswirklichkeit zu verstehen, die durch Jesus bzw. durch seine Jünger vermittelt wird (Marshall, Luke, 422).

e) Schließlich werden ἐγγίζω [engizō] und ἐγγύς [engys] im Zshg. mit der erwarteten apok. Endzeit gebraucht. Vor dem Ende wird Jerusalem samt dem Tempel zerstört werden: die Jünger sollen wissen, daß die Verwüstung Jerusalems nahe gekommen ist, d.h. sich bald ereignen wird, wenn die Stadt von einem Heer eingeschlossen wird (Lk 21,20). Wenn die Nachfolger Jesu den Beginn »dieser Dinge«, d.h. der kosmischen Zeichen (21,25f) erleben, sollen sie wissen, daß ihre → Erlösung nahe gekommen ist, die sich mit der Wiederkunft des Menschensohnes (21,27) verwirklichen wird. Daß damit die sichtbare Vollendung der Gottesherrschaft gemeint ist, macht Lk in 21,31 deutlich, wo er einfügt: »Wenn ihr seht, daß dies alles geschieht, so wißt, daß das Reich Gottes nahe ist« (Mk 13,29/Mt 24,33 reden in der 3. Sing. abstrakt davon, daß »es« [das Ende] oder »er« [der Menschensohn] nahe ist).

3) Paulus betont mit dem Wort ἐγγύς [engys] in Röm 10,8 (Zitat Dtn 30,14): die Glaubensgerechtigkeit erkennt, daß man den Messias nicht erst noch aus dem Himmel herabholen oder aus dem Abgrund der Totenwelt heraufholen muß (V. 6-7), sondern daß Gott den Messias bereits gesandt hat und Christus bereits von den Toten auferweckt wurde; sie bekennt deshalb, daß Gottes Befehlswort (→ Wort) nicht mehr mit der Tora (die Bar 3,29-38 in Aufnahme von Dtn 30,12-14 mit der verborgenen himmlischen Weisheit gleichgesetzt wird) identisch ist, sondern mit dem »Wort vom Glauben, das wir predigen«. Gottes Wort ist dem Glaubenden in der apostolischen Glaubenspredigt bzw. im Glauben an Jesus Christus selbst nahe: dort erfüllt es Mund und Herz.

In Röm 13,12 bezieht sich ἐγγίζω [engizō] auf den »Tag« (→ Gegenwart/Zukunft), der nahe herbeigekommen ist: gemeint ist der »Tag unseres Herrn Jesus Christus« (1Kor 1,8; 2Kor 1,14) als »Tag der Erlösung« (Eph 4,30). Dieser Tag ist jetzt, da er den Römerbrief schreibt, »näher« (ἐγγύτερον [engyteron]) herangerückt als zur Stunde der Bekehrung der röm. Christen (Röm 13,11). Aus diesem Bewußtsein, im Horizont des nahen Endes zu leben, folgt für Paulus, daß die an Jesus Glaubenden die ihnen zur Verfügung stehenden Waffen des → Lichts im Kampf gegen die Finsternis konsequent

und mutig einsetzen. In Phil 4,5 begründet der Satz: »Der Herr ist nahe!« für Paulus die Mahnung, daß Christen ihre ordentliche Gesinnung und ihre rücksichtsvolle Lebensweise (→ Demut) im Zusammenleben mit Nichtchristen unter Beweis stellen sollen. Im theol. Hauptteil des Eph, in dem Paulus die Einheit der einen → Kirche aus Juden und Heiden begründet, betont er, daß sich die Situation der früheren Heiden grundlegend geändert hat: aus den einst »Fernen« (ὄντες μακρῶν [ontes makran]; vgl. die »fernen« Völker und Inseln bei Mi 4,3; Jes 5,26; 49,1; 66,19; Jer 31,10) wurden durch den Sühnetod Jesu Christi »Nahe« (ἐγγύς [engys], Eph 2,13). Im Hintergrund steht (ausdrücklich in Eph 2,17) Jes 57,19: »Friede, Friede denen in der Ferne und denen in der Nähe, spricht der Herr; ich will sie heilen«. Die »fernen« Heiden haben wie die Juden einen Zugang zum Vater erlangt: »der Unterschied zwischen den einst Fernen und Nahen ist aufgehoben« (Schnackenburg, Epheser, 111).

4) Nach Apg 17,27 weist Paulus in der Areopagrede die philosophisch gebildeten Zuhörer darauf hin, daß die Gottsuche nicht schwierig sein sollte, denn »er ist nicht ferne von einem jeden unter uns« (οὐ μακρῶν [ou makran]). Der Satz erinnert an stoische Vorstellungen (vgl. Dio Chrys 12,28; Sen Ep 41,1), greift aber zumindest für Paulus und Lk den atl. Gedanken der Nähe Gottes für »alle, die ihn anrufen« (Ps 145,18; Jer 23,23f) auf.

5) In den katholischen Briefen wird mit ἐγγίζω [engizō] und ἐγγύς [engys] mehrmals die Nähe der Wiederkunft Jesu Christi bezeichnet. Jak 5,8 spricht von der Parusie des Herrn, welche nahe gekommen ist (ἤγγικεν [ēngiken]), d.h. nahe bevorsteht; deshalb sollen die Christen geduldig sein und ihre Herzen »stärken«. In 1Petr 4,7 begründet der Hinweis auf das nahe Ende der gegenwärtigen Welt (»Es ist aber nahe gekommen das Ende aller Dinge«) die Zuwendung zu Gott im Gebet, die notwendige Beständigkeit der Liebe zum Bruder und das Dienen in der Gemeinde. Hebr 10,25 mahnt, die »Versammlungen« nicht zu verlassen, sondern am gegenseitigen Ermuntern festzuhalten; diese Mahnung wird zusätzlich durch den Ausblick auf den kommenden Tag des Gerichts unterstrichen: dies ist um so mehr notwendig, weil sie »den Tag« sich nahen sehen (ἐγγίζουσιν [engizousan]).

Die Wortgruppe wird aber auch in nicht-eschatologischen Zusammenhängen verwendet. Im Zshg. eines Aufrufs zur Buße fordert Jak 4,8a auf: »Naht euch zu Gott, so naht er sich zu euch« (ἐγγίσατε/ἐγγίει [engisate/engiei]); im Kontext der folgenden Mahnung »reinigt die Hände ... und heiligt eure Herzen« steht wahrscheinlich die kultische Metapher des priesterlichen »Nahens« im Hintergrund. Im Erntegleichnis Hebr 6,7-8 steht ἐγγύς [engys] vom »nahen« Fluch, d.h. dem drohenden Gericht Gottes, wenn keine Früchte des Glaubens vorhanden sind. Nach dem Zitat Jer 31(38),31-34 schlußfolgert Hebr 8,13: Gottes Reden von dem »neuen Bund« läßt den alten → Bund als veraltet gelten; »was aber veraltet und überlebt ist, das ist seinem Ende nahe« (ἐγγύς ἀφανισμοῦ [engys aphanismou]). Die neue Heilsordnung hat die alte Heilsordnung zum Ziel und zur Vollendung gebracht und hat diese somit abgelöst (vgl. Weiss z.St.). Deshalb heißt es bereits Hebr 7,19, daß das Gesetz nicht zur Vollendung geführt hat, aber eine »bessere Hoffnung« eingeführt wurde, »durch die wir uns zu Gott nahen« (ἐγγίζομεν τῷ θεῷ [engizomen tō theō]).

E. Schnabel

ἔσχατος

ἔσχατος [es·chatos] der letzte, äußerste, geringste · ἐσχατίζω [es·chatizō] der Letzte sein · ἐσχάτως [es·chātōs] zuletzt

I 1) Das Adj. ἔσχατος [es·chatos], seit Homer belegt, ist wahrscheinlich eine von der Präp. ἐξ, ἔξ [ek, ex] aus, von – weg, abgeleitete Form und bez. superlativisch den Endpunkt einer Reihe, ohne Rücksicht auf die Zahl der Glieder, oder einen niedrigen Status. Im einzelnen steht ἔσχατος [es·chatos] für a) räumlich den *äußersten, entlegensten, am weitesten entfernten* Ort: z.B. den entferntesten Teil der Armee (Soph Ai 4), im Plur. die *entferntesten Teile* der Erde (Hes Theog 731); mit der Bedeutung »höchster« (z.B. Soph El 900), »tiefster« (Theocr 16.52), »letzter« (Soph El 734); für das Ende eines Dokuments (z.B. P.Tebt 68.54); b) zeitlich die *letzten* Ereignisse, oft in einer Reihenfolge von Ereignissen (z.B. Hdt 7.107), aber auch im Sinn von *zum letzten Mal* (z.B. Soph OedCol 1550), *spätestens* (z.B. Sylloge Inscriptionum Graecarum 1219.11; Priene-Inschrift 4.45); c) von Beziehungen: *äußerster, höchster*, z.B. von der Weisheit (Lib Or 59.88), von Mißgeschick (z.B. Plat Phaedr 247b), von Ungerechtigkeit (z.B. Plat Resp 361a), von äußerster Gefahr (z.B. Plat Gorg 511d); d) von Eigenschaften: der *letzte, niedrigste* Platz in einer Rangfolge (z.B. Plat Theaet 209b); als Gegenteil von πρώτος [prōtos], *erster* als Ausdruck einer qualitativen Rangfolge von Menschen: der *geringste, minderwertigste* Mensch (z.B. Philemo Comicus 77; Dio Cass 42.5.5; Diod Sic 8.18).

2) Substantiviert bedeutet τὸ ἔσχατον [to es·chaton], auch im Plur. verwendet, räumlich und zeitlich *das Ende* (z.B. Hdt 7.140), im Blick auf Beziehungen und Eigenschaften *das Äußerste, Höchste, Letzte* (z.B. an Bedrängnis, vgl. Hdt 1.22; 8.52).

3) In der Logik von Aristoteles bezeichnet τὰ ἔσχατα [ta es·chata] die *letzte oder niedrigste Spezies* (Metaph 1059 b 26) oder *Einzelpersonen* (Metaph 908 b 16); im Syllogismus bezeichnet ὁ ἔσχατος ὁρος [ho es·chatos hōros] die *untergeordnete Aussage*, den Abschluß des schlußfolgernden Denkwegs (EthNic 1147 b 14); in der geometrischen Analyse den *letzten Schritt*, die *letzte Voraussetzung* (An 433 a 16).

4a) Das Adv. ἐσχάτως [es·chātōs] ist seit Hippocrates belegt (De Arte 8) und mit *aufs äußerste, äußerst, überaus, zuletzt* zu übersetzen (z.B. Xenoph An 2.6.1; Epic Ep 1,31); an anderen Stellen ist der Sinn *in höchster Not* (z.B. Polyb 1.24.2), *in den letzten Zügen liegend* (z.B. Artemid 3,60), *am schlimmsten* (Plat Gorg 508d).

b) Das Verb ἐσχατίζω [es·chatizō], *der Letzte sein, zu spät kommen*, ist zwar in der LXX (1Makk 5,53; Jdt 5,28 A) belegt, fehlt aber im NT.

5) Eine Universaleschatologie kannten die Griechen nicht. Plato sucht die ins Ungewisse strebende Zukunft vom Urbild her zu bannen (Tim 39d); die Stoa lehrt den Ausgleich von Ewigkeit und Vergänglichkeit in den Weltperioden und die Wiederkehr der Welt und der Individuen. Es gibt in der griech. Philosophie keinen einmaligen oder dauerhaften Endzustand, kein Ende der Geschichte. Vergil spricht zwar von einer kommenden (politischen) Heilszeit, kennt aber auch keine universale Endlehre. Die früher zu datierenden wenigen ägyptischen Texte, die die Möglichkeit eines Weltendes zu denken gewagt hatten, blieben die Ausnahme.

II 1) Das Adj. ἔσχατος [es·chatos] kommt 154mal in der LXX vor (davon 32mal in den Apokryphen), sowohl in umgangssprachlichen wie in theol. relevanten Zusammenhängen. Von einem spezifischen Ort von ἔσχατος [es·chatos] in der prophetischen Zukunftserwartung kann man kaum sprechen, eher von einer wirkungsgeschichtlich bes. relevanten Stellung innerhalb derselben.

a) An manchen Stellen liegt lokale Bedeutung vor: Rahel und Josef stehen in zweiter Reihe nach Lea mit ihren Kindern *zuletzt* (Gen 33,2); Sanherib rühmt sich, mit seinen Streitwagen *bis in die entferntesten Stellen* (εἰς τὰ ἔσχατα [eis ta es·chata]) des Libanon gezogen zu sein (Jes 37,24). Häufig steht ἔσχατος [eschatos] für *das Ende, den Rand der Erde* (ἀπό/ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς [apo/hēōs es·chātou tēs gēs]), meist als Übers. von hebr. qeš bzw. qāšāh: Dtn 28,49; Ps 134 (135),7; Jes 8,9; 48,20; 49,6; 62,11; Jer 6,22; 10,13; 28(51),16.32; 32(25),32; 38(31),8. Die qualitative Bedeutung *letzter* im Sinne von *geringster* wird häufig für Jer 27(59),12 angenommen.

2a) Am häufigsten ist die zeitliche Verwendung von ἔσχατος [*es-chatos*] (80mal) als Übers. der hebr. Wortgruppe *’aḥar, nach, hinter*, in der Bedeutung *letzter, zuletzt, Ausgang, Ende*, davon knapp 40mal als Übers. von 61 Vorkommen des hebr. *’aḥarīt, was nachher kommt*, komparativisch *spätere Zeit, Zukunft*, superlativisch *letzte Zeit, Ende, Ausgang*. Oft hat ἔσχατος [*es-chatos*], wie die hebr. Vorlage, keine speziell endgeschichtliche Bedeutung, sowohl in den Geschichts- wie in den prophetischen Büchern: JHWH versichert Mose, daß die Ägypter »bei der Stimme des letzten Zeichens« glauben und hören werden (Ex 4,8 σημείου τοῦ ἔσχατου [*sêmeiou tou es-chatou*]); Mose soll an den Midianitern Rache üben »und danach (ἔσχατον [*es-chaton*]) sollst du versammelt werden zu deinem Volk« (Num 31,2); Babel wird vorgeworfen, nicht daran gedacht zu haben, »wie es hernach werden könnte« (τὰ ἔσχατα [*ta es-chata*], Jes 47,7); vgl. Jes 41,22.23; 46,10.

b) Auch in der Wiedergabe von hebr. *b’aharīt hajjāmīm* durch ἐπ’ ἔσχατων (ἔσχατου) ἡμερῶν [*ep’ es-chaton (es-chatou) hēmerōn*], wörtl. *in den letzten Tagen*, liegt nicht immer eine auf das Weltende zielende Bedeutung vor, sondern oft die Vorstellung *spätere Zeit, Folgezeit*: Jakob verkündet seinen Söhnen, was ihnen *in künftigen Zeiten* begegnen wird (Gen 49,1); Bileam tut Balak kund, was das Volk Israel dem Volk der Moabiter *zur letzten Zeit* tun wird (Num 24,14); Mose verkündet dem Volk, was *in künftigen Zeiten* geschehen wird, wenn es Gott ungehorsam ist (Dtn 4,30); JHWH kündet durch den Propheten Jeremia an, daß *er in der letzten Zeit* das Geschick Elams wenden werde (Jer 25,19 [49,39]; vgl. Jer 37[30],24).

c) In Ez 35,5 bezieht sich die Formulierung ἐν καιρῷ ἀδικίας ἐπ’ ἔσχατῶ [*en kairō adikias ep’ es-chatō*] (für hebr. *b’et ’awōn qeš* »Zeit der Endstrafe«) auf den Niedergang und das Zerbrennen Judas 587 v.Chr.

3) Manchmal wird mit der Formulierung ἐπ’ ἔσχατων (ἔσχατου) ἡμερῶν [*ep’ es-chaton (es-chatou) hēmerōn*] ein in der fernen Zukunft liegendes Geschehen bezeichnet. Hosea spricht von der Zeit »danach«, wenn sich die Israeliten bekehren und »in den letzten Tagen« zu JHWH und seiner Gnade kommen (Hos 3,5). Jesaja prophezeit, daß »in den letzten Tagen« (ἐν ταῖς ἔσχαταις ἡμέραις [*en tais es-chatais hēmerais*]) der Zion über alle Berge und Hügel erhaben sein wird und alle Heiden herzulaufen werden, um sich im Haus des Gottes Jakobs über seine Wege lehren zu lassen (Jes 2,2 = Mi 4,1); wenn JHWH in dieser Zeit die Völker zurechtweist, werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen machen. Wenn in diesem Zusammenhang ἀπό/ἕως ἔσχατου τῆς γῆς [*apo/heōs es-chatou tēs gēs*] verwendet wird (Jes 48,20; 49,6), liegt ein endzeitlicher Sinn nicht in der Vokabel ἔσχατος [*es-chatos*], sondern im Kontext, der vom Anteil der Völker am Heil spricht. Hesekiel prophezeit, daß »am Ende der Tage« (ἐπ’ ἔσχατων ἡμερῶν [*ep’ es-chaton hēmerōn*]) Gog vom »äußersten Norden« (ἀπ’ ἔσχατου βορρᾶ [*ap’ es-chatou borra*]) gegen Israel heraufzieht (Ez 38,16). Daniel eröffnet Nebukadnezar, daß Gott ihm kundgetan hat, was er »in den letzten Tagen« tun wird (Dan 2,28); in der nachfolgenden Vision geht es nicht nur um »zukünftige« Ereignisse, sondern um die Zerstörung des Weltreiche symbolisierenden Bildes und um die Aufrichtung eines unzerstörbaren, ewigen Reiches (V. 44). In Dan 10,14 spricht der Engel vom Ergehen Israels »am Ende der Tage« in ferner Zeit. So spielt die Vokabel ἔσχατος [*es-chatos*] in der prophetischen Hoffnung und Verheißung eines Zustands der Endvollendung eine wichtige, aber nicht die entscheidende Rolle (→ Art. τέλος).

4a) Bei Ben Sira wird ἔσχατος [*es-chatos*] (20mal) immer in zeitlicher Bedeutung gebraucht, oft im Sinn von *zuletzt, am Ende*, oder allgemeiner *eines Tages* (6,28; 12,12; 13,7; 14,7; 30,1.10; 34[31],22); manchmal allg. für die *letzten*, d.h. *später kommenden* Menschen im Vergleich mit den *ersten*, d.h. *früheren* Menschen (24,28; 41.3[5]); häufig für das Ende des Lebens (1,13; 2,3; 3,26; 7,36; 21,10; 28,6; 38,20; 51,14[19]). Ben Sira versteht sich als *der Letzte* in der Tradition inspirierter Weisheitslehrer (36[33],16). Nur in 48,24(27) bezeichnet τὰ ἔσχατα [*ta es-chata*] die *letzten Dinge* der zukünftigen Endzeit, die der »große Prophet Jesaja« in Visionen geschaut hat.

b) Vom »Ende der Tage« sprechen in endzeitlichem Sinn mehrere frühjüdische Texte. Nach TestDan 5,4 wird Dan *in den letzten Tagen* von dem Herrn abfallen und gegen Levi und Juda rebellieren; TestSeb 8,2 (δ) spricht von dem barmherzigen Gott, der in den letzten Tagen in solchen Menschen wohnen wird, die barmherzig sind; TestJos 19,10 spricht von der Sammlung des Zwölfstämmevolkes und dem Sieg (eines Lammes?) über Feinde als Ereignis *in den letzten Tagen* (vgl. noch TestJud 18,1).

c) In den Schriften von Qumran kommt die hebr. Wendung *'aharit hajjämim*, *Ende der Tage*, häufiger vor, fast immer in einem endgeschichtlichen Zusammenhang. Die Gemeinschaftsregel beschreibt die Aufgaben in der Gemeinde Israels *am Ende der Tage* (1QS^a 1,1). Ereignisse, die mit der Geschichte der Qumrangemeinschaft verbunden sind oder für die (nahe?) Zukunft erwartet werden, geschehen *am Ende der Tage* (1QpHab 2,5-6; 9,6). In 4QFlor174 1-2, I,1,2 wird im Rahmen einer Interpretation von 2Sam 7,10-14 von einem »Haus« *am Ende der Tage* gesprochen, d.h. vom eschatologischen Tempel, den Gott selbst bauen wird (vgl. 11QTempl 29,8-10). Der »Sproß Davids« von 2Sam 7, d.h. der davidische Messias, der Israel retten wird, kommt *am Ende der Tage* (4QFlor174 1-2, I, 1,11-12). In einer Interpretation von Ps 1,1 als Prophezeiung findet sich die Vorstellung, daß die Entstehung der (Qumran-) Gemeinschaft den Beginn *vom Ende der Tage* konstituiert (1,15,19). 4Q161 (p1sa^a) frag. 8-10, 11-24 interpretiert Jes 11,1-5 auf den davidischen Messias, der *am Ende der Tage* kommen und über die Nationen herrschen wird.

d) In der Zeit nach 70 n.Chr. scheint die Verwendung von *qes* zu überwiegen. Zu 4Esr und syrApkBar vgl. τέλος [*tēlos*] s. II, 4. In der rabb. Literatur wird *'aharit hajjämim* durch *qes* gedeutet (vgl. bPes 56a).

III Das Adj. ἔσχατος [*es-chatos*] ist 52mal im NT belegt, vor allem in den Evv. (28mal, davon 10mal bei Mt), je 6mal bei Paulus (in 1Kor 5mal) und in der Offb. In weiten Bereichen des NT begegnet ἔσχατος [*es-chatos*] in verschiedenen umgangssprachlichen Zusammenhängen, in den Evv. auch in sprichwortartigen Logien. Endgeschichtlich-apok. Bedeutung hat ἔσχατος [*es-chatos*] in der Pfingstpredigt des Petrus, in Joh, in 1Kor und einigen nachpaulinischen Schriften einschließlich der Offb. Dort kommt ἔσχατος [*es-chatos*] darüber hinaus in der Selbstoffenbarung des erhöhten und (wieder-) kommenden Herrn vor.

ἔσχατος [*es-chatos*] gehört einmal zu den Vokabeln, die eine nicht-numerische Reihenfolge ausdrücken und bezeichnet den/das Letzte in einer Reihe von Gegenständen oder Ereignissen. Ob ἔσχατος [*es-chatos*] eine im theol. Sinn »eschatologische«, d.h. endgeschichtliche Bedeutung hat, muß sich aus dem jeweiligen Zusammenhang der Belegstelle ergeben. Zweitens gehört das Adj. zu den Vokabeln, die den Status von Menschen beschreiben, und zwar als den niedrigsten (Louw-Nida 61.13, 87.66). Das Adv. ἐσχάτως [*es-chatōs*] ist im NT nur in Mk 5,23 belegt und reiht sich dort unter die Vokabeln ein, die im Bereich der physiologischen Prozesse Krankheit und Schwachheit bezeichnen: die Tochter des Jairus »liegt in den letzten Zügen« (ἐσχάτως ἔχει [*es-chatōs echei*]), d.h. sie »liegt im Sterben« [EÜ].

1a) In den synoptischen Evv. bez. ἔσχατος [*es-chatos*] an einer Stelle den letzten in einer Reihe von Gegenständen: der Gerichtsdieners eines (griech.-röm.) Schuldgefängnisses entläßt einen Schuldner erst dann aus der Haft, wenn er den letzten Pfennig bezahlt hat (Lk 12,59 »Lepton«, Mt 5,26 »Quadrans« = 2 Lepta, vgl. Mk 12,42; t.t. für die kleinste Münze im römischen Münzsystem, »Kleingeld«). Der Alltagsratschlag erhält eine endgerichtliche Dimension (vgl. das einleitende »Amen, ich sage dir«; Luz z.St.): wer in der Unversöhnlichkeit beharrt, wird im Endgericht keine Gnade finden.

b) Häufiger ist die Verwendung für den letzten in einer Reihe von Ereignissen. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg sind es die letzten, die nur eine Stunde gearbeitet haben, die mit den anderen gleichgestellt werden und denselben Lohn erhalten (Mt 20,12.14). Der Weinbergbesitzer sendet als letzten Boten seinen geliebten Sohn (Mk 12,6): die Sendung des Sohnes schließt die Reihe der Boten (= Propheten) ab und kennzeichnet ihn auf der Ebene der Auslegung des Gleichnisses als den letzten, den endzeitlichen Propheten vor dem Gericht. (Die Parallele Mt 21,37 hat ὕστερον [*hysteron*], später, danach, darauf, und betont damit das zeitliche Nacheinander.) In dem Streitgespräch mit Jesus erwähnen die Sadduzäer in ihrem konstruierten Fallbeispiel vom Tod der sieben Brüder, daß »zuletzt nach allen« auch die Frau starb (Mk 12,22; Mt

22,27/Lk 20,32 haben ὕστερον [*hysteron*]). Dieser Sinn von ὕστερον [*hysteron*], *später, danach*, liegt für ἔσχατος [*es·chatos*] in Mt 12,45/Lk 11,26; vgl. 2Pet 2,20 vor: wenn ein ausgetriebener Dämon sein altes Heim unbesetzt findet, kehrt er mit einer Übermacht von Dämonen zurück, so daß *der letzte Zustand* (τὰ ἔσχατα [*ta es·chata*], wörtl. »die letzten Dinge«) des vorübergehend Geheilten schlimmer ist als der erste. Wer durch die Macht Gottes Befreiung von bösen Geistern erfahren hat, muß sich hüten, im Blick auf Jesus neutral zu bleiben. Das Wirken Jesu stellt die Menschen vor ganze Entscheidungen (vgl. Lk 11,23). In diesem Sinn ist auch die Anwendung auf »dieses böse Geschlecht« Mt 12,45 zu verstehen: wenn Israel Jesus ablehnt, wird es dem Volk (im Endgericht, vgl. V. 41-42) schlimmer gehen als zuvor. Die Oberpriester und Pharisäer bitten Pilatus um Bewachung des Grabes Jesu, damit niemand das Volk im Blick auf das Schicksal des Nazareners täuschen kann: ein solcher *letzter Betrug* wäre größer als der erste (Mt 27,64), d.h. aufkommendes Reden von einer vorgetäuschten »Auferstehung« wäre schlimmer als der messianische Anspruch Jesu (France z.St.).

c) Als Bezeichnung des Status findet sich das Wort im Gleichnis von den Tischplätzen Lk 14,8-10: wer sich auf einem Platz niederläßt, der einem vornehmeren Gast vorbehalten ist, muß damit rechnen, daß er an den Platz am äußersten Ende (ἔσχατον τόπον [*es·chaton topon*]) verbannt wird (V. 9). Der (in räumlichem Sinn) *letzte Platz* am Tisch wird dem Gast mit dem geringsten gesellschaftlichen Prestige angeboten. Deshalb ist es besser, freiwillig den *letzten Platz* einzunehmen, so daß man u.U. vom Gastgeber heraufgebeten und so öffentlich geehrt wird (V. 10). Jesus stellt jedoch keine »Tischregel« auf, die zu einem geschicklistigen Vorgehen im Bemühen um Prestige rät, sondern bekräftigt in V. 11, daß die Stellung eines Menschen von Gott abhängt und nicht von selbstsüchtigen Verhaltensweisen (Marshall z.St.). Eine entspr. Bedeutung zeigt die Verwendung von ἐλάχιστος [*elachistos*] in Mt 25,40; 1Kor 15,9 und ὕστερόω [*hysterōō*] in 1Kor 12,24.

d) Das mit Inversion im antithetischen Parallelismus formulierte sprichwortartige Logion »viele werden die Letzten sein, die die Ersten sind, und die Ersten sein, die die Letzten sind« (Mk 10,31/Mt 19,30, in umgekehrter Reihenfolge Mt 20,16; vgl. Lk 13,30) kommt in den Evv. in versch. Zusammenhängen vor, d.h. wurde von Jesus wahrscheinlich mehrmals aufgenommen. Das Wort beschreibt in der Tradition die Tatsache, daß auf Erden Reiche im Gericht verloren sein können und umgekehrt« (Schweizer zu Mt 20,16). Im Anschluß an die Unterhaltung mit dem Reichen über das Gottesreich (Mk 10,17-27 Par.) erscheint der Spruch als Abschluß des Nachgesprächs über den Lohn der Nachfolge. Oft wird er im Sinn einer Umkehrung der irdischen Wertordnung, einer eschatologischen Umwertung aller Werte interpretiert. Richtig ist, daß menschliche Vorstellungen von Rangfolge (s.o. I, 1d) und Status im Königreich Gottes keine Gültigkeit mehr besitzen; die Gegenwart der Gottesherrschaft revolutioniert die Werte und Maßstäbe der Welt. Daß aber nicht alle Werte umgestürzt, die irdischen Machtverhältnisse nicht auf den Kopf gestellt werden, zeigt die Formulierung mit πολλοί [*polloī*], *viele*, d.h. nicht alle. Wenn man die ἔσχατοι [*es·chatoi*], im Kontext nahelegend, auf Nicht-Reiche, konkret auf die Jünger, die alles verlassen haben, bezieht, ist ein Pauschalurteil im Sinne eines vollständigen Rollentauschs ausgeschlossen: »Es gibt auch bleibende Erste und Letzte« (Gnilka zu Mk 10,31). Die hier alles besitzen, können zwar einst hinter denen stehen, die jetzt alles aufgeben und Jesus nachfolgen. Aber der Lohn der Nachfolge kann nicht berechnet werden, Überheblichkeit ist grundsätzlich ausgeschlossen (vgl. 1Kor 9,27; Phil 3,12ff). Zachäus war ein Reicher, dessen »Haus das Heil geschenkt worden« ist (Lk 19,9 [EÜ], vgl. Carson z.St.). In Mt 20,1-15 folgt das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in dem die zuletzt angestellten Arbeiter zuerst ausbezahlt werden; 20,16 schließt mit der Sentenz in umgekehrter Reihenfolge: »So werden die Letzten die Ersten und die Ersten die Letzten sein«. Das Gleichnis

zeigt, wie aus einem Letzten ein Erster werden kann: »durch die frei gebende Gnade Gottes«, und wann ein Erster ein Letzter wird: durch die »Auflehnung gegen die göttliche Güte« seitens derer, »die mehr als die anderen begnadigt waren« (Schlatter zu Mt 20,1). »Nicht die Umkehrung irdischer Verhältnisse wird für das Himmelreich festgeschrieben, sondern die Güte Gottes garantiert den unterschiedslosen Lohn im zukünftigen Reich« (Baumgarten, EWNT II, 155).

Im Kontext des parallel formulierten Logions Lk 13,30 geht es um die Frage, wer sich im Gottesreich zu Tisch setzen kann, d.h. wer Zutritt zum kommenden Reich erhält. Die ἔσχατοι [es·chatoi] (ohne bestimmten Artikel) die Erste werden, sind entweder Niedrige und Hoffnungslose, die nicht auf Zulassung zu hoffen gewagt haben (vgl. Lk 1,51-53), die jedoch genauso Zutritt erhalten wie die anderen, die sich für sichere Anwärter des Reiches Gottes halten, oder vielleicht auch Heiden, die erst nach den Juden das Evangelium hören (Grundmann z.St.) bzw. genauso wie diese Zutritt erhalten (Michaelis, ThWNT VI, 869 mit Anm. 14).

Im Kontext des Rangstreits unter den Jüngern betont Jesus als Antwort auf die Frage, wer der Größte sei: wenn jemand der Erste sein will, »der soll der Letzte sein von allen«, d.h. »aller Diener« (nur Mk 9,35). Der ἔσχατος [es·chatos], der letzte an Rang, der allen dient, ist der Erste. »In der Jüngergemeinde sind alle Erste und Letzte, insofern alle einander dienen. Das Amt ist Dienst« (Pesch z.St.).

2) Im Johannesevangelium bezeichnet ἔσχατος [es·chatos] Joh 7,37 das letzte in einer Reihe von Ereignissen: am letzten Tag des Festes (Joh 7,37; gemeint ist der 7. oder 8. Tag des Laubhüttenfestes) offenbart sich Jesus als Quelle lebendigen Wassers. Vorwiegend aber finden wir die endzeitliche Bedeutung (Joh 6,39.40.44.54; 11,24; 12,48): der Ausdruck ἐσχάτη ἡμέρα [es·chatē hēmēra], der Jüngste Tag, d.h. der »Letzte Tag« (EÜ), kommt in dieser terminologischen Zuspitzung nur in Joh vor. Auch wenn die Wendung häufig als redaktioneller Zusatz bewertet wird (Bultmann z.St.), weil Joh angeblich traditionellen zukunfts-eschatologischen Vorstellungen einen präsentischen Sinn gibt, kann jedoch an der Authentizität der Verweise auf den jüngsten Tag aufgrund anderer, in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen vorkommender futurischer Bezüge (Joh 5,28; 14,3; 21,22) festgehalten werden (vgl. zuletzt Carson, 276f). Der Ausdruck nimmt als t.t. die atl. prophetische Heils- und Gerichtserwartung auf (s.o. I, 3,4; zum ersten Mal Am 5,18-20), die z.T. ins Kosmische ausgeweitet wurde (vgl. Jes 2,12ff; Zef 1,7f.14-18; 2,2f; vgl. G. von Rad, Theologie II⁴, 129-133). Im Mund Martas (Joh 11,24) bezieht er sich auf die jüd. Erwartung vom Ende dieses Äons mit dem dann eintretenden Ereignis der Totenaufweckung. In der Bildrede über das Brot des Lebens Joh 6 ist der letzte Tag die letzte Vollendung der gegenwärtigen Vermittlung von »ewigem → Leben« durch den Sohn bei der Auferweckung der Toten (V. 39f.44.54); seine Kehrseite ist das Gericht über die Nichtglaubenden (12,48).

3) In der Apostelgeschichte bezeichnet ἔσχατον τῆς γῆς [es·chaton tēs gēs] die vom auferstandenen Herrn vorgegebene, räumliche Reichweite der apostolischen Mission: sie soll das Ende der Erde erreichen (Apg 1,8), d.h. sie kennt keine räumlichen Grenzen, sie ist Weltmission. Die (in Apg 1,8 implizite) Zitation der Verheißung Jes 49,6 (vgl. oben I, 1a) in Apg 13,47 definiert die Weltmission als Völkermission: die Wende von den Juden zu den Heiden im pisidischen Antiochien entspricht einem verheißenen Auftrag Gottes an seinen Knecht, der nicht nur Israel wiederherstellen und (nach der LXX) die Zerstreuten Israels zurückbringen soll, sondern auch zum »Licht der Heiden« gesetzt ist und »zur Rettung sein soll bis an die Grenze der Erde« (R. Pesch).

Die von Joel prophezeiten Ereignisse (Joël 3,1ff) werden in der Pfingstpredigt von Petrus auf die aktuelle Ausgießung des Heiligen Geistes bezogen (Apg 2,17): die Ersetzung des allg. μετὰ ταῦτα [metā taŭta], danach, von Joël 3,1 durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέ-

ουας [en tais es-chatais hēmerais], in den letzten Tagen, zeigt, daß er die mit Pfingsten einsetzende Zeit als Endzeit interpretiert.

4a) Paulus verwendet ἔσχατος [es-chatos] in seiner Beschreibung der apostolischen Existenz als Verwirklichung der Theologie vom Kreuz (1Kor 4,9-13): die Apostel verstehen sich im Unterschied zur geistlichen Überheblichkeit der Korinther als ἔσχατοι [es-chatoi], d.h. als solche, die Gott »auf den letzten Platz gestellt« hat (EÜ; interpretierend LÜ: »als die Allergeringsten hingestellt«). In der Arena der Welt sind die Apostel wie todgeweihte Gladiatoren ein Schauspiel geworden; Paulus verwendet offenkundig (wie in 2Kor 2,14) die Metapher einer röm. Siegesparade, an deren Ende jene Gefangenen marschierten, die zum Tod in der Arena verurteilt worden waren und somit zu einem »Schauspiel« wurden (Fee z.St.). In der Metapher hat ἔσχατος [es-chatous] räumliche Bedeutung, auf der Ebene der Anwendung geht es um den Status der Apostel: das skandalon des Kreuzes (1Kor 1,23) bestimmt das Selbstverständnis der Apostel und in einem weiteren Sinn aller Christen (vgl. 4,16). Die harte Realität apostolisch-christl. Existenz wird 4,11-13 in einem Leidenskatalog konkret.

b) In der Aufzählung von Empfängern einer Erscheinung des Auferstandenen erwähnt Paulus nach den Aposteln und den fünfhundert Brüdern sich selbst: »zuletzt von allen« (ἔσχατον πάντων [es-chaton pantōn]) erschien er ihm als »unzeitiger Geburt« (1Kor 15,8). Die Metapher bezieht sich entweder auf den unnormalen Charakter der »Geburt« von Paulus als Apostel (»Fehlgeburt«, Bauer-Aland); oder Paulus vergleicht seine Spätberufung zum Apostel mit der Geburt eines Kindes, dessen Mutter über der Geburt schon gestorben war (vgl. Gen 35,16-19: Rahel stirbt bei der Geburt Benjamins; nach rabh. Auffassung – vgl. mKer 1,5; Bek 1,5 – haftet einem so geborenen Kind ein kultischer Makel an). Paulus gilt somit als zeitlich (unwiderrüflich) letzter Zeuge der Erscheinungen des Auferstandenen, der unter dem Aspekt der Würdigkeit freilich »der geringste unter den Aposteln« (V. 9) ist (Haacker, ANRW II.26/2, 825f). Zeitliche Verwendung liegt auch in 1Kor 15,26 vor: am »Ende« (→ Art. τέλος), wenn Jesus »alle Macht und Gewalt vernichtet hat« und er die Herrschaft Gott dem Vater übergeben wird (15,24), wird auch der Tod (→ Leben/Tod) als »der letzte Feind« vernichtet. Er hat seinen Rechtsanspruch auf die in Jesus Christus Gerechtfertigten verloren (Röm 8,38f), auch wenn er bis zum Weltende noch seine Macht (vgl. die Personifizierung des Todes) über die Menschen ausübt.

c) Endgeschichtliche Bedeutung hat ἔσχατος [es-chatos] in der sog. Adam-Christus-Typologie (1Kor 15,21-22.45-49), in der Paulus dem ersten, irdischen Adam Jesus Christus gegenüberstellt als ὁ ἔσχατος Ἀδάμ [ho es-chatos Adam], den letzten Adam (15,45). Die Adam-Christologie ist nicht auf dem Hintergrund eines früher oft vorausgesetzten gnostischen Urmensch-Erlösermythos zu interpretieren (vgl. Kim, 162ff), sondern auf dem Hintergrund der atl. und frühjüd. Adam-Tradition, die u.a. Israel als Gottes wahre Menschheit betrachtete (vgl. Jub 19,23-31; 22,11-13; Test-Lev 18,10; 4Esr 3,4-36; 1QS 4,23; CD 3,20) und die zukünftige Herrlichkeit im Sinne des Paradieses beschrieb. Wenn Paulus mit Gen 2,7 sagt, daß »Adam, der erste Mensch« durch Gottes Schöpferwirken ein lebendiges Wesen wurde, und »der letzte Adam zum Geist, der lebendig macht«, bekräftigt er im Kontext seiner Diskussion der Auferstehung: als letzter Adam ist Jesus der Messias, der gehorsam war bis zum Tod am Kreuz (Röm 5,12-21, bes. V. 19), die Verwirklichung von Israels Aufgabe und endgeschichtlicher Hoffnung; als Repräsentant des Volkes Gottes ist er Brennpunkt und Quelle des Lebens des (neuen) Gottesvolkes (Wright, 26ff). In der Gegenwart des Messias Jesus als »letztem Adam« ist die Endzeit angebrochen.

Die »letzte Posaune« (1Kor 15,52) meint nicht die »letzte« in einer Reihe (etwa von 7 Posaunen wie in Offb 8,2; 11,15), sondern die Posaune der Endzeit (vgl. 1Thess 4,16; Mt 24,31); Paulus betont, daß die Verwandlung der noch lebenden Christen und die

Auferweckung der Toten zukünftig ist, daß Gott den Termin des Endes bestimmt und daß das Ende plötzlich kommt.

In 2Tim 3,1 erinnert Paulus Timotheus daran, daß das Auftreten von Irrlehrern zu dem bekanntesten endgeschichtlichen Phänomen gehört, daß »in den letzten Tagen« (ἐν ἔσχαταις ἡμέραις [en es-chatais hēmerais]) schlimme Zeiten kommen werden (vgl. Dan 12,1; äthHen 80,2-8; 100,1-3; syrApkBar 25-27; im NT Mk 13,3-23 Par.). Die schweren Auseinandersetzungen, in denen Timotheus sich bewähren muß, sind Hinweis darauf, daß die Endzeit schon begonnen hat. (Vgl. die ähnliche Formulierung 1Tim 4,1 mit ὕστερον [hysteron], »in den letzten Zeiten«.)

5a) Mehrere urchristl. Autoren verwenden ἔσχατος [es-chatos] in endzeitlich-präsentischem Kontext als Qualifizierung der Gegenwart. In Hebr 1,2 kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß mit Gottes Reden »im Sohn« die alte Weltzeit, in der er »durch die Propheten« geredet hat, »am Ende dieser Tage«, d.h. »in dieser Endzeit« (EÜ) an ihr Ziel gekommen ist. Das in die traditionelle Formulierung eingefügte Demonstrativum τούτων [tōtōn], dieser, qualifiziert die Gegenwart der Adressaten als zu »diesen letzten Tagen« gehörig und impliziert gleichzeitig die Mahnung, dieses Reden Gottes nicht leichtsinnig zu versäumen. Diese Überzeugung entspricht sachlich 1Petr 1,20: Jesus, den Gott vor der Erschaffung der Welt zum Heilmittler erwählt hat, ist ἐπ' ἔσχατου τῶν χρόνων [ep' es-chatou tōn chronōn], am Ende der Zeiten, erschienen. Mit dem geschichtlichen Wirken Jesu, vor allem mit seinem Opfertod (V. 19) und seiner Auferweckung (V. 21), wurde der ewige Heilsplan Gottes vollstreckt und hat die von den Propheten gewissagte (vgl. V. 10-12) Endzeit begonnen, die mit der Erscheinung des »obersten Hirten« (5,4) zum Abschluß kommt. Jud 18 beruft sich für die Warnung vor verführerischen Irrlehren auf eine apostolische Prophetie: ἐπ' ἔσχατου τοῦ χρόνου [ep' es-chatou tou chronou], am Ende der Zeit, wird es Spötter geben, die sich von ihren gottlosen Begierden leiten lassen. Judas sieht diese Vorhersage in seiner Zeit als erfüllt an (vgl. die sachlich identische Aussage in 2Petr 3,3, in den letzten Tagen). Im Rahmen seiner Anklage gegen die Reichen bemerkt Jakobus ironisch: »Ihr habt euch Schätze gesammelt in diesen letzten Tagen« (ἐν ἔσχαταις ἡμέραις [en es-chatais hēmerais], Jak 5,3b). Problematisch ist nicht nur, daß sie ihren Reichtum nicht mit den Bedürftigen der Gemeinde teilen (vgl. 2,14-16); geradezu tragisch ist der Umstand, daß sie trotz der bereits angebrochenen Endzeit meinen, irdische Schätze ansammeln zu können, als ob die Welt für immer bestehen und das Endgericht noch lange auf sich warten lassen würde. Johannes interpretiert das Auftreten »vieler Antichristen« als Beweis für die Tatsache, daß die »letzte Stunde« gekommen ist (1Joh 2,18a.d). Der Ausdruck »letzte Stunde« meint entweder die letzte Stunde des »letzten Tages«, d.h. das Endstadium der Endzeit, oder ist Äquivalent für »die letzten Tage« bzw. den »letzten Tag« (vgl. die Auferweckung am »letzten Tag« Joh 6,40 und die Auferweckung der Toten in der »Stunde«, die »kommt« Joh 5,25). Die zweite Möglichkeit ist aufgrund der Verwendung von ὥρα [hōra], Stunde, in Joh wahrscheinlicher, weil diese Stunde die letzte und endgültige Manifestation der »Stunde« vom Sieg Jesu (vgl. Joh 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1) heraufführt (Brown z.St.). Die Aussage, daß die »letzte Stunde« jetzt »ist«, beinhaltet eine deutliche Naherwartung: Johannes legt sich nicht auf ein Datum fest, ist aber offensichtlich überzeugt, daß das Ende jederzeit kommen könnte und deshalb Irrlehrern zu wehren ist.

b) Einen endzeitlich-futurischen Sinn hat ἔσχατος [es-chatos] in 1Petr 1,5: Petrus ermutigt die unter dem Druck der heidnischen Gesellschaft leidenden Gläubigen, daß Gottes Kraft sie bewahren wird, indem er ihren Glauben erhält, bis das »Heil« geoffenbart wird als Rettung aus aller Bedrängnis (vgl. 1,9) und als Teilhabe an der verheißenen Herrlichkeit (vgl. 1,10; 2,2) ἐν καιρῷ ἔσχατῷ [en kaiῳ es-chatō], zur letzten Zeit, d.h. zu dem Zeitpunkt des Endes, den Gott bestimmt. Petrus kann also ἔσχα-

τος [*es·chatos*] sowohl in einem präsentischen (1,20) wie in einem futurischen Sinn verwenden (1,5) und synonym von χρόνος [*chronos*], *Zeit*, oder von καιρός [*kairos*] sprechen (vgl. 1Thess 5,1 den Doppelausdruck οἱ χρόνοι καὶ οἱ καιροὶ [*hoi chronoi kai hoi kairoi*], *Zeiten und Fristen*, vgl. Holtz z.St.; s. auch Apg 1,7).

6a) In der *O f f e n b a r u n g* begegnet die Formulierung »der Erste und der Letzte« (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος [*ho prōtos kai ho es·chatos*], Offb 1,17; 2,8; 22,13) in Anlehnung an die Selbstoffenbarung JHWHs im AT (vgl. Jes 44,6; 48,12, wo LXX ὁ ἔσχατος [*ho eschatos*] vermeidet und mit εἰς τὸν αἰῶνα [*eis ton aiōna*], *bis in Ewigkeit* übersetzt) als erstes Element der Selbstprädikation Christi in Offb 1,17d. Sachlich entsprechend ist die Bestimmung »ich bin das Alpha und das Omega« als Selbstprädikation Gottes (1,8) und Christi (1,17d; 22,13): Christus ist zu *eigen* geworden, was Gott selbst *eigen* ist, uneingeschränkte Macht über Anfang und Ende, Schöpfung und Vollendung, Tod und Leben. Als Folge dieses Status besitzt er die Schlüsselgewalt über Tod und Hades (1,18).

b) Zeitliche Verwendung von ἔσχατος [*es·chatos*] begegnet im Lob der Gemeinde von Thyatira (Offb 2,19), deren »letzte Werke größer [sind] als die ersten« (Übers. Müller z.St.). Das Verhalten der Gemeinde »in der letzten Zeit« (EÜ) war besser als ihr früheres.

c) Im Rahmen der Vision der sieben Schalen des Zornes Gottes ist von den »sieben letzten Plagen« (πληγὰς ἑπτὰ τὰς ἔσχατας [*plēgas heptā tas es·chatas*]) die Rede (Offb 15,1; 21,9). Wenn die drei Siebenerreihen von Plagen nicht chronologisch konsekutiv gedacht sind, sondern, was wahrscheinlicher ist (vgl. den Inhalt der jeweils sechsten Plage und die Proklamation anlässlich der siebten Posaune 11,15-18), als rekapitulierende Darstellung der prophezeiten messianischen Wehen der Endzeit, ist die Bezeichnung der Plagen der Zornesschalen als *die letzten* keine chronologische Angabe, zumal nach 10,7 das »Geheimnis Gottes«, d.h. der Ratschluß Gottes, mit dem Ton der siebten Posaune »vollendet« (→ Art. τέλος) sein wird. Die sieben Plagen der Zornesschalen sind die *letzten*, weil mit ihnen durch die Gerichte der »letzten Tage« der Zorn Gottes »vollendet« (15,1) und die Herrschaft des Tieres zu Fall gebracht wird.

E. Schnabel

πρῶτος

πρῶτος [*prōtos*] erster, frühester · πρωτεύω [*prōteuō*] der Erste sein · πρότερον [*prōteron*] früher · πρωτοκαθεδρία [*prōtokathedria*] Ehrenplatz · πρωτοκλισία [*prōtoklisia*] Ehrenplatz · πρωτοστάτης [*prōtostatēs*] Anführer

I 1) πρῶτος [*prōtos*] ist Superlativ von πρό [*pro*], tritt v.a. in der Koine auch für den Komparativ πρότερον [*prōteron*] ein und wird seit Homer in vierfachem Sinn angewandt: a) räumlich *der vordere, vorderste*; b) zeitlich *der erste, früheste, frühere*; c) Reihenfolge: als Ordnungszahl von εἰς [*heis*]: *der erste*, nicht immer deutlich von der zeitlichen Bedeutung abzugrenzen; in der Philosophie *der erste in der Reihenfolge* der Existenz, Subst. Plur. τὰ πρῶτα [*ta prōta*], die Elemente, in der Syllogistik der normale, typische Schluß; d) Rang oder Wert: *der erste, wichtigste, angesehenste*, in diesem Sinn auch als Titel seit der frühen Kaiserzeit (belegt in Papyri und Inschriften, z.B. ὁ πρῶτος τῆς πόλεως [*ho prōtos tēs poleōs*], *der Erste der Stadt*, Inscriptiones Graecae I 2(5).292.2, als Titel am Ptolemäischen Hof, P.Tebt 31.15; vgl. Suhl).

2) Das Vb. πρωτεύω [*prōteuō*] bedeutet (vgl. Plat Leg 692d) *der erste sein, den ersten Rang einnehmen*, und wird auch titular verwendet (οἱ πρωτεύοντες [*hoi prōteuontes*], Herodian 8.7.2).

II 1) In LXX überwiegt die zeitliche Bedeutung. πρῶτος [prōtos] (ca. 240mal) übersetzt überwiegend hebr. *rišōn*, *der erste* im Rang (1Chr 27,33 vom »Freund des Königs«; in 1Kön 2,35 u.ö. für den Oberpriester) oder in einer Reihe (Ex 4,8), zeitlich *der erste* (Gen 8,13) oder *früher, vormalig* (Jes 65,16; Vorfahren z.B. Dtn 19,14), als Zahlwort (Gen 8,13 für den 1. Monat). Gott wird in Jes 41,4; 44,6; 48,12 als πρῶτος [prōtos] bezeichnet: der Titel will nicht mit anderen Göttern vergleichen, sondern gerade die (monotheistische) Ausschließlichkeit Gottes des Schöpfers zum Ausdruck bringen, der allein geschichtsmächtig ist.

2) Philo beschreibt Gott als πρῶτος θεός [prōtos theos] (Post C 183 in monotheistischem Sinn: πρῶτος καὶ μόνος [prōtos kai monos], *der erste und der einzige*; vgl. Migr 181; Abr 115; VitMos 2.205). Josephus verwendet οἱ πρῶτοι [hoi prōtoi (andres)] und οἱ πρωτεύοντες [hoi prōteuontes] für die *vornehmsten*, führenden Männer eines Volkes oder einer Gruppe (Ant 4,140.174; 10,71.213 u.ö.).

III Im NT steht πρῶτος [prōtos] 156mal, relativ gleichmäßig in den Evv. (Mt 25mal, Mk 17mal, Lk 20mal, Joh 15mal [mit Varianten 5,4; 8,7]), in der Apg (16mal), Hebr (10mal), Offb (18mal), bei Paulus 29mal. Der Sprachgebrauch entspricht dem profan-griech. und LXX.

1) Die räumliche Bedeutung von πρῶτος [prōtos] liegt nur in Hebr 9,2.6.8 vor: ἡ πρώτη σκηνή [hē prōtē skēnē], *das erste Zelt*, meint den Raum vor dem Allerheiligsten. Die Unterscheidung des Heiligsten und Allerheiligsten als *erstes* und zweites, d.h. *vorderes* und hinteres Zelt ist sonst nicht belegt (eine ungefähre terminologische Parallele bietet Josephus Bell 5,193-195.208-209). Das vom Allerheiligsten getrennte »erste Zelt« weist darauf hin (V. 8-9), daß der Zugang zum wahren Heiligtum damals noch nicht offenbar war.

2a) An vielen Stellen liegt zeitliche Bedeutung vor, wobei πρῶτος [prōtos] meist einen Termin in der Vergangenheit (voraus-)setzt. Im Gleichnis erhalten die *Frühergekommenen* als letzte ihren Denar (Mt 20,10). Vor dem Ende muß das Evangelium *zuerst* allen Völkern verkündigt werden (Mk 13,10). Paulus hat nach seiner Bekehrung *zuerst* in Damaskus gepredigt (Apg 26,20). Zum »alten Menschen«, der abgelegt werden soll, gehört der *frühere* (πρότερον [proteron]) Lebenswandel (Eph 4,22; vgl. 1Petr 1,14). In 1Tim 5,12 meint τὴν πρώτην πίστιν [tēn prōtēn pistin] nicht den »ersten Glauben« (Langkammer, EWNT III, 456), sondern das *frühere Versprechen*, Witwe bleiben zu wollen (und sich in die entsprechende Liste eintragen zu lassen, V. 9).

b) Ob bestimmte Forderungen Jesu als vordringlich bezeichnet werden (Michaelis, ThWNT VI, 870), ergibt sich nicht aus der Vokabel πρῶτον [prōton], sondern aus der Wichtigkeit der jeweiligen Forderung. Ehe man seine Opfergabe darbringt, soll man sich *zuvor* mit dem Bruder aussöhnen (Mt 5,24). Man soll *zuerst* den Balken aus dem eigenen Auge ziehen (Mt 7,5). Wer einen Turm bauen will, kalkuliert *erst* die Kosten (Lk 14,28).

c) An manchen Stellen ist die implizierte Reihenfolge stärker hervorgehoben. Die Jünger erkundigen sich nach Jesu Meinung zu der jüdischen Erwartung, daß Elia *zuerst*, d.h. vor dem Ende, kommen müsse (Mk 9,11f; Mt 17,10). Der *erste* Himmel und die *erste* Erde machen nach der Wiederkunft Christi und dem Gericht über die Toten einem neuen Himmel und einer neuen Erde Platz (Offb 21,1): dann wird τὰ πρῶτα [ta prōta], *das Erste*, d.h. die gegenwärtige Welt mit ihren lebensmindernden Erfahrungen, Vergangenheit sein (21,4).

d) Die zeitliche Reihenfolge kann eine explizite Gegenüberstellung beinhalten. Der Gemeinde in Ephesus wird vorgehalten, daß sie τὴν ἀγάπην τὴν πρώτην [tēn agapēn tēn prōtēn], ihre *erste Liebe*, verlassen hat (Offb 2,4). Gemeint ist nicht primär die erkaltete → Liebe zu Gott oder zu Christus, auch nicht eine paradiesische »Urstandesliebe«, sondern – das zeigt die Mahnung, wieder *die ersten Werke* (τὰ πρῶτα ἔργα [ta

prōta erga) zu tun (V. 5) – die konkrete Bruderliebe, die früher praktiziert wurde, dann aber nachgelassen hatte.

e) Die zeitliche Nuance kann in den Hintergrund treten, so daß sich eine prinzipielle Gegenüberstellung ergibt. In 1Kor 15,45 wird Adam ὁ πρῶτος ἄνθρωπος [*ho prōtos anthrōpos*], *der erste Mensch*, (für Paulus durchaus auch in zeitlichem Sinn) als Repräsentant der »psychischen« Menschheit Christus, dem »letzten« Adam, als Repräsentant der »pneumatischen« Menschheit gegenübergestellt (V. 46): »Der erste Mensch ist von der Erde und irdisch; der zweite Mensch ist vom Himmel« (V. 47). In Hebr 8,7.13; 9,1.15.18 wird ἡ πρώτη διαθήκη [*hē prōtē diathēkē*], *der erste Bund*, dem zweiten Bund (8,7; vgl. 10,9), öfter: dem neuen Bund (8,8.13; 9,15) gegenübergestellt. Während Gott jenen für veraltet erklärt (8,13), ist dieser infolge des Todes Jesu in Kraft, damit »die Berufenen das verheißene ewige Erbe empfangen« (9,15) und das zustande kommt, was die erste Heilsordnung nicht bewirken konnte: die Vollendung des Wissens (9,9).

3a) Die Verwendung als Zahlwort liegt in Mk 14,12 Par. vor: der *erste* Tag der Ungesäuerten Brote bezeichnet den 14. Nisan als den Tag, an dem der Sauerteig aus dem Haus entfernt wurde. Mk 16,9 bezeichnet (elliptisch) den Ostertag als πρώτη (ἡμέρα) σαββάτου [*prōtē (hēmera) sabbatou*], *ersten Tag der Woche* (semitisierendes *μία* [*mia*] statt πρώτη [*prōtē*] haben Mt 28,1; Lk 24,1; Joh 20,1). In Apg 1,1 bezeichnet πρῶτος λόγος [*prōtos logos*] das erste Buch des Lukas, d.h. das Lk-Ev.

b) Jesus ist »der Erste und der Letzte« (Offb 1,17; 2,8; 22,13): ὁ πρῶτος [*ho prōtos*] bekräftigt die Präexistenz Christi und betont, daß Christus »Ursache von allem ist, das in ihm seinen Anfang hat« (Langkammer, EWNT III, 457; → ἔσχατος [*eschatos*]).

4a) R a n g o r d n u n g impliziert der Ausdruck (οἱ) πρῶτοι [(*hoi*) *prōtoi*] in Mk 6,21, wo Herodes neben seinen Hofbeamten und Offizieren auch die *vornehmsten* Bürger Galiläas einlädt. In Thessalonich bekehren sich »nicht wenige Frauen aus vornehmen Kreisen« (Apg 17,4 EÜ). Publius ist ὁ πρῶτος [*ho prōtos*] der Insel Malta (Apg 28,7), der als solcher bei den Festen und den öffentlichen Veranstaltungen der Bevölkerung den ersten Platz einnahm (Bosch).

b) Jesus lehrt, daß es in der Jüngergemeinde keinen Rangstreit geben soll: wer *Erster*, d.h. groß sein will, der soll Sklave und Diener sein (Mt 20,27; Mk 10,44). Der Satz »viele, die die Ersten sind, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein« (Mt 19,30; Mk 10,31) betont, daß die traditionellen Vorstellungen von Status im Reich Gottes keine Gültigkeit mehr besitzen (→ ἔσχατος [*eschatos*], s.o. III, 1d). Das *erste*, d.h. das wichtigste Gebot ist die uneingeschränkt-konsequente Gottesliebe, wie sie im *Sch^ama* (beginnend mit Dtn 6,4ff) formuliert ist (Mt 22,38; Mk 12,29).

c) Wenn Johannes der Täufer vom Sohn sagt: »Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist« (Joh 1,15), spricht die Begründung πρῶτός μου ἦν [*prōtos mou ēn*] nicht nochmals (tautologisch) von zeitlichem Vorrang, d.h. von seiner Präexistenz als Logos, sondern von seiner Priorität an Rang und Autorität (ZB: »Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen; denn er war als *Erster* vor mir«; vgl. Black, 145). Als der »Erstgeborene aus den Toten« ist Jesus (ὁ) πρῶτευων [(*ho*) *prōteuōn*], *der Erste*, (Kol 1,18b); das Vb. wird in der Koine auch als Titel gebraucht, der konkrete politische Führung bedeuten oder eine Ehrenstellung anzeigen kann (Horsley II, 96). An einen Ehrentitel ist wohl auch in Kol 1,18b gedacht.

d) Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, »die Juden *zuerst* und ebenso die Griechen« (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνί [*Ioudaïō te prōton kai Hellēni*], Röm 1,16). Ein temporales Verständnis von πρῶτον [*prōton*] im Sinn einer missionsgeschichtlichen Priorität, die von manchen im Blick auf Röm 11,28ff als sachlich notwendig verstanden wird (Michel z.St.), ist angesichts des fundamental-theologischen Kontextes unwahrscheinlich; einfach von einem positiven heilsgeschichtlichen Vorrang zu sprechen führt ebenfalls nicht weiter, da das Evangelium als »Kraft zum

Heil« die Juden nicht bestätigt, sondern gerade ihre Heilsbedürftigkeit aufzeigt (2,1ff), zumal τε ... καί [te ... kai] die grundsätzliche Gleichheit von Juden und Heiden vor dem Evangelium betont (vgl. 3,22; 10,12). Die mit πρῶτον [prōton] implizierte Sonderstellung Israels zum rettenden Evangelium besteht für Paulus wohl darin, »daß gerade die Juden in ihrem Selbstverständnis als erwähltes Volk auf das Evangelium angewiesen sind« (Lübking, 26).

e) Hierher gehören πρωτοκαθεδρία [prōtokathedria] als Ausdruck für den von den Pharisäern begehrten Ehrenplatz in den Synagogen (Mt 23,6; Mk 12,39; Lk 11,43; 20,46) und πρωτοκλισία [prōtoklisia] als Bezeichnung des Ehrenplatzes an der Tafel neben dem Hausherrn oder Gastgeber (Mt 23,6; Mk 12,39; Lk 14,7-8; 20,46). Paulus wird vor dem Statthalter Felix als πρωτοστάτης [prōtostatēs], *Anführer*, der »Nazoräerpartei« (Apg 24,5, Haraplegomenon) verklagt.

f) πρῶτον [prōton] kann auch den alles überragenden Wert einer Sache beschreiben: der Vater läßt für den heimgekehrten Sohn das *beste* Gewand, das Festkleid bringen (Lk 15,22).

E. Schnabel

τέλος

τελέω [teleō] ausführen, verwirklichen, vollenden, bezahlen · τέλος [telos] Verwirklichung, Vollendung, Ziel, Abschluß, Steuer · τελειόω [teleiōō] vollenden, beenden, erfüllen · τελειός [teleios] vollständig, vollendet, vollkommen, reif · τελειότης [teleiōtēs] Vollkommenheit, Vollendung · τελειώσις [teleiōsis] Vollendung, Erfüllung, Erfüllung · τελειωτής [teleiōtēs] Vollender · συντέλεια [synteleia] Vollendung, Ende, gemeinschaftliche Abgabe · σκοπός [skopos] Ziel · πέρας [peras] Ende, Grenze

I 1) Das Vb. τελέω [teleō] und seine Derivate sind wahrscheinlich nicht von der indoeuropäischen Wurzel *kel mit der Bedeutung (*herum*)drehen abzuleiten (Ambrose), sondern von der Wurzel *tel-θ mit der Bedeutung (eine Last) *heben, tragen* (Waanders). Z.Z. von Homer hat τελέω [teleō] die Grundbedeutung *auf sich nehmen, ausführen*.

a) Seit den frühesten Belegen bedeutet τελέω [teleō] (auch in der Form τελείω [teleiō]): α) *ausführen, durchführen, verwirklichen* (Objekt bez. eine Aktion): von Handlungen (Hom Od 2,272), auch von Opfern; von Vorhaben und Wünschen (Hom Il 23,149), von Gesetzen (Plat Leg 11,926a); *beenden, abschließen*: räumlich von der zurückgelegten Strecke (Od 4.663), zeitlich mit der Betonung des Abschlusses (Od 5,390). β) *verwirklichen, bewirken* (Objekt bez. ein Resultat): von einem Zustand, einer Situation, einer Qualität (Od 18,389); von der Herstellung eines Gegenstandes (Od 23,192.199); von Nachkommen (Il 9,493), auch von der Ernennung zu einem Amt (Dem 13.19). γ) *bezahlen, ausgeben*, finanzielle Pflichten erfüllen (Hdt 2.109.2).

2a) τέλος [telos] bedeutete urspr. wohl *Last* (im konkreten Sinn) und dann metaphorisch *Aufgabe, Dienst, Pflicht, Verpflichtung* (Waanders). Die Subst. der häufigen attributiven Gen. entsprechen den Kategorien der Objekte von τελέω [teleō]. α) *Durchführung, Ausführung, Erfüllung, Vollendung, Ende*, von Aufgaben, Handlungen, Versprechen, Plänen (Hdt 1.155.1), vom Ende des Lebens (Hdt 3.65.7), von Gesetzen (Schol zu Plat Leg 625d; Plut Mor 780E); auch im Sinn *rituelle Handlung* oder *Opfer* (oft Plur. τέλη [telē], Soph OedCol 1050); β) *Verwirklichung, Erreichung, Vollendung, Ergebnis, Abschluß*, von einem Zustand, in der Philosophie oft im Sinn von *Ziel, Absicht des Seins und Handelns als höchstes Gut* (Aristot EthNic 1144 a 32); (*physische*) *Vollständigkeit, (biologische) Reife* (Plat Phaedr 276b); *Abteilung, Gruppe* (mit konkreter Aufgabe, oft Regimente, Hdt 9.42.1); (*öffentliche*) *Aufgabe, Amt* (Hdt 3.18), von daher auch *Autorität* (Thuc 6.88.10); γ) *Bezahlung* (Hom Il 21.450), *Steuer, Zoll, Kosten*, (Thuc 4.60.2); das Derivat τελώνης [telōnēs], *Abgabenpächter, Zöllner*, nimmt diese Bedeutung auf.

b) Für die Bedeutung *Ende* in streng zeitlichem oder räumlichem Sinn, die häufig für τέλος [telos] angenommen wurde, finden sich kaum Belege (für das Ende des Lebens s.u. I, 4); dafür stehen ἔσχατος [es-chatos], τέρμα [terma], τέρμων [termon], πέρας [peras], ἄκρον [akron]. Aristoteles betont, daß τέλος [telos] nicht jegliches Ende (ἔσχατος [es-chatos]) bezeichnet, sondern nur *das Beste* (Phys 194 a 2), das zur *Vollendung* Gelangte. D.h. wo man mit *Ende* übersetzen kann, liegt die Betonung auf der *Vollendung* oder dem *Abschluß* einer Handlung oder von Ereignissen (Waanders, 235; Badenas, 44f).

c) Seit Aristoteles wird τέλος [telos] für das *Ziel* des Lebens gebraucht (Plato spricht von σκοπός [skopos], s.u. 5a): τέλος [telos] des Handelns, das wir um seiner selbst willen erstreben, ist das oberste Gut (EthNic 1094 a 18-22); seine Erkenntnis hilft uns, in unserer Lebensführung das zu erfassen, was sein soll. Die Stoa bestimmt τέλος [telos] als Leben in Übereinstimmung mit der Natur (Diog Laert 7.87).

3a) Was τέλος [telos] hat, ist τέλειος [teleios]: *vollständig, vollendet, volljährig, reif, vollkommen*; außer der Bedeutung *Steuer, Zoll* sind alle Bedeutungen von τέλος [telos] für das Adj. τέλειος [teleios] belegt. Gebete werden *erfüllt*, Gelübde *verwirklicht* (Hdt 1.121). Opfertiere sind *ausgewachsen* (Hom II 1.66), Menschen *volljährig* (P.Oxy 485.30). In sakralem Zshg. könnte auch die Bedeutung *vollkommen, fehllös* vorliegen. Götter sind *autoritativ, mächtig* (Pindar, Tragiker). Oft wird τέλειος [teleios] für Personen gebraucht, die eine Eigenschaft (z.B. im Beruf) *vollständig erworben* haben: sie sind *qualifiziert* (Soranus 1.4.2). Im Blick auf Gegenstände und abstrakte Vorstellungen bez. τέλειος [teleios] die *Qualitäten, die diese brauchen, um das zu sein, was sie sein sollen: vollständig, vollendet*. τελειότης [teleiotes] bez. den Zustand oder die Qualität einer Person oder Sache, die τέλειος [teleios] ist. Das kausative Vb. τελειόω [teleiōō] bedeutet τέλειος [teleios] *machen*, das nomen actionis τελειώσις [teleiōsis] den Vollzug.

b) Für Aristoteles ist die ἀρετή τελεία [aretē teleia], *vollkommene Tugend*, dort vorhanden, wo eine ethische Wahl in Verwirklichung der praktischen *Vernunft* und des naturhaften Antriebs zum Guten stattfindet (EthNic 1129 b 26-34). *Daran anschließend* betont die Stoa, daß nur derjenige τέλειος [teleios] ist, der alle sittlichen *Tugenden besitzt* (Plut Stoic 1046e,f).

c) Daß τέλειος [teleios] ein t.t. der hell. *Mysterien sei* und den *Geweihten* bezeichnet, der würdig ist, geheime Offenbarungen zu empfangen (so frühere Annahme), wird heute mit gutem Grund bezweifelt.

4) συντέλεια [synteleia] bez. eine *gemeinsame Leistung* zu öffentlichen Zwecken (Demosth Or 20.23), die *gemeinsame Durchführung* (Plat Leg 10.905b), z.B. von Opfern (Sylloge Inscriptionum Graecarum II 736.60); in grammatikalischen Abhandlungen für die *abgeschlossene Handlung* (Apollon Dyscol Synt 205.14).

5) σκοπός [skopos] bez. als Grundbedeutung *das Anvisierte* und ist im technischen Gebrauch das *Ziel* der (Bogen-)Schützen (Plat Theat 194a). Metaphorisch für das *Treffen des Richtigen* in der Rede (Aesch Ag 628). Bei Plato wird das Anvisieren des σκοπός [skopos] zum Bild des richtigen, d.h. des glücklichen Lebens (Gorg 507d). Hier wie in der Ethik von Aristoteles ist σκοπός [skopos] Äquivalent von τέλος [telos]. In der Stoa unterschied man zw. σκοπός [skopos] als erstrebtem Ziel und τέλος [telos] als *Zielleistung* (Stob II 77.21ff). Als Nomen agentis bedeutet σκοπός [skopos] *Späher, Wächter, Beobachter* (Hom II 2.792). πέρας [peras] bedeutet *Ende, Grenze* in räumlichem Sinn (Thuc I. 69,5), aber auch allg. (z.B. vom Bösen, das kein Ende nimmt, Eur Andr 1216); auch von der *Vollendung* einer Sache (Hegesipp Com 1.4).

II Angesichts der vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten der Wortgruppe erstaunt es nicht, daß mit ihr verschiedene hebr. Vokabeln wiedergegeben werden.

1) Für τελέω [teleō] (30mal) steht im Vordergrund der Gedanke des wirklich Zustandekommens, des Verwirklichens. Das Vb. übers. 8 verschiedene hebr. Ausdrücke, am häufigsten die Vb. *kālāh* (Rut 2,21) und *šālam* (Neh 6,15). In Hos 4,14 steht τελέω [teleō] für die Ausübung eines (heidnischen) kultischen Amtes, in Num 25,3,5; Ps 105(106),28 für den Dienst im Kult von Baal Peor. Die Bedeutung *eine finanzielle Pflicht erfüllen* fehlt.

2a) τέλος [telos] (160mal) übers. ebenfalls ganz unterschiedliche hebr. Vokabeln und Wendungen. Häufiger als im klassischen Griech. ist die Verwendung in zeitlichem Zshg. Beim subst. Gebrauch findet man die Bedeutungen *Ausführung* (1Chr 29,19), *Ziel* (Ijob 23,3), *Abschluß*, d.h. Tod (Koh 7,2), *Ergebnis* menschlichen Denkens mit dem Hinweis auf die Gottesfurcht und das Halten der Gebote (Koh 12,13), *Abgabe, Tribut* (Num 31,28). Für *Ende* im endgeschichtli-

chen Sinn verwendet LXX nicht τέλος [telos] (vgl. jedoch Dan 6,26[27]; 9,27 im sog. Theodotiontext), sondern συντέλεια [synteleia] (s.u. 4).

b) Etwa 100 Belege sind mit den Präp. εἰς [eis] oder ἕως [heōs] konstruiert, 60mal als adv. Verbindungen: εἰς τέλος [eis telos] *schließlich, für immer, ganz*: zeitlich (z.B. für hebr. *lānāṣaḥ*, Ps 9,7.19) oder auf den Umfang bezogen (Dtn 31,24.30); ἕως τέλους [heōs telous] *bedeutet völlig* (Ps 37[38],6), διὰ τέλους [diā telous] *ständig* (Jes 62,6). εἰς τέλος [eis telos] steht im Sinn von *ganz, völlig* für die hebr. Verbindung des Inf. absolutus mit dem flektierten Vb. derselben Wurzel zur Hervorhebung des Verbalinhalts (z.B. Gen 46,4; Am 9,8). Die Verknüpfung von τέλος [telos] und ἀρχή [archē], *Anfang*, drückt das Vollständige, Ganze aus (vgl. Koh 3,11): Gottes Werk ist dem Menschen *gänzlich* verborgen. Die Wendung εἰς τὸ τέλος [eis to telos] (55mal) ist Übers. der noch immer ungeklärten hebr. Wendung *lamēnaṣṣeah* (vielleicht *für den Musikmeister*, z.B. Ps 4; 5; 6; LXX setzt eigentlich *lanāṣaḥ* voraus; zum Problem s. Anderson, *nšh*, ThWAT V, 569).

3a) τέλειος [teleios] (20mal) ist meist Übers. des hebr. Adj. *šalem, unversehrt, vollständig, ganz, ungeteilt* (5mal von 28 Belegen: z.B. 1Kön 8,61; 11,4 für die ungeteilte Verehrung Gottes im ganzen Gehorsam gegenüber seinem Willen) sowie von hebr. *tāmim, vollständig, unversehrt, fehlerfrei, vollkommen, untadelig* (4mal bei 91 Belegen, die in der Mehrzahl durch ἁγιωμος [agiōmos] übers. werden). Kultisch-quantitative Bedeutung (so meist *tāmim*) ist nur Ex 12,5 vom Passalamme belegt; es überwiegt die persönlich-qualitative Bedeutung: Gen 6,9 von Mose, Dtn 18,13 vom Volk, 2Sam 22,26 vom einzelnen.

b) τελειόω [teleiōō] (25mal) *vollkommen machen oder sein, vollenden, durchführen* ist meist Übers. von hebr. *mālē' pi. füllen, erfüllen, ausführen*, z.B. in der Redewendung *die Hände füllen*, d.h. (als Priester) *weihen: zur Ausübung des Kultus fähig machen* (Ex 29,9.29.33.35; Lev 8,33). Mehrmals übers. das Vb. hebr. *tāmam, vollendet oder vollständig sein, aufhören, unsträflich oder vollkommen sein*: 2Sam 22,26 von Gott im Blick auf seine Beziehung zu Israel, 2Chr 8,16 vom Tempel, dessen Bau zum Abschluß gebracht wird. τελειώσις [teleiōsis] (16mal) steht an 11 Stellen für die kultische Handlung, mit der die Priester in ihren Dienst eingesetzt werden (hebr. *millu'im*; Ex 29,26ff; Lev 8,21ff); in 2Chr 29,35 für die Durchführung von Opfern, in Jer 2,2 für die Heirat.

4) συντέλεια [synteleia] (78mal) übers. neben hebr. *kālāh, aufhören, enden, vollenden*, und *qes, Ende, Grenze*, eine ganze Reihe hebr. Vokabeln. Folgende Bedeutungen liegen vor: *Durchführung, Ausführung* (Jos 4,8 vom Durchzug durch den Jordan), *Vollständigkeit* (Ri 20,40 von der Stadt), *Vollkommenheit* (Ps 118[119],96); *Abschluß, Vollendung, Ende* (Dan 4,28.31 [4,26.31] von Worten); *Vernichtung* (Jer 4,27). In Dan ist συντέλεια [synteleia] häufig Wiedergabe von *qes* als Bez. des prophetischen Endes der Welt (Dan 8,19; 11,27.35.40; 12,4.6.7; Theodotion bevorzugt *πέρας* [peras]). συντέλεια [synteleia] bedeutet auch in allg. Sinn *Ende* (Dan 9,26; 11,6.13.45).

5) σκοπός [skopos], 25mal belegt, behält in LXX die beiden klassischen Grundbedeutungen *Ziel* (vom Zorn Gottes, der den Menschen trifft Ijob 16,12) und häufig *Kundschafter, Wächter* für hebr. *šāfāh* (1Sam 14,16; vom Propheten Jer 6,17). *πέρας* [peras] übers., mit 18 von 58 Belegen in den Pss, meistens hebr. *qes, Ende, Grenze*, mit zeitlicher Bedeutung vom Ende des Lebens (Ps 38[39],4) oder vom Gericht Gottes (Am 8,2); für hebr. *qāṣṣāh, Äußerstes, Ende*, meint es meist den Rand der Erde (Ps 18[19],4).

6a) Der Sprachgebrauch der frühjüd. Autoren schließt sich diesen Verwendungsmöglichkeiten an. τελέω [teleō] bedeutet *durchführen* (2Makk 4,23), *vollenden* (Sir 7,25), *beenden* (1Makk 4,51), *weihen* (Philo VitMos 2.150). τέλος [telos] bez. die *Durchführung* von Handlungen (3Makk 1,26), das *vollständige Maß* (an Sünden, 2Makk 6,15), *Abschluß, Ende* (Bar 3,17; Weish 14,14 vom Tod), *Ergebnis* von Ereignissen (2Makk 5,7), *Steuer* (1Makk 10,31; 11,35); vom Schicksal der Ungerechten und der Gerechten (Weish 3,19; TestBen 4,1); in Verbindung mit ἀρχή [archē] für die *Vollständigkeit* der von Gott geschenkten Erkenntnis (Weish 7,18), das *höchste Gut* (Sir 43,27; Gott).

b) Das Weltende kann τέλος [telos] (TestLev 14,1; Sib 3,211) oder συντέλεια [synteleia] (TestBenj 11,3) genannt werden, wobei viell. der Gedanke der *Vollendung* im Sinn der *Erfüllung des Planes Gottes* angesprochen ist.

In Qumran bez. *qes* in 1QS 4,25 die von Gott vorausbestimmte (End?)-Zeit und die Schöpfung einer *neuen (Zeit)*; die Wendung *gamar haqqes* bez. die *Vollendung der Zeit* (1QpHab 7,2), d.h. die *Endzeit* (das ist die Zeit des Autors); *qez mišpāt* ist die *Zeit des Gerichts* (1QH 6,29-30). Der Pescher *'al haqqiṣṣ* in 4Q180 periodisiert die Zeit in Epochen seit vor der Schöpfung.

Ebenfalls als Wiedergabe von hebr. *qes* bezeichnet lat. *finis* in 4Esr das Weltende: die Zeit der Geschichte ist auf ihr Ende hin angelegt; solange das bestimmte Maß der Zeit nicht randvoll ist, kann das verheißene Heil nicht eintreffen (4Esr 4,36-37). Der gegenwärtige Äon ist vergänglich, der künftige ohne Ende: das Ende der Jetztzeit bringt den Anfang der kommenden Heilszeit (6,7; 7,112-113).

In der rabb. Literatur erscheint statt *ʾahʾrīt hajjāmīm* (s. Art. ἔσχατος, II, 2b, 4c) das Wort *qes* (z.B. bPes 56a), manchmal auch im Plur. *qīššīn* für die berechneten *Termine* oder die mit diesen verbundenen Ereignisse, bes. die Tage der Ankunft des Messias vor dem Weltende (z.B. bSanh 97b).

7a) τέλειος [*teleios*] wird entsprechend der LXX verwendet. Nach Sir 44,17 war Noah *vollkommen* gerecht; Weish 9,6 hält gegen griech. Positionen fest: »Denn selbst wenn einer unter den Menschenkindern vollkommen wäre, so wird er doch nichts gelten, wenn ihm die Weisheit fehlt, die von dir [Gott] kommt«. τελειώω [*teleiōō*] steht in 4Makk 7,15 für die Vollendung der Treue zum Gesetz im Martyrium, in ZusDan 3,40 (3,17f) für die Gerechten, die sich in voller Treue zu Gott halten, in Sir 31,10 für den Reichen, der angesichts der Prüfung durch den Reichtum für *vollkommen*, d.h. fehllös befunden wurde.

b) In Qumran kommt hebr. *tāmīm*, *vollständig*, *vollkommen*, *untadelig*, häufig vor (18mal allein in IQS), meist auf den Lebenswandel bezogen (IQS 1,8; 8,18.21; 1QH 1,36). Wer sich der Qumrangemeinschaft angeschlossen hat, gehört zu den *ʾanšē hattāmīm qōdāš*, den »Männern vollkommener Heiligkeit« (IQS 8,20; CD 20,2.5.7) und damit, im Unterschied zu allen anderen Menschen, zum »Haus der Vollkommenheit und Wahrheit« (IQS 8,9). Vollkommen wandeln heißt, keines der Worte Gottes zu übertreten (IQS 3,10-11). Dies ist nur durch die richtige Gesetzesauslegung und -praxis der Gemeinde (IQS 2,2; 3,9-10; 8,1) sowie infolge der Gegenwart des göttlichen Geistes möglich.

c) Philo kann mit Aristoteles die Philosophie als *das vollkommenste Gut* bezeichnen, wobei dieses bei ihm die von Gott offenbarte Weisheit ist, die als *vollkommener* Weg zu Gott führt (Migr 38-42). Auch *der Vollkommene* entrinnt als gewordenes Wesen nicht dem Fehltritt (SpecLeg 1.252). Vollkommenes gibt es nur als Resultat von Gottes gnadenhaften Wirkungen (Plant 93). Als *vollkommener* Mensch gilt, wer sich *das* die Gerechtigkeit Betreffende in seiner bewegten Form einprägt (SpecLeg 4.140). Noah war *vollkommen* (Abr 34), weil er jede Tugend besaß und ständig verwirklichte (Delling, 71f).

III Die insgesamt 161 Belege der Wortgruppe im NT verteilen sich wie folgt: τελέω [*teleō*] 28mal (davon Mt 7mal, Offb 8mal); τέλος [*telos*] 40mal (Synopt. 13mal, Paulus 14mal); τελειώω [*teleiōō*] 23mal (Joh/1Joh 9mal, Hebr 9mal); τέλειος [*teleios*] 19mal (Paulus 8mal, Jak 5mal); τελειότης [*teleiōtēs*] steht nur Kol 3,14 und Hebr 6,1; τελειώσις [*teleiōsis*] nur Lk 1,45 und Hebr 7,11; συντέλεια [*synteleia*] und συντελέω [*synteleō*] finden sich je 6mal; επιτελέω [*epiteleō*] 10mal (Paulus 7mal); ἀποτελέω [*apoteleō*] und ἐκτελέω [*ekteleō*] je 2mal; πέρας [*peras*] 4mal. Das Adv. τελειώς [*teleiōs*] sowie τελειωτής [*teleiōtēs*] und σκοπός [*skopos*] kommen nur je 1mal vor. Die Bedeutungen von τελέω [*teleō*] und τελειώω [*teleiōō*] sind oft kaum zu unterscheiden. Für τέλος [*telos*] fehlt die Bedeutung (*militärische*) *Abteilung* und *Ritus, Opfer*; von den sehr zahlreichen Komp. von τελέω [*teleō*] und τέλος [*telos*] kommen im NT nur einige wenige vor.

1a) τελέω [*teleō*] bez. oft die *Ausführung* einer Handlung (als Beschreibung des Vollzugs). Maria wird selig gepriesen, weil sie Gott vertraut, daß er seine Zusagen *durchführen* od. *erfüllen* wird (Lk 1,45). Die vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigungsriten werden von den Eltern Jesu *durchgeführt* (Lk 2,39). Mehrere Kompos. haben diese Bedeutung: ἀποτελέω [*apoteleō*] steht Lk 13,32 für die Heilungen, die Jesus noch *vollbringen* wird; συντελέω [*synteleō*] bez. Hebr 8,8 die *Realisierung* bzw. *Vollziehung* des Neuen Bundes (im Zitat Jer 31,31 für διαθήσομαι [*diathēsomai*], was wohl ohne theol. Bedeutung ist); επιτελέω [*epiteleō*] bez. 1Petr 5,9 die *Leiden*, die an den Christen *weltweit vollzogen* werden, Hebr 8,5 das *Errichten* der Stiftshütte.

b) An mehreren Stellen meint τελέω [teleō] die (erfolgreiche) Erfüllung, Durchführung einer Handlung (als Verwirklichung einer Aufgabe oder eines Vorsatzes): In Lk 12,50 mit Bezug auf den Tod Jesu, der nicht blindes Schicksal, sondern ein Vorhaben ist, das ausgeführt wird. In Lk 13,32 beschreibt τελειώω [teleiōō] die Vollendung von Jesu Werk in seinem Tod (evtl. auch den Abschluß seines Wirkens). In Röm 2,27 steht τελέω [teleō] von unbeschnittenen Heiden, die den Willen Gottes erfüllen. Für Paulus wird die Kraft Gottes in der ohnmächtigen Schwachheit voll wirksam, d.h. Gott verwirklicht seinen Willen auch und gerade angesichts menschlicher Schwachheit (2Kor 12,9). Wer die Gegenwart des Geistes in seinem Alltagsleben wirksam sein läßt, wird die Begierde des Fleisches nicht verwirklichen (Gal 5,16). Vgl. noch Jak 2,8; Offb 15,1; 11,7.

Hierher gehört wahrscheinlich auch Mt 10,23: Jesus sagt seinen Jüngern, daß sie in den Städten Israels ihre missionarische Aufgabe nicht erfüllt, ihren Auftrag nicht vollendet haben werden, bis der Menschensohn kommt (evtl. auch mit der Bedeutung »ihr werdet mit der Missionierung Israels nicht fertig werden bis ...«; andere beziehen τελέω [teleō] nicht auf die Missionierung, sondern auf die Flucht in der Verfolgungssituation: die Jünger werden bei ihrer Flucht immer noch eine Zufluchtsstadt in Israel finden).

Die Bedeutung Verwirklichung finden wir oft bei Johannes. Das letzte Wort Jesu: Es ist vollbracht (τετέλεσται [tetelestai], Joh 19,30) meint nicht so sehr die Vollendung seines irdischen Werkes, das mit dem Tod beendet ist, sondern die Verwirklichung des in der Schrift als Wille Gottes vorausbestimmten Heilsgeschehens. Wenn in Offb 10,7 der siebte Engel seine Stimme erhebt, wird Gott seinen Geschichtsplan vollständig ausgeführt haben. Selbst die antichristlichen Mächte vollstrecken (ohne ihr Willen und Wissen) das Wort Gottes, d.h. seinen Geschichtsplan (Offb 17,17). Vgl. auch die Bedeutung von τελειώω [teleiōō] in Joh 4,34; 5,36: Jesus lebt ganz für die Verwirklichung des ihm vom Vater aufgetragenen Heilswerks. Indem er dieses Werk ausgeführt hat (17,4, Tod und Auferstehung sind bereits einbezogen), hat er den Vater verherrlicht.

ἀποτελέω [apoteleō] bez. in Jak 1,15 die Verwirklichung der Sünde (d.h. ihrer Absicht) im Tod (evtl. ist auch das Wachstum der Sünde gemeint, analog dem biologischen Reifen s.o. I, 2a; vgl. EÜ: »ist die Sünde reif geworden«).

c) Von der Erfüllung der Schrift oder Prophezeiungen wird τελέω [teleō] in Lk/Apg synonym mit πληρώω [plērōō] verwendet: Die Weissagungen werden erfüllt in Tod und Auferstehung Jesu (Lk 18,31; 22,37; Apg 13,29). Jesus ruft »mich dürstet«, damit die Schrift erfüllt wird (Joh 19,28b mit τελειώω [teleiōō]; vgl. mit 12,38; 13,18 u.ö.). Gott wird sein Wort auf der Erde zur Erfüllung bringen, indem er die Zahl Israels auf den Rest verkürzt (Röm 9,28 mit Zitat Jes 10,22).

d) An einigen Stellen geht es um das Ende einer Zeitspanne, den Abschluß einer Handlung. So steht τελέω [teleō] 2Tim 4,7 für den »Lauf« des Apostels, der (bald) beendet ist: die Strecke seines Lebenswegs und sein apostolischer Dienst sind abgeschlossen (Apg 20,24 hat τελειώω [teleiōō] gleiche Bedeutung). Vom Abschluß der Plagen spricht Offb 15,8, dem der tausend Jahre Offb 20,3.5.7; vgl. Lk 2,43 vom Abschluß der Festtage. In 2Kor 3,13 bez. τέλος [telos] evtl. das Aufhören des göttlichen Abglanges auf dem Antlitz Moses: die Israeliten hätten wissen müssen, daß Mose nicht die endgültige Verkörperung der Offenbarung Gottes ist (Collange; s.u. 4a). Kein »Ende seines Lebens« hat nach Hebr 7,3 Melchisedek. Mit der Wendung καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν [kai egeneto hote eteleesen] nimmt Mt den Septuagintismus des hebr. wajehi auf, der unübersetzt bleiben kann: »als Jesus diese Rede beendet hatte« (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).

Entspr. spricht συντελέω [synteleō] von der Zeit, die zu Ende geht (Lk 4,2; Apg 21,27), Lk 4,13 von der Beendigung jeder Art Versuchung. Nach Phil 1,6 wird Gott das gute Werk (der Neuschöpfung), das er in den Christen angefangen hat, bis zur Parusie vollenden (ἐπιτελέω [epiteleō]; vgl. ἐκτελέω [ekteleō] in Lk 14,29.30 von dem Turm, der infolge leichtsinniger Sorglosigkeit nicht fertig wird).

Den Gedanken eines zeitlichen Abschlusses vermitteln auch die adv. Bildungen ἄχρι τέλους [*achri telous*], bis zuletzt, und μέχρι τέλους [*mechri telous*] in Hebr 6,11; Offb 2,26 und Hebr 3,14. Abgeschwächt im Sinn von *schließlich* steht εἰς τέλος [*eis telos*] in Lk 18,5 (vgl. auch τὸ τέλος [*to telos*] in 1Petr 3,8; πέρας [*peras*] Hebr 6,16 für den Eid als *Ende* aller Widerrede. πέρατα [*perata*] in Mt 12,42/Lk 11,31; Röm 10,18 räumlich für die *Enden der Erde*).

e) In der Endzeitrede Jesu bez. τέλος [*telos*] das apok. Endgeschehen (s.o. II, 6b): *das Ende* kommt nicht schon dann, wenn man von Kriegen hört (Mk 13,7/Mt 24,6/Lk 21,9), sondern erst, wenn das → Evangelium auf der ganzen Erde verkündigt wird (Mt 24,14). Wer bis zum *Ende* (bis zur Parusie; andere: bis zum Tod) standhaft bleibt, der wird gerettet (Mt 10,22; 24,13; Mk 13,13). Für Paulus ist das *Ende* der Zeiten (Plur. τὰ τέλη [*ta telē*], 1Kor 10,11), für Petrus das *Ende* aller Dinge nahegekommen (1Petr 4,7). Es ist endgültig gekommen, wenn Christus alle Mächte vernichtet, auch den letzten Feind entmachtet (1Kor 15,24) und seine Herrschaft Gott übergibt.

Denselben Sinn hat συντελέω [*synteleō*] mit der Bedeutung *zum Ende, Abschluß kommen* in Mk 13,4, wo die Jünger fragen, an welchem Zeichen man erkennen kann, daß das *Ende* der Geschichte bevorsteht (nach Bauer s.v. könnte hier aber auch die Bedeutung *sich vollziehen, sich ereignen* vorliegen [s.o. 1a]), ebenso die Wendung συντέλεια (τοῦ) αἰῶνος [*synteleia (tou) aiōnos*] für das *Ende dieser Welt(zeit)*: Mt 13,39. 40.49 in Gleichnisdeutungen, 24,3 parallel zu παρουσία [*parousia*], 28,20 in der Verheißung des Auferstandenen (vgl. Hebr 9,26 mit Bezug auf das einmalige und endgültige Offenbarwerden Christi »am Ende der Zeiten«). Bei diesen sich auf das apok. Endgeschehen beziehenden Stellen meint dieses *Ende* gleichzeitig die *Vollendung* des Handelns Gottes und die *Verwirklichung* der Verheißungen Gottes in der *Endvollendung*.

Diese ist gemeint, wenn Paulus in 1Kor 13,10 von τὸ τέλειον [*to teleion*] spricht, bei dessen Kommen alles stückhafte, d.h. unvollkommene Erkennen und prophetische Reden vergehen wird; ähnlich Hebr 11,39f (τελειόω [*teleiōō*] Pass.) als endgültige Verwirklichung der Verheißungen Gottes. Die Wendung »ich bin ... der Anfang und das *Ende* (τέλος [*telos*]) in Offb 21,6 (von Gott) und 22,13 (von Christus) bez. die absolute Hoheit Gottes.

2) An wichtigen Stellen bezeichnen τέλειος [*teleios*] und τελειόω [*teleiōō*] das *Vollständigsein*, die *Vollkommenheit* als moralische Eigenschaft von menschlichem Sein und Handeln, im Anschluß an die atl. und jüd. Vorstellung vom Vertrauen und dem Gesetzesgehorsam (z.B. können Noah oder Abraham als *vollkommen* bez. werden, Sir 44,17; bNed 32a; s.o. II, 3a, 7b), was nicht gleichbedeutend mit Sündlosigkeit ist, vgl. Jak 3,28a.b.

a) Das Adj. τέλειος [*teleios*] kommt in dieser Bedeutung in den Evv. nur bei Matthäus vor. Nach Maßgabe der *Vollkommenheit* Gottes in seiner Güte gegenüber allen Menschen sollen Jünger Jesu *vollkommen* sein (Mt 5,48), nicht nur den Nächsten, sondern auch ihre Feinde lieben, also ohne Abstriche Täter der von Jesus gegebenen neuen Gesetzesauslegung sein; denn ihre Gerechtigkeit soll größer sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Solche *Vollkommenheit* ist *ungeteilte* Hingabe an Jesus, die zum Besitzverzicht in der Verwirklichung der Nächstenliebe bereit ist (19,21).

b) Johannes beschreibt mit τελειόω [*teleiōō*] (Pass. Pf.) die *Vollständigkeit* der → Liebe Gottes (1Joh 4,18) und der Glaubenden (1Joh 4,17): nur in denen, die Gottes Wort und seine Gebote halten, hat sich seine Liebe *vollständig* verwirklicht (2,5), d.h. in denen, die einander lieben (4,12). Die *uneingeschränkte* Liebe läßt keinen Raum für die Furcht (1Joh 4,18 mit τέλειος [*teleios*]). Joh 17,23 spricht von der *vollkommenen* Einheit der an den Sohn Glaubenden, in der sie zur Vollendung gelangen.

c) Paulus bekräftigt in Phil 3,12, daß er noch nicht *vollkommen* ist (τελειόω [*teleiōō*] nur hier bei Paulus), während 3,15 *wir Vollkommenen* wohl ironisch gemeint ist:

wer meint, *vollkommen* zu sein, soll wissen, daß der Siegespreis der himmlischen Berufung als Ziel noch vor uns liegt (sollte Paulus in 3,12 gegnerische Terminologie aufgreifen, dann bezeichnet 3,15 geistliche Reife, s.u. 5).

τέλειος [teleiōs] bezeichnet in Röm 12,2 den *ganzen Willen Gottes in der konkreten Alltagssituation*, der in der Erneuerung der Urteilskraft erkannt wird, 1Kor 2,6 die Christen als *vollkommene*, weil sie den Geist Gottes empfangen haben (vgl. 3,1).

τελειώω [teleiōō] bestimmt in Kol 1,28; 4,12 als Ziel apostolischer Verkündigung die *Vollkommenheit* des einzelnen im Alltagsleben, d.h. seine *ungeteilte Ausrichtung* auf Gott. In Kol 3,14 wird die Liebe als »Band der *Vollkommenheit*« (τελειότης [teleiōtēs]) bez., das die der Gemeinde gegebenen Gaben umschließt und damit diese zur *Vollkommenheit* bringt.

d) Jakobus verwendet das Adj. τέλειος [teleiōs] als Bez. für den *vollkommenen* Charakter des Gläubigen, der durch die Übereinstimmung von Glauben und Werken, d.h. in seinem Verhalten zum Ausdruck kommt (Jak 1,4; vgl. du Plessis, 235ff). Der in der Anfechtung geprüfte Glaube bewirkt Ausdauer, die so zum *vollkommenen Werk* (ἔργον τέλειον [ergon teleiōn]) führt; diese Bedeutung wird *unterstrichen* durch das parallele ὁλόκληρος [holōklēros], *vollständig, untadelig* (sonst noch 1Thess 5,23; vgl. auch ὅλος [hōlos] in 2,10; 3,2.3.6). Ermöglicht wird diese *Vollkommenheit* durch die *vollkommenen* (paralleles ἀγαθός [agathos], *gut*) Geschenke Gottes 1,17, darunter vor allem das verändernde »*vollkommene Gesetz der Freiheit*« (1,25; gemeint ist wohl das von Christus zur *Erfüllung* gebrachte und *dadurch* in modifizierter Weise neu in Geltung gesetzte, ins Innere des Menschen gegebene *mosaische Gesetz* als Norm gottgemäßen Verhaltens). Der *untadelige Mensch beherrscht sein Reden* (3,2). Nach 2,22 ist der Glaube Abrahams durch die Werke *zu seiner Vollendung gelangt* (Vb. τελειώω [teleiōō]). Jakobus betont, »daß das *Gottesgeschenk ganz* ins christl. Leben integriert werden und mit ihm eine Einheit bilden *muß*« (Zmijewski, 76).

e) Die adv. Bildungen εἰς τέλος [eis telos] und ἕως τέλους [heōs telous] vermitteln die Bedeutung *ganz* (Joh 13,1), *völlig* (1Kor 1,8; 2Kor 1,13), *schließlich* (1Thess 2,16; manche wollen in den drei letzten Stellen einen *Bezug zur Parusie* sehen). 1Petr 1,13 fordert Petrus die Christen auf, im *Blick auf ihr Verhalten* und im Hinblick auf die *Parusie ganz und gar* (Adv. τελειός [teleiōs]) nüchtern zu sein.

3) Die kultische Bedeutung der Wortgruppe (s.o. II, 3b) findet sich häufig im Hebräerbrieff. In 2,10; 5,9 steht τελειώω [teleiōō] für Jesus, den durch sein Leiden hindurch (von Gott) *vollendeten* Anführer, Wegbereiter und damit zugleich Urheber und Begründer des Heils, der *Vollmacht* und *Würde* besitzt, viele »Söhne« zu heiligen und zu verherrlichen. In 7,11 geht es um die *Vollendung* (τελειώσις [teleiōsis]) des unvollkommenen levitischen Priesterdienstes durch Jesus, d.h. um die *Herstellung der »Eignung zum himmlischen Priester- und Opferdienst, um die auch Herz und Gewissen umfassende Heiligung«* (Michel z.St.). Die *Vollendung* des levitischen Priesterdienstes war *notwendig, weil das Gesetz nichts zur Vollendung gebracht* hat (7,19) und dies auch niemals kann (10,1), *vor allem, weil es das Gewissen nicht vollkommen machen konnte* (9,9); *sie ist möglich, weil Jesus aufgrund seines Selbstopfers der ewig Vollendete* ist, d.h. *weil er die Autorität zum priesterlichen Dienst im himmlischen Heiligtum empfangen hat* (7,28) und deshalb »für immer die *vollendet*, die geheiligt werden« (10,14). Ähnlich 9,11 von dem *vollkommeneren* (Komparativ von τέλειος [teleiōs]) Zelt, d.h. dem im Vergleich mit dem irdischen Heiligtum *besser zum himmlischen Dienst geeigneten vorderen Teil* des himmlischen Heiligtums. So ist Jesus auch der *Vollender des Glaubens* (12,2 τελειότης [teleiōtēs]). Mit den »*Geistern der vollendeten Gerechten*« (12,23) sind wahrscheinlich die *verstorbenen Christen* gemeint, die durch das *Leiden Christi vollendet* wurden.

4a) In 1Tim 1,5 bezeichnet τέλος [*tēlos*] die *Absicht*, das *Ziel* der Verkündigung, das in der Verwirklichung der Liebe besteht. Ähnlich σκοπός [*skopos*] in Phil 3,14 vom *Lebensziel* des Apostels, auf das er zuläuft: der Siegespreis des »Wettlaufs« besteht darin, daß er die himmlische Welt erreicht, zu der Gott ihn berufen hat (Stenger, EWNT I, 544). Möglicherweise liegt in 2Kor 3,13 ebenfalls die Bedeutung *Absicht* vor: das Volk verstand nicht, was es mit dem nachlassenden Scheinen von Moses Angesicht auf sich hatte und was das Ziel seiner engen Gemeinschaft mit Gott war (Hering z.St.).

Wahrscheinlich bez. τέλος νόμου [*tēlos nomou*] in Röm 10,4 Jesus Christus als *Ziel* oder *Erfüllung* des Gesetzes (vgl. 1Tim 1,5 und dazu v.a. Badenas); Paulus zeigt in 9,30ff, daß der Unheilszustand Israels Resultat der Ablehnung des von Gott aufgerichteten »Steins« ist, d.h. der mit Jesus Christus angebrochenen, in der Schrift prophezeiten messianischen Heilszeit; das vom Gesetz versprochene *Leben* (10,5) als Gottesgerechtigkeit findet Sinn und Erfüllung in Jesus Christus – wer an ihn glaubt, erlangt das vom Gesetz Gewollte (vgl. 8,4: »Ende des Gesetzes« meint nicht dessen Annullierung, sondern daß in Christus ein neuer Äon angebrochen ist; oder: das Ende des Versuchs, durch die Eigenleistung von Gesetzeswerken die Gottesgerechtigkeit zu erreichen, weil Christus ein neues Gottesverhältnis gestiftet hat).

b) Auch die Bedeutung *Resultat*, *Ergebnis* für τέλος [*tēlos*] ist belegt: Mt 26,58 will Petrus das Ergebnis der Verhandlung Jesu sehen. Röm 6,21.22 kontrastiert das *Endresultat* des Lebens unter der Sünde (Tod) und des Lebens unter der Gerechtigkeit (ewiges Leben). Hebr 6,8 spricht vom *Ende* im Feuer des Landes, das Dornen und Disteln hervorbringt, Jak 5,11 vom *Resultat* der Ausdauer Hiobs (oder der *Absicht*, die Gott mit dem Geschick Hiobs verfolgte), 1Petr 1,9 von der *Heilsvollendung* im Schauen als dem *Ergebnis* des Glaubens. Vom *Endgeschick* der Gegner des Apostels ist die Rede in 2Kor 11,15, von dem der Feinde des Kreuzes Phil 3,19, von dem der Gottlosen 1Petr 4,17.

5) Die Bedeutung (*biologische*) *Reife* liegt an vier Stellen vor: τέλειος [*tēleios*] bez. in 1Kor 14,20 das Urteil *reifer* Christen über die Zungenrede im Kontrast zum unreifen Denken von Kindern. In Eph 4,13 bezeichnet ἀνὴρ τέλειος [*anēr tēleios*] den *erwachsenen* Mann im Unterschied zum *Unmündigen* (V. 14); gemeint ist der Wachstumsprozeß der Gemeinde als *Organismus* (die Deutung auf Christus als das Haupt, zu dem wir hingelangen, ist unwahrscheinlich). Das subst. Adj. τέλειοι [*tēleioi*] bez. in Hebr 5,14 (mit übertr. Anwendung) die *Reifen*, *Volljährigen*, die feste Speise aufnehmen können, im Unterschied zu den *unmündigen* Kindern; so auch das Abstraktum τελειότης [*teleiōtēs*] in 6,1.

6) Mit der Bedeutung *finanzielle Pflichten erfüllen* findet sich τελέω [*teleō*] Mt 17,24 (von der jüd. Halbscheckelsteuer zugunsten des Tempels) und Röm 13,6 (von profanen Steuern). Entspr. bez. τέλος [*tēlos*] in Mt 17,25 (Plur.) und Röm 13,7 (Sing.) die mittelbare, durch Pächter (τελώνης [*telōnēs*], *Zöllner*, wörtl. *Steuerkäufer*) eingetriebene Verbrauchs- oder *Verkehrssteuer*; davon zu unterscheiden ist der unmittelbar mit der Herrschaftsausübung des röm. Kaisers verbundene *Tribut*, d.h. die direkte Grund- oder Kopfsteuer der Untertanen ohne röm. Bürgerrecht, (φόρος [*phoros*] Lk 20,22; 23,2; Röm 13,7) bzw. das bedeutungsgleiche κῆνος [*kēnos*] (Mk 12,14; Mt 17,25; 22,17.19, für lat. *census* als t.t. des röm. Steuerwesens; vgl. Balz, EWNT II, 708ff).

E. Schnabel

Lit.: a) *allgemein*: U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, 1968 – J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik, 1975 – J. Passmore, Der vollkommene Mensch. Eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden, 1975 – E. Gräßer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1977 – I.H. Marshall, The Gospel of Luke, Exeter 1978 – Ders., Slippery Words: I. Eschatology, ET 89, 1978, 264-269 –

M. Black, Die Muttersprache Jesu, 1982 – H. Wißmann u.a., Eschatologie. I-IV: TRE 10, 1982, 254-299 (Lit.) – S. Kim, The Origin of Paul's Gospel, WUNT 2/4, 1984 – R.Th. France, Matthew, Leicester 1985 – R. Schnackenburg, Das eschatologische Denken im Johannesevangelium, in: *ders.*, Das Johannesevangelium, HThK IV/2, 1985, 530-544 (Lit.) – D.A. Carson, The Gospel According to John, Leicester 1991 – N.T. Wright, The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology, Philadelphia 1991 – P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1992.

b) zu ἀρχή: H. Schlier, Mächte und Gewalten im NT, 1958 – W. Eichrodt, Im Anfang. Zur Erklärung des ersten Wortes der Bibel, ThZ 20, 1964, 161-171 – J.Y. Lee, Interpreting the Demonic Powers in Pauline Thought, NovT 12, 1970, 54-69 – T. Holtz, Die Christologie der Apk des Johannes, TU 85, 1971, 143-147 – P.-G. Müller, ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ. Der religionsgeschichtliche und theologische Hintergrund einer neutestamentlichen Christusprädikation, 1973 (vgl. *ders.*, EWNT I, 392-394) – H. Conzelmann, »Was von Anfang war«, Theologie als Schriftauslegung, BEvTh 65, 1974, 207-214 – A.W. Carr, The Rulers of this Age – 1Kor 2,6-8, NTS 23, 1976/77, 20-35 – G. Johnston, Christ as Archegos, NTS 27, 1981, 381-385 – K. Erlemann, Anfänge, die das Ganze verbürgen, ThZ 57, 2001, 60-87.

c) zu ἐγγύς: W.G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, AthANT 6, 1956 – C.H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1961 – R.F. Berkey, Ἐγγύς, φθάνειν and Realized Eschatology, JBL 82, 1963, 177-187 – N. Perrin, The Kingdom of God in the Teaching of Jesus, London 1963 – J. Becker, Das Heil Gottes: Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament, StUNT 3, 1964 – R. Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, 1965, 135-148 – J. Dupont, Études sur les Actes des Apôtres, LeDiv 45, Paris 1967 – R. Pesch, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13, 1968, 175-181 – A.M. Ambrozic, The Hidden Kingdom: A Redactional-Critical Study of the Reference to the Kingdom of God in Mark's Gospel, Washington 1972, 15-23 – K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, WMANT 40, 1972 – R.T. France, Divine Government. God's Kingship in the Gospel of Mark, London 1990.

d) zu ἔσχατος: U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, 1968, 332-358 – E. Gräßer, Hebr 1,1-4, EKK Vorarbeiten 5/3, 1971, 55-91 – W.C. van Unnik, Der Ausdruck ἘΣΣ ἘΣΣΑΤΟΥ ΤΗΣ ΓΗΣ (Apostelgeschichte 1,8) und sein alttestamentlicher Hintergrund, in: *ders.*, Sparsa Collecta, Leiden 1973, 386-401 – M. Brügger-Meier, Zu griechisch ἔνkata und eschatos, Historische Sprachforschung 101, 1988, 289-295 – W. Kastner, eschatos-enkata: Museum Helveticum 46, 1989, 9-14.

e) zu πρῶτος: C.F. Burney, Christ as the APXH of Creation, JThS 27, 1925, 160-177 – O. Hofius, Das »erste« und das »zweite« Zelt: Ein Beitrag zur Auslegung von Hebr 9,1-10, ZNW 61, 1970, 271-277 – D. Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus, 1973, 141-151 – M. Black, Die Muttersprache Jesu, 1982 – H.M. Lübking, Paulus und Israel im Römerbrief, EHS.T 260, 1986, 23-26 – K. Haacker, Erst unter Quirinius? Ein Übersetzungsvorschlag zu Lk 2,2, BN 38/39, 1987, 39-43 – A. Suhl, Zum Titel πρῶτος τῆς νήσου (Erster der Insel) Apg 28,7, BZ 36, 1992, 220-226.

f) zu τελέω: O. Michel, Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefs, in: ThStKr 1, 1934/35, 333-355 – P.J. du Plessis, ΤΕΛΕΙΟΣ. The Idea of Perfection in the New Testament, Kampen 1959 – A. Wikgren, Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews, NTS 6, 1959/60, 159-167 – E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1961, 82-90 – Z.Ph. Ambrose, The Homeric and Early Epic ΤΕΛΟΣ, Diss., Princeton 1963 – D. Holwerda, ΤΕΛΟΣ, Mnemosyne 16, 1963, 337-363 – K. Prümmer, Das neutestamentliche Sprach- und Begriffsproblem der Vollkommenheit, Biblica 44, 1963, 76-92 – W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums, StANT, 1964, 192-196 – Z.Ph. Ambrose, The Homeric τέλος, Glotta 43, 1965, 38-62 – W.G. Kümmel, Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu, in: *ders.*, Heiligeschehen und Geschichte, 1965, 457-470 – H.A. Wilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreiches bei Paulus, Zürich 1967, 87-92 – R. Baumann, Mitte und Norm des Christlichen: Eine Auslegung von 1Korinther 1,1-3,4, NTA 5, 1968, 193-196 – U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, BEvTh 49, 1968, 139-145 – R. Schnackenburg, Christliche Existenz nach dem Neuen Testament, 1968, 131-155 – G. Dellings, Telos-Aussagen in der griechischen Philosophie, in: *ders.*, Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 1950-1968, 1970, 17-31 – M. Künzi, Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23: Geschichte seiner Auslegung, BGBE 9, 1970 – A. Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, 1970, 151-156 – A.R.G. Deasley, The Idea of Perfection in the Qumran Texts, Diss. Manchester 1972 – L. Marin, Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen, 1972 – G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: Bornkamm/Barth/Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, WMANT 1, 1975, 90-98 – L.K.K. Dey, The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews, SBLDS 25, 1975 – R. Alpers-Gözl, Der Begriff ΣΚΟΠΙΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte, 1976 – F.M.J. Waanders, Telos in Tragedy: Miscellanea Tragica,

in: FS J.C. Kamerbeek, Amsterdam 1976, 475-482 – G. Künzel, Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums, CThM 10, 1978, 218-250 – J. Zmijewski, Christliche ›Vollkommenheit‹. Erwägungen zur Theologie des Jakobusbriefes, StUNT 5, 1980, 50-78 – D. Peterson, Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the »Epistle to the Hebrews«, SNTSMS 47, 1982 (Lit.) – F.M.J. Waanders, The History of ΤΕΛΟΣ and ΤΕΛΕΩ in Ancient Greek, Amsterdam 1983 (Lit.) – J.D.M. Derrett, The Lucan Christ and Jerusalem: τελειοῦμαι (Lk 13,32), ZNW 75, 1984, 36-43 – H. Frankemölle, Jahwe-Bund und Kirche Christi, NTA NF 10, 1984, 130-135; 286-293 – R. Badenas, Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective, JSNTSS 10, 1985 (Lit.) – R. Bergmeier, ΤΕΤΕΛΕΣΤΑΙ Joh 19,30, ZNW 79, 1988, 282-290 – H.-J. Kraus, Das Telos der Tora, JBTh 3, 1988, 55-82 – W.C. Linss, Exegesis of telos in Romans 10.4: Biblical Research 33, 1988, 5-12 – E. Lohse, ›Vollkommen sein‹. Zur Ethik des Matthäusevangeliums, in: Salz der Erde – Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium. FS A. Vögtle, 1991, 131-140 – W. Popkes, New Testament Principles of Wholeness, EvQ 64, 1992, 319-332. Neuere Literatur s. S. 2107.

Angesicht

πρόσωπον

πρόσωπον [*prosōpon*] Angesicht · προσωποληψία [*prosōpolēmpsia*] Parteilichkeit · προσωπολημπτέω [*prosōpolēmp-tēō*] parteiisch urteilen · προσωπολήμπτης [*prosōpolēmp-tēs*] parteiisch · ἀπροσωπολήμπτως [*aprosōpolēmp-tōs*] ohne Ansehen der Person, unparteiisch

I πρόσωπον [*prosōpon*] Antlitz (seit Homer), Grundbedeutung etwa: *was* (dem andern) *ins Auge fällt* (πρός [*pros*] = Ant[litz] = *entgegen*; ὄψις [*ōpsis*] = *Auge, Antlitz*), das, was man ansieht; im profanen Griech. *Gesicht, Maske* des Toten (Larve), dann des Schauspielers. Übertr. *die dramatische Rolle*. Von Gegenständen die *Oberfläche* oder die *Vorderseite*. Gelegentlich auch *Antlitz* der Götter. Als pars pro toto kann π. auch die ganze *Gestalt* bezeichnen. π. = *Person*, erst seit Polybius, ist Bedeutungslehnwort aus dem Lateinischen.

E. Tiedtke

II 1) Der Begriff πρόσωπον [*prosōpon*] stellt in der LXX die bei weitem meistgebrauchte Übersetzung (ca. 900mal) für *panīm* dar und vertritt auch das ganze Bedeutungsspektrum dieses Wortes. Auch die vielen feststehenden Wendungen, in denen *panīm* erscheint, werden mit πρόσωπον [*prosōpon*] wiedergegeben. Lediglich wenn *panīm* Subjekt eines Verbs ist, übersetzt LXX mit αὐτός [*autos*]. Auch *lifnē* wird in der Regel als gewöhnliche Präposition übersetzt. Im Folgenden beschränken wir uns auf eine Auswahl von Belegen. *panīm* kommt im AT einschließlich aller Präpositionalverbindungen und als Präposition 2126mal vor. Die Präpositionalverbindungen weisen auf ein *Anschauungsbedürfnis* hin. *panīm* mit *le, æl, et, al* und *nægæd* beschreibt ein *Hingewendet-Sein zu jemandem* oder etwas, während die Verbindung mit *min* das *Umgewendet-Sein von jemand oder etwas* zum Ausdruck bringt.

2) Als Nomen erscheint der Begriff ca. 400mal; davon bezieht sich etwa die Hälfte der Belege auf Menschen, ein Viertel auf JHWH und ein Zehntel auf Sachgegenstände. Bei letzteren bezeichnet *panīm* den *Teil* oder die *Seite*, die sich dem Betrachter darbietet, z.B. die Fassade des Tempels (Ez 41,14,21; 47,1), die sichtbare Seite des Mondes (Ijob 26,9), oder eine Kriegsfront (2Sam 10,9). Als geographischer Begriff steht *panīm* für die Oberfläche der Erde oder des Landes (Gen 2,6).

3) Ist *panīm* Nomen regens eines Eigennamens, so meint es zunächst das *Angesicht* im rein physischen Sinn (z.B. Gen 50,1; Ex 34,35; Dan 9,3; 10,15). Als Teil von Redewendungen gilt *panīm* als der *Ort* des menschlichen Körpers, durch den Emotionen und Absichten, aber auch Beschämung und Freude am differenziertesten zum Ausdruck gebracht werden (Gen 4,5f; 40,7;

1Sam 1,18; Ijob 16,16 u.ö.). Wie kaum ein anderer Begriff eignet sich *panīm*, um einer Beziehung oder Begegnung Ausdruck zu geben. Die Haltung des Kopfes bzw. die Mimik des Gesichts sind wesentliche Mittel nonverbaler Kommunikation. Z.B. drückt man Ehrerbietung durch Niederfallen auf das Gesicht aus.

Gesichtsausdrücke beschreibt *panīm*, wenn es direktes Objekt von Handlungen wird. So können Menschen ihr Angesicht »verhärten« (Spr 7,13), »regungslos sein lassen« (2Kön 8,11), »erheben« (Esr 9,6), »mit Scham bedecken« (2Sam 19,6) und damit die unterschiedlichsten Emotionen und Handlungen zum Ausdruck bringen.

Häufig steht *penē* nicht nur für das Gesicht eines Menschen, sondern für die Person selbst, die das Nomen *rectum* benennt (Gen 27,30; 44,26; Ex 10,11; 2Sam 17,11; 1Kön 10,24; 12,6; Jes 3,15). Bei Gericht ist das *Ansehen eines Gesichtes* Begünstigung der Person und daher zu vermeiden.

4) Von eminent theol. Bedeutung ist der Ausdruck *penē JHWH*. In Dtn 4,37 entspricht »sein Angesicht und seine Kraft« den »Machtproben«, »Zeichen«, »Wundern«, »Kriegen« und »Gottes mächtigem Arm« (V. 34). Das *Angesicht Gottes* zeigt sich also in seinem geschichtlichen Handeln an und für Israel, und nur daran ist es erkennbar. In diesem Zusammenhang stellt Ex 33 die Frage nach dem Modus der Gegenwart Gottes. In Ex 32,34 und 33,2 ist JHWH nur mittelbar durch einen Engel gegenwärtig, da seine unmittelbare Präsenz Israel vernichten würde (Ex 33,3.5). Im V. 11 ist allerdings die Rede davon, daß Gott mit Mose »von Angesicht« gesprochen hat; im Kontext steht diese Wendung für die Innigkeit und Vertrautheit des Gesprächs. Eine physische Sichtbarkeit JHWHs darf daraus nicht abgeleitet werden, ebensowenig wie in V. 14, wo *penē JHWH* Synonym für seine (kultische?) Gegenwart (im heiligen Zelt) ist. Der Anblick des *penē JHWH* bleibt dem Menschen verboten, denn »kein Mensch wird leben«, der JHWHs Antlitz sieht (Ex 33,20.23). Aus diesem Grund darf Mose Gottes Herrlichkeit nur hinterhersehen (33,21-23). Eigenartigerweise wird Ex 24,11 allerdings eine Gottesschau für die Ältesten beim Bundesmahl erwähnt.

Von daher ist auch die Überraschung Jakobs zu verstehen, noch am Leben zu sein, obwohl er »Gott von Angesicht gesehen« hat (Gen 32,31: *pniel*, *Angesicht Gottes*). Doch auch hier sah Jakob nur die Gestalt eines »Mannes«.

5) *panīm* ist häufig Teil von gängigen Formeln und Redewendungen. Wer das »*penē JHWH* sucht«, beugt sich im demütigen Gebet vor seiner Macht. Voraussetzung ist auch hier eine innere Umkehr und Gehorsam (2Chr 7,14; Hos 3,5; 7,10).

Im Zusammenhang mit der Segensbitte steht die Wendung »das Angesicht leuchten lassen« (z.B. Num 6,25). Der Glanz des Angesichts JHWHs gilt als Zeichen der Zuwendung Gottes. Dieser Glanz kann sich auch im Angesicht eines Menschen widerspiegeln, der diese Zuwendung erfahren hat (Ex 34,29f). Wer »das Angesicht JHWHs besänftigt«, ist bemüht, seine Hilfe oder Barmherzigkeit zu erlangen, manchmal auch, drohender Strafe zu entgehen (Ex 32,11; Jer 26,19).

Wenn JHWH »sein Antlitz vor jemandem verbirgt«, so bedeutet dies die Negierung jeglicher Beziehung, (z.B. Kain Gen 4,1-16), was unweigerlich das Gericht nach sich zieht (Jes 8,17; 59,2; Ez 39,23.24). Diese schreckliche Möglichkeit ist oft Anlaß der Bitte und Fürbitte in den Pss (Ps 30,8; 104,29; 143,7).

6) Die einzige Wendung, die kultische Bedeutung gewonnen hat, ist »das *penē JHWH* sehen«. Sie bezieht sich auf das Pilgern zum bzw. Erscheinen am Heiligtum (Ex 23,17; 34,23; Dtn 16,16a). Daneben steht noch der Präpositionalausdruck *lifnē JHWH* (»vor dem Angesicht JHWHs«); er charakterisiert oft den Platz mittelbar oder unmittelbar vor der Bundeslade (Ex 16,33; Lev 16,13; Num 17,22). Hier wird die Mehrzahl der Kulthandlungen vollzogen, hier steht der Tisch mit den »Brotten des Angesichts« (der Name, der in Ex 25,30 u.ö. die sog. Schaubrote bezeichnet, die Israel JHWH als dem Spender des Lebens darbringt).

Es gibt ein Essen (Dtn 12,7.18; 14,23.26; 15,12), ein Weinen (Dtn 1,45; Ri 20,23.26) und ein Sterben (Lev 10,2; Num 3,4) *lifnē JHWH*. Überhaupt gibt es im AT Leben nur *lifnē JHWH*. Was vor ihm nicht bestehen kann, hat keinen Bestand.

7) In Qumran entspricht die Bedeutung von *panīm* der des AT. Abweichende Bedeutung gewinnt der Begriff nur dort, wo er die vorderste Schlachtreihe des eschatologischen Heeres (1QM 5,3.8; 7,12; 9,4 u.ö.) oder die glänzende Oberfläche der Waffen der »Söhne des Lichts« (1QM 5,5.11) bezeichnet.

8) Dem antiken Judentum ist das Angesicht JHWHs Inbegriff aller Hoffnungen, Gottes Angesicht oder das Angesicht der *šekināh* zu schauen bzw. zu empfangen, sei es in der Sterbestunde, im Jenseits oder im Himmel. Das Angesicht der Gerechten wird – im Abglanz des göttlichen Lichts – leuchten wie die Sonne (vgl. Dan 12,3), die Gottlosen aber werden vor dem Angesicht Gottes ihre Strafe erhalten (doch vgl. das Bangen in der Sterbestunde des Rabbi Jochanan ben Zakkai, ARN 75 [St.-B. I, 208]).

V. Gäckle

III Das NT schließt in der Verwendung des Stichwortes (72 Belege; die Ableitungen finden sich nur vereinzelt) an den atl. Sprachgebrauch an. So kommt *προσωπον* [*prosōpon*] vor:

1a) wörtlich in der Bedeutung *Gesicht* (des Menschen Mt 6,16f; 2Kor 11,20 u.ö.);

b) in verschiedenen Ausdrücken, wie z.B. in der Verbindung »aufs Angesicht fallen« als Zeichen der Ehrerbietung und Unterwürfigkeit (Mt 17,6; Lk 5,12; 1Kor 14,25 u.ö.) oder »sein A. auf Jerusalem richten« (Lk 9,51), was den unverrückbaren Entschluß ausdrückt, daß Jesus nach Jerusalem gehen will (hierdurch wird bei Lk der Beginn einer neuen Epoche im Leben Jesu gekennzeichnet);

c) für die ganze *Person* (2Kor 1,11) bzw. das *Ansehen der Person* (Mk 12,14 Par. u.a.);

d) in präpositionalen Wendungen (meistens semitisierende Umschreibung) *vor* jemandem *her* (Mk 1,2 Par.), *vor* jemandem (Lk 2,31) u.a.;

e) zur Bezeichnung der *Oberfläche* (der Erde Lk 21,35; Apg 17,26) und des *Aussehens* (Mt 16,3 des Himmels; Jak 1,11 der Pflanze);

2) zur Bezeichnung des A. Gottes und Christi. Das NT führt eine frühjüd. Linie fort, wenn es von einem Schauen Gottes in der himmlischen Welt weiß. Die Dienstengel der Kleinen sehen das Angesicht Gottes Mt 18,10: Ausdruck der Fürsorge Gottes für die Geringen. – Christus erscheint im himmlischen Heiligtum vor dem Angesicht Gottes für uns (Hebr 9,24). Somit löst das himmlische Heiligtum den irdischen Tempel und Kultus ab.

Dem Glaubenden aber ist im A. Christi die Herrlichkeit Gottes erschienen: 2Kor 4,6. Die Stelle ist mit der Verklärungsgeschichte verwandt (Mt 17,2: Jesu A. leuchtet wie die Sonne), jedoch ist hier nicht vom irdischen, sondern vom erhöhten Herrn die Rede; es könnte sich um eine Anspielung auf die Berufungsvision des Paulus handeln. *προσωπον* [*prosōpon*] ist daher nicht die äußere Erscheinung, steht auch nicht nur für die Person (= in Christus), sondern erinnert an das »Angesicht« Gottes im AT. Christus ist ja Gottes Abbild (V. 4; vgl. Joh 12,45; 14,9), endgültige Offenbarung und Zuwendung Gottes. Die Bezugnahme des ganzen Kontextes auf Ex 34 macht dies zur Gewißheit. Der von der Gottesbegegnung herrührende Glanz auf dem A. des Mose war vergänglich (3,13), deshalb verhüllte er sein A. mit einer Decke. In freier Variation dehnt Paulus das Bild weiter aus auf das ganze AT. Die Decke, die bei Mose eine vergehende Herrlichkeit verdeckte, liegt für Israel über dem ganzen AT, so daß sie die Herrlichkeit von Verheißung und Erfüllung in Christus nicht schauen können (3,14f); sonst würde Mose ihnen ein Christuszeuge. Erst im Glauben an Christus wird die Decke fortgenommen (V. 16). A. steht hier für das Innerste des Menschen (= Herz 3,15; 4,6 und Gedanken 4,4). Dennoch bleibt alles Erkennen des Glaubens nur eine unvollkommene Vorwegnahme des zukünftigen Erkennens »von Angesicht zu Angesicht« (1Kor 13,12). Erst in dem neuen Jerusalem werden die Knechte Gottes sein A. schauen (Offb 22,4).

3) in den Kompos. a) *προσωπολήμψια* [*prosōpolēmpsia*] b) *προσωπολήμπτis* [*prosōpolēmptēs*] c) *προσωπολήμπτέω* [*prosōpolēmptēō*] d) *ἀπροσωπολήμπτως* [*aprosōpolēmptōs*]. Das in diesen (profangriech. nicht belegten) Wortverbindungen vorkommende *λαμβάνω* [*lambanō*] (wörtl. *nehmen*) ist Übers. des hebr. *nāsā'*, das A. erheben,

erkennen; wahrscheinlich ist der freundliche Gesichtsausdruck gegenüber dem Bevorzugten gemeint. Gott läßt sich nicht durch das Aussehen oder Ansehen der Person beeindruckend (Dtn 10,17 LXX θαυμάζω [*thaumazō*], *schätzen*).

Von Hause aus in der Ethik der Rechtsprechung beheimatet (vgl. Dtn 16,19; Ex 23,6-8; Lev 19,15; Spr 28,21; Ps 82,2), unterstreicht der Gedanke der Unparteilichkeit Gottes (vgl. Dtn 10,17; 2Chr 19,7; Ijob 34,19; Sir 35,12f; 3Esr 4,39; Jub 5,19; PsSal 2,18; syrApkBar 13,8; 44,4) seine Gerechtigkeit als Richter, so auch im NT (Eph 6,9; Kol 3,25; 1Petr 1,17). Eine vorher nicht belegte Relevanz bekommt der Gedanke bei Paulus (Röm 2,11) und Lukas (Apg 10,34f) in der Anwendung auf den Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden, der vor Gott insofern seine Bedeutung verliert, als alle Menschen nach ihrem gelebten Ethos, nicht nach ihrer Herkunft bewertet werden (wobei Paulus das unterschiedslose Versagen aller Menschen im Visier hat, um die Erlösung ebenso unterschiedslos auf Gottes Gnade zurückzuführen; vgl. Röm. 3,22-24). Jak 2,1 gibt dem Gedanken noch eine nichtforensische innergemeindliche Deutung (vgl. V. 2-7: Warnung vor Bevorzugung der Wohlhabenden und sozial Höhergestellten in der Gemeindeversammlung).

E. Tiedtke/V. Gäckle

Lit.: E.G. Gulin, Das Antlitz Jahwes im Alten Testament, AASF Ser. B 17/3, 1923, 130 – A.M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur, 1969, 292-315; 525f – F. Nötscher, »Das Angesicht Gottes schauen« nach biblischer und babylonischer Auffassung, 1969 – J. Reindl, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments ErfThSt 25, 1970 – H.-J. Kraus, Theologie der Psalmen, BK XV/3, 1979, bes. 46-48 – O. Wischmeyer, Der höchste Weg. Das 13. Kap. des 1Kor, 1981, 136f; 170 – J.M. Bassler, Divine Impartiality. Paul and a Theological Axiom, SBL Diss. 59, Chicago 1982 – S.E. Balentine, The Hidden God, Oxford 1984 – J.M. Bassler, Divine Impartiality in Paul's Letter to the Romans, NT 26, 1984, 43-58 – M.D. Fowler, The Meaning of *lifnē JHWH* in the OT, ZAW 99, 1987, 384-390. Neuere Literatur s. S. 2107.

Ankläger → Gerechtigkeit

Anstoß → Versuchung

Anteil → Erbe

Antichrist

ἀντίχριστος

ἀντίχριστος [*antichristos*] Antichrist · ψευδόχριστος [*pseudochristos*] Pseudochristus

- I Die Vokabeln ἀντίχριστος [*antichristos*], *Gegen-Gesalbter*, *Anti-Messias*, und ψευδόχριστος [*pseudochristos*], *falscher, lügnerischer Messias* bzw. *Christus*, sind Neubildungen der christl. Literatur und begegnen erstmals im letzten Drittel des 1. Jh. n.Chr., und zwar ἀντίχριστος [*antichristos*] in den Briefen des Johannes und ψευδόχριστος [*pseudochristos*] in der sog. synopt. Apokalypse (Mk 13 Par.).
- II Die Vorstellung, am Ende der Zeit werde ein teuflisch-mythischer Herrscher Gott und seinem Messias widerstreiten, ist jedoch wesentlich älter; sie stammt aus atl. und v.a. frühjüd.-apok. Tradition.
Für die Endzeit rechnet Israel mit einem letzten Ansturm gottfeindlicher Mächte (vgl. u.a. Ez 38f; Dan 7; 11,15-20.40-45; Hag 2,22f; Sach 12,2-11). Vom Sturz eines Tyrannen mit kosmischem Anspruch handelt schon Jes 14,4-21; Antiochus IV. Epiphanes (Regierungszeit 175-164 v.Chr.) erscheint nach Dan 7,8.24-26; 8,9-14 als übermenschlich-widergöttlicher Usurpator.
Zufolge AssMos 8 wird der »König der Erdenkönige« (d.i. der römische Kaiser) die Juden verfolgen und zum Götzendienst zwingen. Die Frommen von Qumran erwarten nicht nur zwei messianische Gestalten (1QS 9,10f; 1QS^a 2,12-17 u.ö.), sondern auch zwei antimessianische: den gottlosen Priester (1QpHab 8,8) und den Lügenpropheten (1QpHab 10,9; vgl. 2,1f; 5,11; CD 8,13; 20,15), beide offenbar Häretiker im Dienste Belials (4QTest 21-30). Die eschatologische Auseinandersetzung zwischen dem Messias und seinem politischen Widersacher, dem »letzten Herrscher« (Roms), endet mit dem Tode des römischen Kaisers (syrApkBar 39,7; 40,1-3; vgl. Sib 5,33f.214-227.363-385). Einen anderen endzeitlichen Widersacher namens Armilos wird dereinst der Messias ben David mit dem Wort seines Mundes (vgl. Jes 11,4; 2Thess 2,8; Offb 19,15.21) töten (TgJes 11,4 v.l. u.ö.; vgl. St.-B. III, 637-640; Bousset/Greifmann, 254-256).
- III Im NT findet sich die Vokabel ἀντίχριστος [*antichristos*] zwar nur in den Johannesbriefen (s.u. 3), doch ist die Vorstellung eines endzeitlichen Gegenspielers des Messias Jesus in fast allen Schichten des NT bezeugt. Trotz mythischer Überhöhung bleibt der A. im NT eine menschliche, im Dienste des Teufels stehende Gestalt. Deshalb gehören Aussagen über den Widersacher Gottes selbst, den Teufel (διάβολος [*diabolos*], Mt 4,1-11 Par. Lk 4,1-13; Joh 8,44; Eph 4,27 u.ö.), → Satan (Mt 4,10; 12,26 Par. Mk 3,23; Lk 10,18; Apg 5,3; Röm 16,20 u.ö.), »Fürsten der Welt« (Joh 14,30) bzw. »dieser Welt« (Joh 12,31; 16,11), Beliar (2Kor 6,15) und »den Bösen« (Mt 6,13; Joh 17,15; Eph 6,16 u.ö.), nur bedingt in unseren Zshg. Dasselbe gilt für namentlich erwähnte Dämonen wie Beelzebub/Beelzebul (Mt 10,25; 12,24.27; Mk 3,22; Lk 11,15.18f), Abaddon/Apollyon (Offb 9,11) oder Legion (Mk 5,9.15 Par. Lk 8,30).
- 1) Die synopt. Apokalypse (Mk 13 Par.) nennt, zusammen mit »falschen Propheten« (ψευδοπροφήται [*pseudoprophētai*] → Prophet), »falsche Christi« (ψευδόχριστοι [*pseudochristoi*], Mt 24,24 Par. Mk 13,22). Bei diesen handelt es sich um Messiasprätendenten, wie sie in der jüd. Geschichte immer wieder aufgetreten sind (vgl. Apg 5,36f; Jos Ant 20,167-172; Bell 2,258-263) und nach Jesu Tod den Christen als frevelrische Konkurrenten des wiederkommenden Herrn erscheinen mußten (vgl. Mk 13,6 Par.). Auch der »Greuel der Verwüstung« (Mt 24,15 Par. Mk 13,14), Mk 13,14 maskulinisch konstruiert und offenbar personhaft verstanden, ist wohl eine Erscheinungsform des A. (vgl. Dan 9, 27; 12,11).
- 2) In den echten Paulusbriefen findet sich keine eigentliche Antichrist-Spekulation. Nach 1Kor 15,26 ist der letzte von Christus entmachtete Feind der Tod; der A.

könnte allenfalls zu den unterworfenen – dämonischen – Mächten von 1Kor 15,24 gehören. Der Autor des 2Thess schließt diese Lücke durch den »Menschen der Gesetzesfeindschaft« (ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας [*anthrōpos tēs anomias*]), der sich selbst als Gott präsentierte (2Thess 2,3-12); Jesus der Herr wird diesen »Sohn des Verderbens« und »Widersacher«, der sich in der Kraft des Satans durch trügerische Zeichen und Wunder legitimiert (2Thess 2,9; vgl. Mt 24,24 Par. Mk 13,22; Offb 13,13f), mit dem Hauch seines Mundes töten (2Thess 2,8; vgl. Offb 19,15.21). Der »Mensch der Gesetzesfeindschaft« ist offenbar ein heidnischer, göttliche Verehrung beanspruchender Herrscher, vermutlich, wie Offb 13 (s.u. 4), der röm. Kaiser.

3) Im Johannesevangelium warnt Jesus vor künftigen falschen Messiasprätendenten (Joh 5,43; vgl. Mk 13,6 Par.), ohne diese ausdrücklich A. zu nennen. Dagegen verwenden die Briefe des Johannes die Vokabel ἀντίχριστος [*antichristos*] zur Bezeichnung eines Menschen, der falsche Lehren über Christus verbreitet (1Joh 2,18.22; 4,3; 2Joh 7). Im A. bzw. in den A. (Plur. nur 1Joh 2,18) wirkt der Teufel; seine Lügen (vgl. Joh 8,44), ausgesprochen durch den A., bestehen im Leugnen der Messianität Jesu (1Joh 2,22) und im Leugnen seiner Leiblichkeit (1Joh 4,3 v.l. 2Joh 7). In solcher Häresie vergreift der Teufel sich an der Würde Christi selbst; eine falsche Christologie ist das Werk des antichristlichen Geistes, den es von Gottes Geist zu unterscheiden gilt (1Joh 4,1-6; vgl. Mk 3,28f Par.). Antik-jüd. Brauch folgend (vgl. Mt 10,25; Mk 3,22 Par.; Joh 7,20 u.ö.), beurteilt das frühe Christentum die Irrlehrer als vom Teufel Verführte und Besessene (Apg 20,30; 1Joh 2,18f; vgl. 2Kor 11,3f; Jud 12f). Wie das Auftreten der Häretiker überhaupt, so gilt auch die Wirksamkeit des A. als Zeichen der Endzeit (1Joh 2,18).

4) Die Offenbarung des Johannes beschreibt in den Kapiteln 12f eine satanische Antitrinität (vgl. Offb 16,13; 20,10), deren »Personen« der christl. Trinität polar entsprechen: Gegenspieler Gottes ist der »Drache« (Offb 12,3-18; 16,13), zufolge Offb 12,9; 20,2 identisch mit der Schlange von Gen 3 (vgl. 2Kor 11,3), mit dem Teufel und Satan; dem Gottessohn entspricht als zweite Person der Antitrinität das »(erste) Tier« (Offb 12,18-13,10), dem Heiligen Geist dagegen das »zweite Tier« (Offb 13,11-18). Das »erste Tier«, drachengestaltig und siebenköpfig wie sein Vater, der Teufel, dessen belebtes Spiegelbild es darstellt (Offb 12,18; 13,1), wird mit dem Imperium Romanum bzw. dem römischen Kaiser, das »zweite Tier« als »falscher Prophet« mit der priesterlichen Propaganda des Kaiserkults gleichgesetzt (Offb 16,13; 17,7-18; 20,10). A. im strengen Sinn ist also nur das »erste Tier« (Offb 12,18-13,10); als Propagandist dieses Ungeheuers ist jedoch auch das »zweite Tier« (Offb 13,11-18) eine antichristl. Gestalt. Weitreichende, geistvoll konstruierte Analogien zwischen Christus und A., zwischen Heiligem und pseudoprophetischem Geist lassen erkennen, daß der Apokalyptiker das Imperium Romanum als vom Weltende bedrohtes, satanisches Gegenstück zur Kirche Jesu Christi versteht.

Wie Jesus Gottes Sohn, so ist das *erste Tier* der Sohn des teuflischen Drachen (Offb 12,18; 13,1); wie Christus seine Vollmacht von Gott, so hat der A. seine Gewalt vom Drachen, d.h. dem Teufel, empfangen (Offb 13,2). Tödlich verwundet (Offb 13,3) wie das Lamm (Offb 5,6), aber neu belebt (Offb 13,3) wie Christus (Offb 1,17f), wird der A. wie das Lamm (Offb 5,12) inthronisiert (Offb 13,2); er »war, ist jetzt nicht und wird wiederkommen« (Offb 17,8; vgl. 17,11), während Gott »ist, war und kommt« (Offb 1,4.8; 4,8; vgl. 11,17). Mit den christologischen Titeln konkurrieren die »Namen der Lästerung« (Offb 13,1; 17,3), und dem Siegel des Christus- und Gottesnamens (Offb 7,3; 14,1; vgl. 3,12) entspricht das Malzeichen des Tieres (Offb 13,16f; 14,9-11; 16,2; 19,20; 20,4). Das *zweite Tier* imitiert in seiner Maskerade als Widder (Offb 13,11b) das Christuslamm (Offb 5,6; 6,16 u.ö.), enthüllt jedoch durch drachenhaftes Reden seine teuflische Identität (Offb 13,11c). Der Pseudoprophet schenkt Leben (Offb 13,15) wie Gottes Heiliger Geist (Offb 11,11; vgl. Gen 2,7); wie einst der Prophet Elia (1Kön 18,24.38; 2Kön 1,10.12.14; vgl. Offb 11,5) läßt er Feuer vom Himmel fallen (Offb 13,13) und ahmt damit zu-

gleich das Feuer des Heiligen Geistes (Apg 2,3) nach. Das zweite Tier besitzt die Gabe der Überredung (Offb 13,11-14) und erinnert dadurch an die belehrende Funktion des Heiligen Geistes (Joh 14,26; Gal 4,6; Offb 2,7.11.17 u.ö.). Wie die falschen Christi und falschen Propheten (Mt 24,24 Par. Mk 13,22) und wie der »Mensch der Gesetzesfeindschaft« (2Thess 2,9f) wirkt das zweite Tier durch seine Worte und überirdischen Wundertaten als antichristlicher Verführer (Offb 13,13f; 19,20; vgl. 2Joh 7). Eine ausführliche Deutung in Offb 17 stellt den zeitgeschichtlichen Bezug von Offb 13 sicher: Die sieben Köpfe (Offb 13,1; 17,3) sind sieben Kaiser der Sieben-Hügel-Stadt Rom (Offb 17,9). Das getötete und wiederbelebte Haupt (Offb 13,3) ist Nero redivivus (Offb 17,8-10; vgl. Sueton, Nero 57), der A. schlechthin (Offb 17,11; vgl. Sib 5,363; Ascls 4,2-12); auch die Zahl 666 (Offb 13,18) ist wohl als »Kaiser Nero« zu entschlüsseln.

Dem römischen Imperator, der sich mit dem Sonnengott Mithras gleichsetzt, gottesdienstliche Verehrung beansprucht und sich damit als der A. erweist, steht der erhöhte Christus gegenüber, der wahre Messias, Helios und König aller Könige (Offb 1,16; 12,1-5; 17,14; 19,11-16; 21,23). Wie der Teufel und seine dämonischen Werkzeuge, die Irrlehrer und falschen Propheten (Offb 2,14-16.20-23; 19,21; 20,10; 21,8; 22,15; vgl. 1Kor 15, 24-28; Eph 1,20f u.ö.), werden auch die antichristl. Ungeheuer von Offb 13 überwunden und vernichtet (Offb 17,14; 19,15-20; 20,10). Mit dem endzeitlichen Sieg des erhöhten Christus über den A. und sein Reich weicht die Weltherrschaft Roms dem neuen Himmel und der neuen Erde (Offb 17-19); Christus wird mit seinem Vater für alle Zeit thronen und regieren im neuen Jerusalem, dem künftigen Wohnort der Erlösten (Offb 21f).

5) Die altkirchliche Literatur führt beide Elemente der ntl. Antichrist-Vorstellung weiter, die antirömischen Tendenzen von 2Thess 2,3-12 und Offb 13.17 ebenso wie die eschatologische Deutung christologischer und pneumatologischer Häresien (1Joh 2,18.22; 4,3; 2Joh 7). Zuzufolge Did 16,3f werden in den letzten Tagen falsche Propheten auftreten, denen der Weltverführer »wie Gottes Sohn« folgen wird, ein wundertätiger und frevelhafter Beherrscher der Erde; ähnlich verbindet ApkPetr 2 den Plur. der falschen Christi (vgl. Mt 24,24 Par. Mk 13,22) mit dem Sing. eines Zeichen und Wunder wirkenden Verführers (vgl. 2Thess 2,9). In den christl. Sibyllinen wird Beliar mit den endzeitlichen Lügenpropheten kombiniert (Sib 2,165-168). Der Autor von Ascls 4,2-12 erwartet eine Verkörperung Beliars in der Gestalt des Nero redivivus. Für den christlichen Redaktor der koptischen Elia-Apokalypse ist der A. identisch mit dem Menschen der Gesetzesfeindschaft von 2Thess 2, ein zauberischer Wundertäter wie dieser und das »zweite Tier« von Offb 13 (ApkEl 21,2; 31,14-34,9; 36,1-16). Der Magier Simon (Apg 8,9-13.18-24) wird zum Ahnherrn antichristlicher Häresie und eschatologischer Verstrickung der Kirche in den Frevel der »Simonie«.

O. Böcher

HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Es ist sicher nicht zufällig, daß der Gehalt der Vorsilbe »anti« im Wort »Antichrist« so dehnbar ist: So konnte sie vom Stellvertreter Christi bis zum Verdränger Christi, wie ihn Dostojewski in seinem »Großinquisitor« geschildert hat, alles abdecken. Es ist sicher auch nicht zufällig, wenn man immer wieder versucht war und versucht hat, eine bestimmte geschichtliche Gestalt als den A. anzuprangern. – Ob nicht dieses Wort – man denke an den Wechsel von Sing. und Plur.! – vielleicht eher eine Art Chiffre ist, ein Gattungsbegriff, eine Umschreibung eines Typs, immer wieder konkretisiert und aktualisiert in den Epochen zwischen der Auffahrt und Wiederkunft des Herrn? Wie viele Gestalten der Geschichte wurden schon für den A.en gehalten oder verkündigten sich selbst als den wiedergekommenen Christus! So wird es bleiben, ja, die Verwirrung wird zunehmen, und erst später werden sich die Irrtümer erweisen.

Und doch gibt es eine gewisse Richtlinie: Die Gestalt des A. trägt in der Bibel primär religiöse Züge. Er gehört also entweder in den Raum der Kirche, oder aber er kennt

doch sehr genau alle religiösen und Wunder-Bedürfnisse der Menschen und gibt vor, sie auf bessere, imponierendere Art erfüllen zu können, als dies bislang der Fall war. Die Tendenz seines Wirkens – bewußt oder unbewußt – weist immer dahin, die Herrschaft und Wiederkunft des Christus als nicht mehr erforderlich zu erweisen. Zwar können die Epochen des A. mit Schrecken und Verfolgung für die verbunden sein, die nicht dem neuen Kurs folgen, sobald er erst die Mehrheit hat – dennoch dürften die Ortungsversuche des A. im politischen Raum fehlgehen. Nicht aggressiv, sondern mit frommer erhabener Rettergebärde, im Glanze der Toleranz und Humanität, vorgeblich Fürsorge und Liebe gegend, tritt er auf.

L. Coenen

Lit.: W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des NT und der alten Kirche*, 1895 – A. Jeremias, *Der Antichrist in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 1930 (Religionswissenschaftl. Darstellungen für die Gegenwart 6) – B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Gembloux/Paris 1932 – H. Schlier, *Vom Antichrist*. Zum 13. Kapitel der Offenbarung Johannis, in: *Theol. Aufsätze*. FS K. Barth, 1936, 110-123 (= *ders.*, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, 1956, 16-29) – J. Schmid, *Der Antichrist und die hemmende Macht* (2Thess 2,1-12), *ThQ* 129, 1949, 323-343 – E. Lohmeyer, *Art. Antichrist*, *RAC* I, 1950, 450-457 – G. Stählin, *Die Feindschaft gegen Gott und ihre Stelle in seinem Heilsplan für die Welt*, in: *Die Leibhaftigkeit des Wortes*. FS A. Köberle, 1958, 47-62 – W. Bousset/H. Greßmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, *HNT* XXI, 1966 – J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des NT*, *BU* 3, 1967 – O. Böcher, *Die teuflische Trinität*, in: *ders.*, *Die Johannesapokalypse*, *EdF* 41, 1988, 76-83 – H.-J. Klauck, *Der Antichrist und das johanneische Schisma*. Zu 1Joh 2,18-19, in: *Christus bezeugen*. FS W. Trilling, 1990, 237-248 – G.C. Jenks, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, *BZNW* 59, 1991 – M. Wolter, *Der Gegner als endzeitlicher Widersacher*. Die Darstellung des Feindes in der jüdischen und christlichen Apokalypthik, in: *F. Bosbach* (Hg.), *Feindbilder*, 1992, 23-40. *Neuere Literatur* s. S. 2107.

Apostel → Sendung/Mission

Arbeit/Last

Das Wort »Arbeit« trifft im Deutschen – durchaus mit einem biblischen Hintergrund – auf ein unterschiedliches Vorverständnis: Neben Wunsch und Hoffnung auf »frohes Schaffen« klingen oft auch Empfindungen von Last und Mühe mit an. Deshalb ist das Vokabular beider Aspekte hier zusammengefaßt, das aktive Element des Handelns und Tätigseins mit positivem Ergebnis oder doch Ziel und das, was dem Menschen Beschwer bereitet. Während πράσσω [*prassō*] das *Tun* und *Beschäftigt sein* im weitesten Sinne – häufig allerdings mit negativem Unterton – ausdrückt, legt ποιέω [*poiēō*] den Akzent auf das qualifizierte zielstrebige und schöpferische *Handeln*. Von der Wortgruppe ἐργάζομαι [*ergazomai*] ist vor allem das Subst. ἔργον [*ergon*] gebräuchlich, das in erster Linie den personalen Tatcharakter einer Handlung betont. Für das, was belastet, stehen βάρος [*baros*] und κόπος [*kopos*] mit den davon abgeleiteten Vokabeln.

βάρος

βάρος [*báros*] Last · βαρύς [*barys*] schwer · βαρέω [*barēō*] beschweren · φορτίον [*phortion*] (Trag)last · επιβαρέω [*epibareō*] beschweren · καταβαρέω [*katabareō*] belasten · καταβαρύνω [*katabarynō*] niederdrücken · βαρέως [*barēōs*] schwer · ἄβαρής [*abarēs*] nicht zur Last fallend

- I βάρος [*báros*] bedeutet im klassischen und hell. Sprachgebrauch *Schwere, Gewicht* oder *Last*, auch im übertr. Sinne. φορτίον [*phortion*] ist seit Homer belegte Diminutivform von φόρτος [*phortos*] als derjenigen *Last*, die ein Tier oder Mensch zu tragen vermag (die angemessene Last), also die *Traglast*. Vorkommen des hell. Sprachgebrauchs seit Sappho, auch in LXX. Beide Wörter gehen begrifflich ineinander über. Das Adj. βαρύς [*barys*], *schwer*, deckt im allg. griech. Spachgebrauch weithin den gleichen Bedeutungsumfang wie das Subst. – Das Vb. βαρέω [*barēō*], seit Sappho belegt, bedeutet *beschweren, bedrücken, vereinzelt im Part. Pf. Pass. auch betrunken sein*.
- II In LXX kommen das Subst. βάρος [*báros*] (Übers. von hebr. *kebuddāh*, *wertvoller Besitz*), Ri 18,21; Ps 45,14; Ez 23,41, das Vb. βαρέω [*barēō*] nur Ex 7,14 für das Bedeutungsfeld *gewichtig, schwer sein*, übertr. *bedeutsam sein* vor: Das harte Herz des Pharao belastet andere (Ex 7,14 LXX). 47mal findet sich das Adj. βαρύς [*barys*] (hebr. *kabēd*): der »schwere« Priester Eli fiel um, brach sich das Genick und starb (1Sam 4,18), Gottes Hand (sein Geschichtshandeln) lag schwer auf dem Volk oder (mit seelsorgerlicher Absicht) auf einzelnen (1Sam 5,11; Ps 32,4 u.ö.). Salomo bittet Gott um Weisheit, damit er dessen mächtiges (= *gewichtiges*) Volk regieren könne (1Kön 3,9). Mose wurde sein Amt zu *schwer* (Ex 18,18). *Schwerer* als ein schwerer Stein belastet der Ärger mit einem Toren (Spr 27,3). Kranke Körperorgane sind *schwer(fällig)* geworden (= *kabēd* Gen 48,10; Ex 4,10; *kabēd* ist auch das Wort für die Leber, wahrscheinlich, weil sie als bes. großes und *schweres* Organ galt). – Mit ἀκούω [*akouō*], *hören*, verbunden, bezeichnet das Adv. βαρέως [*barēōs*] *Schwerhörigsein* (Jes 6,10 LXX, vgl. 1QS 4,11; zit. Mt 13,15 und Apg 28,27). Erwähnt sei noch βαρύνω [*barynō*], *beschweren, belästigen, plagen*, das im AT 50mal, aber im NT nicht vorkommt.
- III 1a) Im NT wird βάρος [*báros*] durchweg im übertr. Sinne verwendet. Mt 20,12 bezeichnet es die *Last* der Tagesarbeit (vgl. Jos Bell 1,461), Apg 15,28 die durch religiöse und ethische Gesetze auferlegte drückende *äußerliche Belastung* der Gemeinden, die unvertretbar ist (vgl. Apg 15,10 und Mt 23,4). Offb 2,24 kann auch die *Last* und *Beschwernis* drohender oder eingetrossener Bedrängnis und Verfolgung gemeint sein; so ist das Vb. βαρεῖσθαι [*bareisthai*] 2Kor 1,8 und 5,4 zu verstehen. Mt 26,43; Lk 9,32 meint das Vb. *einschlafen*, wörtlich: die Augenlider werden *schwer* vom Schlaf (Mk 14,40 ist das Kompos. καταβαρύνω [*katabarynō*], *niedergedrückt*, verwendet). Von den *Beschwernissen* sowohl durch Alltagsorgen als auch durch Alkoholmißbrauch handelt Lk 21,34. *Finanzielle Belastungen* der Gemeinde durch mittellose Witwen sind 1Tim 5,16 erwähnt.
- b) Das Vb. βαρέω [*barēō*] gebraucht das NT nur passiv. Für das Akt. stehen die Kompos. επιβαρέω [*epibareō*] (2Kor 2,5; 1Thess 2,9; 2Thess 3,8) und καταβαρέω [*katabareō*] (2Kor 12,16). In allen Fällen meint Paulus, er wolle der Gemeinde nicht »zur Last fallen«. Er verwendet den Ausdruck wiederholt vom Ertragen täglicher *Belastungen*. Die 2Kor 1,8; 5,4 erwähnten *Beschwernisse* werden durch Vertrauen auf den Gott, der die Toten erweckt, und durch Hoffnung auf die künftige Vollendung überwunden. Deshalb kann Paulus jeder Leidenslast eine »über alle Maßen gewichtige Herrlichkeit« (βάρος δόξης [*báros doxēs*] gegenüberstellen, die irdische Betrübnisse vergleichsweise nur vorübergehend »zeitlich und leicht« sein läßt (2Kor 4,17). Hier ist die Beziehung zum hebr. *kabōd*, *Gewicht, Herrlichkeit*, erkennbar (vgl. → Ehre). Gal 6,2 mahnt Paulus

die Christen zum gegenseitigen Helfen beim Tragen der jeweiligen *Lasten*; allerdings hat jeder vor Gottes Urteil für seine eigene *Bürde* (φορτίον [*phortion*]) auch einzustehen (V. 5).

c) Die von Jesus auferlegte *Last* (φορτίον [*phortion*]) ist leicht, weil er sich selber mit unter das Joch (ζυγός [*zygos*]) begibt, das ein Gerät zur Entlastung ist (s. Heilandsruf Mt 11,30). 1Thess 2,7.9 erklärt Paulus, er dürfe zwar seine Apostelautorität ins Gewicht werfen, habe aber lieber seinen Unterhalt unermüdlich selber erarbeitet, damit er die Gemeinde auf keinen Fall finanziell (und dadurch seelisch) *belaste*.

2a) Das Adj. βαρὺς [*barys*] kommt im NT 6mal vor. Apg 20,29 wird die Gemeinde gewarnt vor Irrlehrern, die sie überfallen wie *schwere*, d.h. gefährliche, reißende Wölfe. Apg 25,7 bringen Juden schwere Beschuldigungen gegen Paulus beim Statthalter Festus vor. Nicht nur die Gegner des Apostels in Korinth empfanden seine Briefe als βαρεῖαι [*bareiai*], als *gewichtig* nach Inhalt und geistigem Anspruch, während er diesen Leuten in Anwesenheit eher schwach erschien; doch Paulus warnt vor solcher Selbsttäuschung (2Kor 10,10).

b) Im NT spielt neben der Leidenslast bes. Jesu Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern über die *Last* des → Gesetzes eine Rolle: Mt 23,4; Lk 11,46 rügt Jesus die schweren religiösen Bürden, die jene Heuchler anderen Menschen auferlegen. Jesus betont hingegen »das *Schwerwiegende* des Gesetzes« (τὰ βαρύτερα [*ta barytera*]), nämlich Recht, Barmherzigkeit und *Treue* (Mt 23,23; vgl. Lk 11,46), wobei die atl. Forderung aus Mi 6,8 im Hintergrund *steht*. Denn für Christen gelten selbstverständlich Gottes Gebote; sie sind aber nicht mehr *schwer* erfüllbar (βαρεῖαι [*bareiai*]; 1Joh 5,3).

F. Thiele

ἔργον

ἐργάζομαι [*ergazomai*] arbeiten, tätig sein, wirken · ἔργον [*ergon*] Tat, Handlung, Leistung, Werk, Ding, Sache; Plur.: Geschichte · ἐργασία [*ergasia*] Arbeit, Beschäftigung · ἐργάτης [*ergatēs*] jemand, der etwas tut; Arbeiter · ἐνεργεῖα [*energeia*] Tätigkeit, Wirksamkeit, Kraft · ἐνεργεῶ [*energeō*] tätig sein, etwas bewirken · ἐνεργημα [*energēma*] das Gewirkte, die Tat · ἐνεργής [*energēs*] tätig, wirksam · εὐεργεσία [*euergesia*] die Wohltat, das Wohltun · εὐεργετέω [*euergeteō*] wohltun, Wohltaten erweisen · εὐεργετής [*euergetēs*] der Wohltäter · ἀγαθοουργέω [*agathourgeō*] Gutes tun · συνεργός [*synergos*] der Mitwirkende, Mitarbeiter, Gehilfe · συνεργεῶ [*synergeō*] mittätig sein, zusammenwirken, beistehen, fördern

I 1a) Das zu dem Subst. ἔργον [*ergon*] gehörige Verb ἐργάζομαι [*ergazomai*] hat intrans. die Grundbedeutung *arbeiten, tätig sein*; trans. gebraucht – etwa in Verbindung mit ἔργον [*ergon*] – heißt es *schaffen, wirken, verrichten* oder auch *bearbeiten* (z.B. einen Rohstoff).

b) ἔργον [*ergon*] (urspr. ἔργον, vgl. *Werk, wirken!*) bezeichnet – seit dem mykenischen Griech. – die *Tat*, die *Handlung* (im Gegensatz zum Untätigsein oder zum nur dahingeredeten Wort). Es kann sich auf eine spez. Berufs- oder Amtstätigkeit (z.B. die Feldarbeit oder das Kriegshandwerk) beziehen, meint u.U. die *Leistung*, das *Werk*, und begegnet schließlich mit der abgeschwächten Bedeutung *Ding, Sache*. Im Plur. kann ἔργον [*ergon*] auch *Geschichte* heißen.

c) Ähnlich – wenn auch etwas begrenzter – ist der Aussagegehalt von ἐργασία [*ergasia*], das *Arbeit, Beschäftigung, Bearbeitung, Werk* (bes. der Kunst) oder *Erwerb* bedeuten kann.

d) Das Subst. ἐργάτης [ergatēs] weist entweder ganz allg. auf jemanden, der etwas tut, oder meint den *Arbeiter* als Glied eines Standes (häufig den Sklaven) oder einer Berufsgruppe (insbes. den Landarbeiter).

Während das Verb ἐργάζομαι [ergazomai] und das Subst. ἔργον [ergon] mit den genannten Grundbedeutungen schon seit mykenischer Zeit, Homer und Hesiod im Profangriech. anzutreffen sind, findet sich ἐργασία [ergasia] zuerst bei Pindar und ἐργάτης [ergatēs] erst seit dem 5. Jh. v.Chr. (Tragiker und Herodot).

e) ἐνέργεια [energeia] findet sich seit den Vorsokratikern zur Bezeichnung von Aktivität. Es wird übers. mit *Tätigkeit, Wirksamkeit, Kraft*. ἐνεργέω [energeō] heißt dementsprechend intrans. *tätig sein, wirken*; trans. etwas *bewirken, tun*. ἐνεργής [energēs] ist eine spätere Nebenform (seit Aristoteles) des Adj. ἐνεργός [energós], *tätig, wirksam*. ἐνέργημα [energēma] meint das *Gewirkte, die Tat*.

Dient die Wortgruppe im Hellenismus und bei Philo häufig zur Beschreibung kosmischer und physischer Kräfte, so bezieht sich ἐνέργεια [energeia] in der LXX (wie auch im NT) »fast immer auf das Wirken göttlicher oder dämonischer Kräfte« (Bertram, ThWNT II, 649). Das Wort kommt allerdings nur in 1 und 2Makk und Weish vor.

f) Zur behandelten Hauptwortgruppe gehört auch εὐεργεσία [euergesia], die *Wohltat*, das *Wohltun*, samt dem Verb εὐεργετέω [euergeteō], *wohltun*, und dem Subst. εὐεργέτης [euergetēs], *Wohltäter*. εὐεργεσία [euergesia] kommt schon bei Homer vor; das Verb findet sich bei den Tragikern, und εὐεργέτης [euergetēs] seit Pindar. εὐεργέτης *gewinnt im hell. und röm. Kulturkreis die Bedeutung eines Würdetitels, wie er verdienten Männern, insbes. auch Königen zukommt*.

g) συνεργός [synergós] (seit Pindar) bezeichnet den *Mitwirkenden*, den *Mitarbeiter*, den *Gehilfen*. Davon wird seit Euripides das Verb συνεργέω [synergeō] gebildet: *mittätig sein, zusammenwirken, beistehen, fördern*.

2) Schon bei Hesiod wird die Arbeit als sittlich wertvoll bezeichnet: »durch Arbeit (ἔξ ἔργων [ex ergōn]) werden Männer herdenreich und begütert. Und die Schaffenden sind den Unsterblichen (Göttern) viel lieber. Arbeit ist durchaus keine Schande, Faulheit aber ist eine Schande« (307ff). Der Mensch qualifiziert sich durch sein ἔργον [ergon]. Von daher ist es begreiflich, daß z.B. bei Xenophon eine formelhafte Wendung vom γινώσκειν [gignōskein], *erkennen*, des Menschen ἐκ τῶν ἔργων [ek tōn ergōn], *aus bzw. an den Werken*, redet. Bei Plato (Pol 352d-353e) erscheint ἔργον [ergon] in engem Bezug auf die → Tugend (ἀρετή [aretē]). Dieser Zusammenhang ist in der Nikomachischen Ethik von Aristoteles systematisch entfaltet: Es ist Aufgabe der ἀρετή [aretē], das ἔργον [ergon] z.B. eines Organs (etwa das Sehen des Auges) zur Vollendung zu bringen. Häufig wird der ethische Wert bestimmter Taten oder Leistungen (ἔργα [erga]) durch Prädikate wie καλὰ [kala], *schön, ἀγαθὰ [agatha], gut*, oder negativ durch κακά [kaka], *schlecht, ἀδίκαια [adika], ungerecht, πονηρὰ [ponēra], böse*, zum Ausdruck gebracht.

H.Chr. Hahn

II In LXX wird die Wortgruppe in der ganzen Breite ihrer profangriech. Bedeutungen verwendet. Sie gibt meist Ausdrücke der hebr. Wortfamilien von ʿāsāh, *tun, machen, herstellen, pāʿal, tun, ausführen, ʿabad, arbeiten, dienen* und mʿlāʿkāh, *Arbeit*, wieder (Synonym finden sich die Wortgruppen ποιέω [poieō] und, seltener, πρᾶσσω [prassō]). Der Gottesglaube Israels bringt charakteristische Verwendungen mit sich, die über das Profangriech. hinausgehen; in der Regel sind diese auch in späteren jüd. Schriften aus der Zeit des 2. Tempels belegt.

1) Häufig bezeichnet ἔργον [ergon] – 590 Belege – das *Handeln Gottes* (Dtn 32,4); Gottes Werke sind die von ihm geschaffene und in Barmherzigkeit erhaltene Welt (Gen 2,2,3; Ps 8,4; 144[145]; PsSal 18,1; vgl. Jos Ap 2,192) und das in seiner Bundestreue gründende Heilshandeln an Israel (Ps 110[111]; Jos 24,31; Jes 60,21). Die Psalmen rühmen die Werke Gottes und fordern zu ihrem Lobpreis auf (Ps 32[33],2-4; 65[66],3; vgl. Tob 12,7-8), und es sind Gottes Werke selbst, die dieses Lob anstimmen (Ps 102[103],22; vgl. ZusDan 3,57ff[34ff]; 1QH 11,24). Während im Rückblick (oder Vorausblick) auf Israels Geschichte die Selbstkundgabe Gottes durch seine Machterweise als unumstößliche Tatsache erscheint (Ex 34,10; Dtn 11,7; Ps 43[44],2; 76[77]; vgl. Hebr 3,9), haben weisheitliche Texte auch die Grenzen menschlicher Erkenntnis im Blick: Gottes Werke sind zu erhaben, als daß der Mensch sie voll erfassen oder gar beherrschen könnte (Ijob 36,23-26; Sir 11,4; vgl. 1QH 12,27f). Für Philo ist die Welt und ihre Ordnung zwar

der Beweis für die Existenz des Schöpfers (All 3,99), wer diesen aber zu erkennen strebt, wird »begreifen, daß Gott dem Wesen nach für jeden unbegreifbar ist« (Post 15).

2) In vielfältiger Weise ist vom Werk des Menschen die Rede:

a) Schon das alltägliche, profane Tun des Menschen, Beruf und Handwerk, kann in Beziehung zu Gott bestimmt werden. Die Urgeschichte deutet den Broterwerb als fluchbeladene Mühsal (Gen 3,17ff; 4,12); doch im allg. rechnet man damit, daß das Werk eines Menschen, wenn er sich an Gottes Weisung hält, gesegnet wird und Früchte trägt (Dtn 14,29; 15,10 u.ö.; 2Chr 32,30, vgl. TestJud 2,1). Das Sabbatgebot weist profaner Arbeit ihre Grenze und legitimiert sie damit zugleich (Ex 20,9f; 23,12; 31,14f u.ö.; vgl. LibAnt 11,8). ἔργον [ergon] vor Gott ist in bes. Weise menschliches Handeln im Kult: im Tempeldienst der Priester und Leviten (Num 3,7f; 4,27ff; 1Chr 9,19.31; Neh 10,33; 13,10), der auch, im objektiven Gen., als ἔργον κυρίου [ergon kyriou], Dienst des Herrn, bezeichnet wird (Num 8,11; 3Esr 5,56; 7,9).

b) Die theol.-ethische Reflexion über das Tun des Menschen beginnt schon in den frühen Prophetenbüchern; ihr Augenmerk gilt vor allem dem verwerflichen Handeln, dem sie mit Anklage und Gerichtsdrohung entgentreten (Am 8,7; Jes 59,6; Jer 25,6f). Auch die weisheitliche Tradition warnt vor der Sünde, ermuntert aber mehr noch zum guten Werk (Weish 9,12; vgl. TestRub 4,1). Nach-atl. Texte weisen auf die ewig gleichen Naturabläufe als Vorbilder vollkommenen Gehorsams gegenüber ihrem Schöpfer hin (äthHen 2-5; Sifre Dtn 306).

Nur selten wird menschliches Handeln schlechthin als etwas Nichtiges aufgefaßt (Sir 14,20; dagegen Weish 2,4); daß aber das Werk der Sünder keinen Bestand hat, steht außer Zweifel (Ps 9,16; Weish 3,11; vgl. Ps 1,6 u.ö.). Götzendiener, die statt den, dessen Werk sie sind, »das Werk ihrer Hände« anbeten, werden schon durch derartige Formulierungen als verblendete Toren bloßgestellt (Ps 113,12[115,4]; 134[135],15; Hos 14,4; Mi 5,13; Jes 2,8; 37,19; Jer 10,2-16; Weish 13-14; vgl. EpJer 50); nach-atl. begegnet dieses Motiv v.a. im Rückblick auf Israels Geschichte (Jub 20,8; LibAnt 44,7; grHen 99,9; vgl. Apg 7,41).

c) Daß das Ergehen des Menschen unauflöslich mit seinem Tun zusammenhängt, gehört zu den Grundüberzeugungen des AT. Gute oder böse Folgen können sich unmittelbar aus dem Tun selbst ergeben; wo aber Gott auf das Tun des Menschen sieht, ist er es auch, der für Vergeltung sorgt. Die Propheten weissagen dem abtrünnig gewordenen Volk Gericht, und der Psalmbeter in seiner Not vertraut darauf, daß Gott es den Feinden heimzahlen wird; die Vergeltung wird κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν [kata ta erga autōn], gemäß ihren Werken, ergehen (Ps 27[28],4; Ps 61[62],13; Jes 3,11; 65,7; Klgl 3,6,4; vgl. äthHen 100,7; PsSal 2,16). Die Weisheitslit. entfaltet dies in grundsätzlicher Form, so daß sie, ihrem ethischen Interesse folgend, auch den Lohn des guten Werks mitbedenkt (Spr 11,18; 24,12; Sir 16,12.14; vgl. Jes 3,10; LibAnt 3,10). Konstitutiv für den Vergeltungsgedanken ist die Vorstellung, daß Gott die Taten der Menschen kennt und ihm nichts verborgen bleibt (Jes 29,15; 66,18; Ijob 11,11; 34,21f.25; Ps 10,32-35[11-14]; Sir 15,19f; 16,15-22; vgl. äthHen 98,6; TestJud 20,4; PsSal 9,3; Phil Cher 16). Tiefere Reflexion wird nötig, wo sich das Tun eines Menschen und sein Schicksal nicht mehr entsprechen; dies ist das Thema des Ijobbuches: Im Leiden erkennt der Gerechte, daß seine Werke nicht so makellos sind, wie er glaubte (Ijob 4,17; 11,4ff; 33,9-12), aber auch, daß seine Bestrafung nicht sein Verderben bedeutet, sondern zur Umkehr und Besserung führt (Ijob 36,8-10).

3) In der nachkanonischen jüd. Literatur verschieben sich manche Schwerpunkte:

a) Die Schriften von Qumran, bes. die Loblieder, betonen die Sündhaftigkeit des Menschen angesichts der gerechten Werke Gottes und damit sein Angewiesensein auf Gottes Erbarmen (1QH 1,26f; 6,8f; vgl. 1QM 11,4). Zwar wird das einzelne Gemeindeglied »gemäß seinem Verständnis und seinen Werken nach der Tora« beurteilt (1QS 5,21; 6,18), doch läßt die Überzeugung, Gott kenne die Werke seiner Geschöpfe schon vor ihrer Erschaffung (1QH 1,7; CD 2,7f), kaum die Möglichkeit zu, daß der Mensch durch eigenverantwortliches Handeln Einfluß auf sein Schicksal nimmt.

b) Die ethisch optimistischere Haltung der älteren Weisheit lebt im Pharisäismus und später im rabb. Judentum fort, die, wie schon Ben Sira (Sir 15,11-17), die menschliche Willensfreiheit lehrten (PsSal 9,4; Jos Ant 18,13; Abot 3,15: »Alles ist vorausgeschaut, aber die freie Wahl ist gegeben«). Es entspricht jenem Optimismus, daß bei den Rabbinen ma⁴šim ṭōbīm, gute Werke, zu einem festen Tugendbegriff wird, oft verbunden mit Tora (Abot 3,11; 6,3); dieses bezeichnet dann das Gesetzesstudium, jenes die praktische Ausübung der → Gebote sowie Taten

der freien Nächstenliebe. Der verheißene Lohn ist Ansporn (Abot 2,15: »Der Tag ist kurz, die Arbeit groß, die Arbeiter faul, der Lohn viel, und der Hausherr drängt.«), doch wird egoistisch motivierter Gehorsam abgelehnt (Abot 1,3: »Seid nicht wie Sklaven, die ihrem Herrn mit der Absicht dienen, eine Belohnung zu empfangen!«). Rechtes Handeln gründet in der Liebe zu Gott und geschieht um der Sache selbst willen (Sifrē Dtn 41: »Alles, was ihr tut, sollt ihr nur aus Liebe tun!«).

c) Ein pessimistisches Gegenstück zur rabb. Lit. bietet das apok. 4. Esra-Buch. Unter dem Eindruck der Zerstörung des 2. Tempels sucht es den Grund für dieses Gottesgericht und stößt auf das »böse Herz«, die Sündhaftigkeit, die der Menschheit seit Adam anhaftet (3,21; 7,118) und es Israel nahezu unmöglich macht, das zum Heil gegebene, gute Gesetz (3,22; 5,27) einzuhalten. Zwar wird daran erinnert, daß Gott sich gerade in seinem Erbarmen mit den Sündnern als gnädig erweise (7,132ff; 8,31f), doch gilt grundsätzlich, daß dem Verderben nur der Entzinnen kann, der Glauben und Werke hat (8,33; 9,7; 13,23). So dominiert die resignative Einsicht, daß den engen, mühevollen Weg (7,12-14) zum ewigen Heil nur wenige meistern können (8,1-3).

d) Das atl. *ma^ʿšəh*, *Werk*, gewinnt neue Nebenbedeutungen: In der rabb. Lit. bezeichnet es u.a. den rechtlichen Präzedenzfall (Berakhot 2,5) und das biblische *Lehrstück* (Megilla 4,10: *ma^ʿšəh ʿegəel*, die *Geschichte vom [goldenen] Kalb*). In dem qumranischen Lehrbrief *Miqšāt Ma^ʿšē Tōrāh* bedeutet es *Gebot* (4QMMT B 2; C 27; vgl. Ex 18,20; Offb 2,26; Röm 2,15?), falls es nicht auch hier *Lehrstück* meint. Unsicher ist die Lesung *ma^ʿšē tōrāh*, *Werke des Gesetzes*, in 4QFlor I,7; es könnte hier auch *ma^ʿšē tōdāh*, *Werke des Dankopfers*, heißen, was zum Kontext vielleicht noch besser paßt.

E. Avemarie

III ἐργάζομαι [ergazomai], *tätig sein, wirken*, kommt im NT 41mal (Paulus 17mal), ἔργον [ergon], *Werk*, 169mal (Paulus 43mal, Joh 27mal, Offb 20mal, Jak 15mal, Past 14mal, Synopt. 10mal, Hebr 9mal, Apg 10mal, Petr 4mal, Jud 1mal), ἐργασία [ergasia], *Arbeit*, 6mal (Apg 4mal) und ἐργάτης [ergatēs], *Arbeiter*, 16mal (Synopt. 10mal) vor. Die Grundbedeutungen der Wortgruppe im NT entsprechen den I, 1 (s.o.) erwähnten. Offb 18,17 ist ἐργάζομαι [ergazomai] in Verbindung mit »Meer« ein t.t. für beruflich Seefahrende. Das Subst. ἐργασία [ergasia], *Tätigkeit, Gewerbe*, kommt außer bei Lk 12,58 (*Bemühen* um Beilegen eines Rechtsstreites) und 4mal Apg (16; 19) nur noch Eph 4,19 im Zusammenhang mit unlauterem Treiben und Unzucht vor. Wie ἔργον [ergon], neben λόγος [logos], → *Wort*, steht (z.B. Lk 24,19; Apg 7,22; 2Kor 10,11; 2Thess 2,17), so auch neben βουλή [boulē] (Apg 5,38: *Plan, Vorhaben*). Zur Bezeichnung des Werkes, das der Glaubende hervorbringt, kann ἔργον [ergon], synonym zu καρπός [karpōs], *Frucht*, gebraucht werden. Mehrfach findet sich die Wendung ἔργον [ergon], bzw. ἔργα ἐργάζεσθαι [erga ergazesthai], *ein Werk wirken* (Mt 26,10 Par.; Joh 3,21; 6,28; 9,4; Apg 13,41; 1Kor 16,10). Synonym dazu begegnen ἔργον [ergon], bzw. ἔργα ποιεῖν [erga poiein], *ein Werk tun* (Mt 23,3,5; Joh 5,36; 7,21; 8,31; 10,37; 14,10,12; 15,24; 2Tim 4,5; 3Joh 10; Offb 2,5; vgl. Jak 1,25: ποιητής [poiētēs], *Täter*), und an einer Stelle ἔργα πράσσειν [erga prassein] (Apg 26,20).

1a) Bei den Synoptikern ist eine gezielte theol. Verwendung der Wortgruppe nicht klar zu erkennen. ἐργάζεσθαι [ergazesthai] meint recht allg. das Tätigsein (vgl. Lk 13,14; Mt 21,28: im Weinberg; Mt 25,16 *arbeitet* sogar das Geld gewinnbringend), das Vollbringen eines Werkes (z.B. Mt 26,10 Par.). Eine bes. Bedeutungsnuance hat ἐργασίαν δίδοναι [ergasian didonai] Lk 12,58, wo es am besten mit »sich Mühe geben« übers. wird. Das relativ häufig gebrauchte ἐργάτης [ergatēs] bezeichnet den um Lohn Arbeitenden (Mt 20,1,2,8), dann den im Dienst Christi stehenden, in die Welt gesandten Zeugen (Mt 9,37,38 Par.), oder mit Gen, allg. das Subjekt eines Tuns oder Machens (vgl. ἐργάτης ἀδικίας [ergatēs adikias]), den *Urheber von Unrecht*, den *Übeltäter*, der im Gericht nicht bestehen wird (Lk 13,27; vgl. Mt 7,23). Während die Pharisäer von Jesus getadelt werden, weil sie ihre Werke tun, »um von den Menschen gesehen zu wer-

den« (Mt 23,5), wird die Tat der salbenden Frau ἔργον καλόν [*ergon kalon*], *schöne Tat*, genannt (Mt 26,10 Par.) und werden die Jünger aufgefordert: »Laßt euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen« (Mt 5,16; vgl. 1Petr 2,12). Wohl betonen die Synopt., daß der Mensch vor Gott keinen einklagbaren Rechtsanspruch auf eine bestimmte Belohnung seiner Taten hat (vgl. Lk 17,10; Mt 20,1ff Par.); aber deutlich wird die fordernde Frage nach den Früchten des Glaubens gestellt. »Die synoptische Paränese befreit das Werk des Jüngers zwar von der *securitas* des Verdienststolzes, nicht aber von der Furcht um das Gewinnen oder Verlieren des Heiles« (Joest, *Gesetz und Freiheit*, 160).

Auf das Wirken Jesu bezieht sich τὰ ἔργα [*ta erga*] in Mt 11,2 sowie in dem Doppelausdruck ἔργον καὶ λόγος [*ergon kai logos*], *Tat und Wort*, in Lk 24,19 (vgl. Apg 1,1: Jesu Tun und Lehren).

b) Im *Johannesevangelium* wird die Wortgruppe verwandt, um die einzigartige Tätigkeit Jesu zu veranschaulichen, die unauflöslich mit dem Wirken Gottes des Vaters verknüpft ist, wie etwa Joh 5,17 bezeugt: »Mein Vater wirkt bisher, und ich wirke auch« (vgl. Joh. 4,34;17,4). Jesus versteht sein Wirken als Erfüllung seines göttlichen Sendungsauftrages (vgl. Joh 9,4; 5,36; 10,25), der darauf zielt, → Glauben zu wecken an den Gesandten Gottes (vgl. Joh 6,29). Diesem Ziel sollen auch die Wundertaten Jesu dienen (→ Wunder, Art. σημεῖον; Joh 14,11; vgl. 10,25). Am Offenbarungswirken Jesu scheiden sich die Geister (vgl. Joh 3,19-21; 15,14): Der Ungläubige hat nun keine Entschuldigung mehr für seine Sünde (Joh 15,22ff); der Glaubende aber empfängt die Verheißung, sogar noch größere Werke zu tun als Jesus (Joh 14,12). Den in Gott (ἐν θεῷ [*en theō*]) getanen Werken (Joh 3,21) stehen die ἔργα πονηρά [*erga ponēra*], die bösen Werke, gegenüber (Joh 3,19; 7,7; vgl. 1Joh 3,12), die in der Bindung an den Teufel geschehen (Joh 8,41.44; vgl. 1Joh 3,8).

c) Paulus knüpft in seinem Darlegen der Werke zunächst mehr am frühjüd. Verständnis des Werkes als einer vom Menschen geforderten Leistung an, betont jedoch deutlich, daß Gott sich selber seiner Welt grundsätzlich »Gutes tuend« (ἀγαθοουργῶν [*agathourgōn*], nur Apg 14,17) zuwendet. Aber Paulus zieht in christologischer Begründung andere Folgerungen. Gottes Werk (τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ [*to ergon tou theou*]) in Christus, offenbart in seinem Sterben und Auferstehen, begründet dessen Herrsein über alle (Röm 14,9.20; Phil 2,30) mit dem Ziel der Befreiung zu einem neuen Leben der Christen. Eine → Gerechtigkeit vor Gott aufgrund menschlicher Leistung gibt es nicht, sondern nur als empfangene χάρις [*charis*], → Gnade. Jesus ist des Gesetzes Ende (Röm 10,4), und damit auch Ende der ἔργα νόμου [*erga nomou*], der Werke des Gesetzes (Röm 3,20.27f; 4,6; 9,12.32; 11,6; Gal 2,16; 3,2.10f → Gebot/Gesetz). Diesen unterlag noch Abraham (Röm 4,1ff; Gal 3,10f); wer aber »in Christo« ist (2Kor 5,17 u.ö.), führt sein Leben im Gehorsam des Glaubens (ὑπακοή πίστεως [*hypakoē pisteōs*] Röm 1,5; 16,26). Das ist weder als Gesinnung noch rein geistig-geistlich zu verstehen, sondern wirkt sich aus bis in die Leiblichkeit hinein.

Zu beachten ist bei Paulus die Unterscheidung zwischen dem Plur. und Sing. beim Begriff τὸ ἔργον [*to ergon*] bzw. τὰ ἔργα [*ta erga*], *das Werk* bzw. *die Werke*. Wo es um christliches Handeln geht, findet sich bei ihm in der Regel der Sing. »Werk« (z.B. 1Kor 3,13-16; Gal 6,4; Phil 1,6), öfter verbunden mit dem Adj. *gut* oder *köstlich* (2Thess 3,17; 1Tim 3,1). Die »Werke« des Fleisches und der Finsternis hingegen stehen im Plur. (z.B. Röm 13,12; 2Kor 11,15; auch Röm 2,6). Wo Paulus statt *Werk* den Ausdruck *Frucht* verwendet, finden wir Plur. und Sing. einander entgegengesetzt: In der Paränese geht es nicht um »Werke des Fleisches«, sondern um die »Frucht des Geistes« (Gal 5,19 und 22). Folgerichtig findet sich der Sing. beim missionarisch zu verstehenden ἔργον κυρίου [*ergon kyriou*], *Werk des Herrn* (1Kor 15,58; 16,10), das die ihm Nachfolgenden zu tun haben.

Der Imperativ, der aus dem Heilswerk Christi (als Ind. zu verstehen) hervorgeht (vgl. 1Kor 9,1), gilt für Christen uneingeschränkt, nämlich Gutes zu tun (ἐργάζειν τὸ ἀγαθόν [ergazēin to agathon], Röm 2,10; Gal 6,10). Am Tage des gerechten Gottesgerichts (Röm 2,5f) wird Gott eines jeden Werke prüfen und entsprechend richten (1Kor 3,13f). Gleiche Gedankengänge finden sich 1Petr 1,17 und Offb 2,22f; 14,13; 20,12ff, wo allerdings die paulinische Trennung zwischen Sing. und Plur. nicht berücksichtigt ist.

d) Die lebendige Dialektik, die bei Paulus durch die Ablehnung aller Werkgerechtigkeit und durch das gleichzeitige Wissen um die Unmöglichkeit eines tatenlosen Glaubens gekennzeichnet ist, tritt in den Pastoralbriefen zurück. Hier wird der eine Pol, die Anschauung von den guten Werken, bes. akzentuiert (1Tim 5,10.25; 6,18; Tit 1,16; 2,7.14; 3,8.14; vgl. 1Petr 1,17; 2,12).

e) Während Paulus, der gegen judaistische Mißverständnisse kämpfte, alles Gewicht auf den Glauben legte, fordert Jakobus aus seinem Glaubensverständnis und der ihm vor Augen stehenden Gemeindesituation heraus vor allem den zu diesem Glauben gehörenden Lebensstil, Werke, die aus dem Gesetz der Freiheit (νόμος ἐλευθερίας [nomos eleutherias]) erwachsen (Jak 2,12; auch V. 17.22.24). Damit bindet er die beiden Pole des vermeintlichen Spannungsfeldes zusammen: Glaube und Werke sind nicht länger eine Alternative; wo Jesu Heilshandeln den Glauben weckt, gehören im Leben derer, die ihm nachfolgen, Gehorsam (ὑπακοή [hypakoē]; → hören), → Liebe (ἀγάπη [agapē]) und → Hoffnung (ἐλπίς [elpis]) unverzichtbar als dessen Äußerung dazu.

2a) ἐνεργεῖα [energeia], Wirksamkeit, findet sich im NT 8mal (nur im Corpus Paulinum), ἐνεργέω [energeō], tätig sein, 21mal (18mal bei Paulus, 2mal Mt, 1mal Jak), ἐνεργημα [energēma], Tat, 2mal in 1Kor, und ἐνεργής [energēs], wirksam, begegnet 3mal (2mal Paulus, 1mal Hebr). Die Wortgruppe bezieht sich in der Regel auf das Wirken Gottes (z.B. 1Kor 12,6; Eph 1,11) oder seines Gegenspielers, des Satans (2Thess 2,9; vgl. Röm 7,5; Eph 2,2), der freilich auch im Letzten von Gott abhängig ist (2Thess 2,11), ähnlich wie der Tod (→ Leben/Tod), der auch als Wirkmacht erscheint (2Kor 4,12). Bes. hervorgehoben wird etwa die Wirkungskraft Gottes, durch die er Jesus Christus auferweckt hat (Eph 1,20; Kol 2,12). Diese göttliche Kraft ist sowohl in Christus (Phil 3,21; vgl. Mt 14,2) als auch im heiligen Geist wirksam (vgl. 1Kor 12,11, wo der heilige Geist als die einheitliche Wirkursache der Gnadengaben erscheint). Durch sie werden die Apostel zu ihrem Amt befähigt (Eph 3,7; Kol 1,29), wie das Wort durch sie zum bevollmächtigten »Richter der Gedanken und der Gesinnung des Herzens wird« (Hebr 4,12 ZB). An ihr erhalten aber auch die Glieder des Leibes Christi Anteil (Eph 4,16; vgl. 1Kor 12,10). Gott, als der ἐνεργῶν [energōn], der Wirkende, schafft ihr Wollen (θέλειν [thelein]) und ihr Vollbringen (ἐνεργεῖν [energein], Phil 2,13), das in der Liebe der Glaubenden Gestalt gewinnt (vgl. Gal 5,6).

b) εὐεργέτης [euergetēs] hat bei seinem einzigen Vorkommen im NT (Lk 22,25) den Sinn eines Würdetitels (s.o. I, 1f: Wohltäter), den aber die Jünger nicht tragen sollen (Lk 22,25f); denn nicht Herrschen, sondern Dienen ist die Grundregel, die in der Gemeinde Jesu gilt; → herrschen/dienen.

Das Verb εὐεργετῆν [euergetein], wohl tun (nur Apg 10,38), bezieht sich auf die Heilungen Jesu, die durch seine Apostel bezeugt werden. εὐεργεσία [euergesia] meint Apg 4,9 eine durch die Apostel geschehene Krankenheilung. 1Tim 6,2 charakterisiert dasselbe Wort die dem Evangelium angemessene Haltung eines christl. Herrn gegenüber seinen Sklaven.

c) Im NT begegnet das Verb συνεργέω [synergeō], mittätig sein, 5mal, συνεργός [synergos], der Mitwirkende, 12mal (davon 11mal bei Paulus). In Röm 8,28 sagt Paulus, »daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken« (ZB). Verwandte Aussagen finden sich sowohl 1Kor 8,3 als auch Jak 1,12; 2,5 und in der Benediktion

Eph 1,11, in der Gott als der »alles Bewirkende« gepriesen wird. 2Tim 1,9 betont, daß die vorausgehende Gottesentscheidung ein angemessenes Tun seitens des Menschen ermöglicht, aber auch erwartet.

Im Blick auf die Missionssituation findet sich die Wortgruppe in dem sekundären Schlußabschnitt des Mk-Ev. Mk 16,20 berichtet von dem Mitwirken des Herrn, der das Wort der Jünger »durch die begleitenden Zeichen bestätigte« (ZB). Dieses beglaubigende Mitwirken Gottes, der sich darin als das eigentliche Subjekt dieses Wirkens erweist, ist zwar das Entscheidende bei aller missionarischen Tätigkeit; doch ist es insofern ein wirkliches Mit-Wirken, als auch der von Gott zum Zeugen berufene Mensch im Verkündigungsgeschehen nicht nur manipuliertes Werkzeug, sondern selbst mitwirkender Knecht Gottes ist. Paulus kann darum geradezu formulieren: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί [*theou gar esmen synergōi*], denn wir sind Gottes Mitarbeiter (1Kor 3,9; vgl. 2Kor 6,1). Inhaltlich näher umrissen wird die apostolische Mitarbeiterschaft 1Thess 3,2 (»am Evangelium von Christus«), Kol 4,11 (»aufs Reich Gottes hin«), 3Joh 8 (»für die Wahrheit« ZB) und 2Kor 1,24 (»an eurer Freude« ZB).

H.-Chr. Hahn/F. Thiele

κόπος

κόπος [*koros*] Arbeit, Mühe · κοπιᾶω [*koriaō*] arbeiten, sich mühen · πόνος [*ponos*] Anstrengung, Not, Schmerz · μόχθος [*mochthos*] Mühsal, Anstrengung · διαπονέομαι [*diaponēomai*] sich eifrig mühen · καταπονέομαι [*kataponēomai*] quälen, hart behandeln · εὐκόπος [*eukoros*] mühelos, leicht

I 1) κόπος [*koros*], seit den Tragikern belegt, heißt *Schlag* (so Eur Tro 784); auch das Schlagen an die Brust als Ausdruck des Wehklagens wird mit κόπος [*koros*] bezeichnet; dann die leibseeleliche Folge eines Schlages: *Müdigkeit, Zerschlagenheit* (so Aesch Suppl 210; Plat Rep 537b). Damit hängt zusammen, daß auch alles, was dazu führt, *Arbeit, Anstrengung, Mühe und Beschwerden*, κόπος [*koros*] genannt werden kann. Ähnlich verhält es sich mit dem Verb κοπιᾶω [*koriaō*] (seit Aristophanes). Es beschreibt sowohl den Vorgang des Sich-Abarbeitens: *sich mühen, plagen* (Aesop Fab 391 P) und das damit verbundene Müdewerden: *sich erschöpfen* (bes. bei Aristophanes, Jos Bell 6,142 und Philo Cher 41), als auch das Ergebnis: die *Ermüdung* und die *Mattigkeit*, in der man sich zerschlagen fühlt.

2) Häufig begegnet πόνος [*ponos*] (seit Homer) als Synonym zu κόπος [*koros*]. πόνος [*ponos*] bezeichnet bei Homer die *körperliche Anstrengung* im Krieg (πόνος μάχης [*ponos machēs*], Il 16,568; 17,718 u.ö.); allgemeiner bedeutet es die *Arbeit und Mühe des Lebens* (Plat Soph 230 A); bei Xenophanes hat es die Bedeutung *Schmerz* (Mem 2,2,5). πόνος [*ponos*] wird schließlich zum Lieblingswort der Stoiker (Epict Diss 1,2,15; II,1,10.13 u.ö.). – Gelegentlich wird neben κόπος [*koros*] auch μόχθος [*mochthos*] (seit Hesiod), *Anstrengung, Mühe*, genannt.

II Die LXX übersetzt mit κόπος [*koros*] hauptsächlich hebr. *ʿamāl*, *Mühsal* (Gen 31,42), *Mühe* (Koh 1,3, 2,18-22; LXX: μόχθος [*mochthos*]), *Mißgeschick* (Ri 10,16), *Unheil* (Ps 10,7.14; 94,20; Ijob 5,6f). κοπιᾶω [*koriaō*] gibt häufig hebr. *jāgaʿ*, *müde werden* (Jes 40,28.30), *sich mühen um* (Jes 43,22), *sich abmühen* (Jes 49,4; Ijob 20,18) wieder. Die Begriffe begegnen im AT vorwiegend in späteren Texten wie DtJes, Tritojesaja, Pss sowie in Ijob, Sir und Koh. Sie werden nicht – wie bei Philo – spiritualisiert, sondern in ihrem nüchternen Realitätsgehalt zum Ausdruck von *Lebenspessimismus und Resignation*, die in Israels Spätzeit immer stärker vordringen: »Das meiste (unseres Lebens) ist Mühsal und Beschwerde« (Ps 90,10 κόπος καὶ πόνος [*koros kai ponos*]; vgl. Ijob 3,10; 5,6f). Hier steht für das Hebr. *ʾawān* in LXX πόνος [*ponos*] und meint damit die Folgen unheilvollen Tuns. »Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich

abmüht unter der Sonne?» (Koh 1,3 LXX μόχθος [*mochthos*]; vgl. 2,18ff). Selbst der Gottesknecht beklagt seine vergebliche Mühe: »Umsonst habe ich mich gemüht, um nichts und nutzlos meine Kraft verzehrt« (Jes 49,4). Auf diesem Hintergrund wird das Anwachsen der eschatologischen Hoffnung auf eine Heilszeit verständlich, in der sich die Menschen nicht mehr umsonst zu mühen brauchen (Jes 65,22f) und in der überhaupt die Mühsal des Lebens überwunden sein wird (Jes 33,24). Darüber hinaus gibt DtJes seiner Zeit die Verheißung: »Jünglinge werden müde und matt (κοπιάω [*koripāō*]), Krieger straucheln und fallen, aber die auf den Herrn harren, empfangen immer neue Kraft (ισχύς [*is·chys*]), daß ihnen Schwingen wachsen wie Adlern, daß sie laufen und nicht ermatten, daß sie gehen und nicht müde werden« (Jes 40,30f).

III Im NT kommen κόπος [*koros*] und κοπιάω [*koripāō*] zusammen 41mal vor, davon 25mal in den paulinischen Schriften. Folgende Bedeutungen lassen sich erkennen:

1) Der Vorgang des Sich-Abarbeitens: *sich mühen*. κοπιάω [*koripāō*] wird zunächst unreflektiert von der alltäglichen Arbeit gebraucht (z.B. Mt 6,28; Lk 5,5; Röm 16,6; 1Kor 3,8 κόπος [*koros*]). Joh 4,38 und 2Tim 2,6 beziehen sich auf die Feld- und Erntearbeit, die als Gleichnis für die Arbeit am Reich Gottes verstanden wird. Offb 2,2 und 14,13 (κόπος [*koros*]) sind eschatologisch ausgerichtet: sie sprechen von der Mühsal, die in der Ewigkeit aufgehoben und beendet wird.

2) Das Ergebnis des Sich-Abarbeitens: die *Ermattung*. In Joh 4,6 wird, wie oft in der Antike, von der Ermüdung durch die *Anstrengung* einer Reise gesprochen. Die Gemeinde in Ephesus wird dafür gelobt, daß sie viele Verfolgungen ertragen hat und dennoch im Glauben nicht müde geworden ist (Offb 2,3). Eschatologisch ist Mt 11,28 zu verstehen: Christus will denen, die sich unter dem Anspruch des Gesetzes bis zur Erschöpfung *abmühten*, endgültige → Ruhe von dieser gesetzlichen Arbeit geben.

3) Das Besondere des paulinischen Sprachgebrauchs: die *Arbeit* in dem Herrn. Paulus verwendet zunächst κόπος [*koros*] und κοπιάω [*koripāō*] zur Bezeichnung seiner eigenen *Handarbeit* (z.B. 1Kor 4,12; 1Thess 2,9). Diese handwerkliche Tätigkeit übt er neben seinem missionarischen Beruf aus, um unabhängig von den Gemeinden zu sein (in diesem Zshg. sei erwähnt, daß Pseudo-Longin [Vom Erhabenen 43,1; wohl 1. Jh. n.Chr.] κοπιάω [*koripāō*] als gewöhnlichen und unfeierlichen Ausdruck bezeichnet). Sie steht also in einer inneren Beziehung zu seiner von Gott aufgetragenen Missionarbeit. Diese Missionstätigkeit bezeichnet Paulus gelegentlich ebenfalls mit κόπος [*koros*] bzw. κοπιάω [*koripāō*]. Sie bedeutet für ihn einerseits drückende *Last* und sogar Schläge (2Kor 6,5; 1,23.27), begleitet von der Gefahr der Erfolglosigkeit (Gal 4,11), – andererseits aufrichtende Freude (1Kor 15,10; Phil 2,16). Ihr Ziel ist es, jeden Menschen vollkommen in Christus vor Gott hinzustellen (Kol 1,29; vgl. 1Tim 4,10).

Mit Paulus zusammen arbeiten andere Missionare (1Kor 16,16; 1Thess 5,12), deren Dienst »im Wort und in der Lehre« (1Tim 5,17) das gleiche will und das gleiche bewirkt, nämlich die → Liebe, die in der bekannten Trias »Glaube, Liebe, Hoffnung« in 1Thess 1,3 mit κόπος [*koros*], also mit tätiger *Anstrengung* verknüpft ist. Röm 16,6.12 lobt Paulus nämlich vier Frauen für ihre *mühevoll* (Gemeinde)arbeit.

4) 3mal hat das NT den Begriff μόχθος [*mochthos*]; er steht jedesmal in Verbindung mit κόπος [*koros*]: äußere »Mühe und Plage bzw. Arbeit« bereitet der Dienst für das Evangelium (2Kor 11,27; 1Thess 2,9; 2Thess 3,8).

5) Das 4mal im NT vorkommende πόνος [*ponos*] meint Kol 4,13 *mühevoll* Gemeindefarbeit, Offb 16,10f den *Schmerz* der lästernden Gottlosen und Offb 21,4, daß in der Vollendung gar kein Schmerz mehr sein wird.

6) In Apg 4,2 sind die Tempeloberen und Sadduzäer über die Apostel so *schmerzlich aufgebracht* (διαπονεομαι [*diaponeomai*], vgl. Koh 10,9), daß sie sie verhaften lassen. Apg 16,18 dient der Begriff für den eine Gegenmaßnahme auslösenden Zorn des Paulus über das tagelange Nachrufen des besessenen Mädchens.

In ähnlicher Bedeutung verwendet Apg 7,24 den Begriff καταπονέομαι [*kataponēomai*]: Mose kam dem *mißhandelt* Werdenden zu Hilfe. 2Petr 2,7 ist es Lot (vgl. Gen 19,4ff), den die Gesetzlosen *quälten*.

7) Den Gegenbegriff εὐκοπος [*eukopos*] haben nur die Evv., und zwar im Komparativ. Mk 2,9 Par. fragt Jesus vor der Heilung eines Gelähmten, was »leichter« sei: das Sündenvergeben oder dieses Heilen. Mk 10,25 Par. sagt Jesus, *müheloser* käme ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes. Lk 16,17 warnt Jesus vor der Meinung, mit seinem Kommen sei Gottes heiliges Gesetz *aufgehoben*; denn *leichter* würden Himmel und Erde vergehen, als daß dies geschehen würde.

M. Seitz/F. Thiele

ποιέω

ποιέω [*poiēō*] tun, machen · ποιήσις [*poiēsis*] Tat · ποίημα [*poiēma*] Werk · ποιητής [*poiētēs*] Täter, Dichter · αγαθοποιία [*agathopoiia*] das gute Handeln · αγαθοποιέω [*agathopoiēō*] Gutes tun · αγαθοποιός [*agathopoiōs*] gut handelnd, rechtschaffen · κακοποιέω [*kakopoiēō*] Böses, Schlechtes tun · κακοποιός [*kakopoiōs*] böse, verbrecherisch handelnd

I 1) Das mit *tun, machen, bewirken* allg. zu übersetzende Vb. ποιέω [*poiēō*] (seit Homer belegt) hat eine vielfältige Entwicklung durchlaufen. Es ist ein Grundbegriff aller Tätigkeit, des (Er)schaffens, Bewirkens und Dichtens (vgl. Poet). Die dazugehörigen Subjekte sind Gottheiten oder Menschen; seltener sind es sächliche Subjekte (z.B. der Acker oder der Baum »bringen hervor«). Etymologisch hängt das Wort mit *schichten, zusammenfügen, anhäufen* zusammen.

a) Sofern in der griech. Lit. vom Tun der Götter berichtet wird – z.B. bei Heraclit, Aristophanes, Hesiod oder später bei Plato (Tim 76c) – erhält das Wort die Bedeutung *schaffen* und Gestaltgebendes *hervorbringen*.

b) Menschliches *Tun* und *Machen* kann jede Art von Aktivität meinen. In intrans. Gebrauch hat ποιέω [*poiēō*] die Bedeutung *handeln* und erhält unter ethischem Gesichtspunkt positive oder negative Wertung. Daher verwenden platonische Texte das Verbum auch im Sinne von *alle Anstrengung machen* (πᾶν ποιεῖν [*pan poiēin*], z.B. Phaidon 114c).

2) Das Nomen ποιήσις [*poiēsis*] (seit Herodot) meint dementsprechend gezieltes *Tun* und das Verfertigen von Gegenständen (Plat Soph 65b). Und ποίημα [*poiēma*] (seit Herodot) bezeichnet das hergestellte *Werk, das Gebilde* (z.B. Plat Charm 163c). Es wird von einem ποιητής [*poiētēs*], einem *Täter* (Aristoph Ra 96.1030), der auch ein *Dichter* sein kann, vollbracht.

II 1) Der semitische Sprachgebrauch kennt nur wenige abstrahierende Wortbildungen. Daher hat die LXX viele Satzglieder, die – analog der dt. Umgangssprache – ihren Gedanken mit Hilfe von ποιέω [*poiēō*] formulieren, das über 3200mal vorkommt. Dem Verb ist das bestimmende Objekt beigefügt: das Gebot und Gesetz tun (Jos 22,5), ein Werk tun (Ex 20,9f), Gutes oder Böses tun (Ps 34[33],15; Koh 8,11f; Jer 2,13), Frieden machen (Jes 27,5), einen Weg machen, unterwegs sein (Ri 17,8), einen »handgemachten« Gott bilden (Jes 44,9; 46,6). Natürlich wird ποιέω [*poiēō*] auch absolut gebraucht (Ex 30,25 u.ö.).

2) Das hebr. Äquivalent für *tun* und *machen* ist vor allem *ʿāśāh*. Soweit es dabei um Gottes schöpferisches Tun geht, hat der Schöpfungsbericht der Priesterschrift (Gen 1,1-2,4a) daneben noch das Wort *bār'ā*, das im AT JHWHs Wirken vorbehalten bleibt. LXX übers. *bār'ā* in Gen und Jes 41-45 mit ποιέω [*poiēō*]. Sogar die Gegenüberstellung von *bār'ā* und *ʿāśāh* in Gen 6,7 wird beide Male mit ποιέω [*poiēō*] wiedergegeben, während der spätere griech. Aquilatext differenziert. In 2Makk 7,28 wird betont, daß Gott dies »alles aus nichts gemacht« hat (οὐκ ἔξ ὄτων ἐποίησεν [*ouk ex ontōn epoiēsen*], sog. *creatio ex nihilo*).

JHWH handelt aber nicht nur als Schöpfer. Er wirkt auch weiter in der Geschichte und lenkt insbesondere die Geschehnisse seines Volkes Israel. Wieder umschreibt ein Subst. die Besonderheit des jeweiligen Werkes: JHWH tut Wunder (Ex 15,11, Jos 3,5; Ps 72[71],18), *macht die Tage* (Ps 118[117],24), *tut große Dinge* (Ijob 5,9), »*tut*« sein Wort (ZB: »es zu vollstrecken« Jer 1,12).

3) Das *menschliche Handeln* wird mit einem weit verzweigten Gebrauch von ποιέω [poiēō] zum Ausdruck gebracht. Die LXX-Übers. geht wieder meist auf *ʿāsāh* zurück. Ordnen dem Gliedern bietet sich folgende Einteilung an (vgl. Braun, ThWNT VI, 465ff): *Ungebotenes* alltägliches Treiben und Machen (Gen 21,8; 1Sam 2,19), *gebotenes profanes Tun und Lassen* (Gen 30,31; Ex 35,33), *gebotenes Tun für den Nächsten* (Jos 2,12; 2Sam 2,6), *gebotenes Tun gegenüber Gottes Willen und Gesetz* (Ps 40[39],9; Jes 44,28). Beim zuletzt *Genannten* fügt das AT im Text oft dem Objekt ein »ganz« oder »alle« hinzu (z.B. Dtn 29,28). Darin erkennt der fromme Jude den in seiner Tat geforderten Ernst seines – *moralischen oder kultischen* – Handelns. Mi 6,6-8 spricht bei seiner Beschreibung des rechten Gottesdienstes vom »*Tun des Rechts*«, das qualifiziert wird, indem die Menschen »*Güte und Treue lieben*« (EÜ), wobei die Gesinnung das reine Tun überhöht.

4) Im *nachbiblischen Judentum* finden sich die Begriffe, die in LXX mit ποιέω [poiēō] übers. sind, ebenfalls auf Gottes Schöpferwirken bezogen (z.B. Ber 9,2; Ab 4,22). Mit Menschen als regierendem Subjekt erhält dasjenige Tun, das, aus der Thora abgeleitet, in die Problematik des Verpflichtetseins gegenüber Gott gerät, den *Akzent des frommen Handelns* und wird oft durch die *kasuistischen Regulierungen des gesamten Lebens* geprägt (z.B. Ab 1,9). Die Qumrantexte benutzen die Begriffsgruppe im Sinne des AT.

III Das Verbum ποιέω [poiēō] findet sich im NT 568mal, meist aktivisch, vor allem in den Evv. ποιήμα [poiēma] findet sich nur Röm 1,20 und Eph 2,10, ποιήσις [poiēsis] nur Jak 1,25, ποιητής [poiētēs] 6mal, davon 3mal in Jak 1,22-25. Angesichts der weit überwiegender Verwendung des Verbs empfiehlt es sich, seinen wesentlichen Gehalt unter Verzicht auf manche Übers.-Nuance systematisch darzustellen. Die Subst.e ordnen sich dem formal und sachlich zu.

1a) Das NT knüpft an die *atl. Aussagen von Gottes Schöpfertum* an (z.B. Mk 10,6; Apg 4,24; Offb 14,7). ποιήμα [poiēma], das nur Röm 1,20 und Eph 2,10 vorkommt, meint die »*Werke*« der *göttlichen Schöpfung* und Neuschöpfung. Dasselbe gilt für die sonst nicht gebrauchte *pass. Form* des Verbums in Hebr 12,27.

b) Hierzu gehören ferner die *Aussagen über Gottes heilschaffendes Handeln* in der Geschichte. Zuversichtlich reden die ntl. Schriftsteller von dem geschichtsmächtigen Handeln Gottes, und zwar von den Frühschriften an (1Thess 5,24: »er wird's auch tun«; ähnlich Röm 4,21: »Was Gott verheißt, das kann er auch tun«) bis zu den Spätschriften (Offb 21,5: »Ich mache alles neu«).

2) Das *liebende Handeln Gottes* offenbart sich in Jesu Werk und Tat (z.B. Apg 2,22). Wiederholt taucht die Frage nach Begründung, Berechtigung und Inhalt seines Wirkens auf (vgl. Mk 3,8; Apg 1,1 u.ö.).

a) Die *Synoptiker* behandeln die sich aus Jesu Tun ergebenden Konflikte mit den Schriftgelehrten u.a. in der Perikope von der Vollmachtsfrage (Mk 11,27ff Par.). Jesu ausweichende Antwort stellt die Frager ihrerseits vor die Entscheidung zum rechten Tun. In den zusammengesetzten Wörtern αγαθοποιέω [agathopoieō], *Gutes tun* (7mal im NT) und κακοποιέω [kakopoieō], *Böses tun* (4mal im NT) wird die Alternative vor Augen gestellt (z.B. Mk 3,4; Lk 6,9.33.35; später auch in 1Petr und 3Joh).

b) Deutlicher weist später Johannes in seiner »*streng christologische(n) Beschränkung des Wortgebrauchs*« (Braun, 462) innerhalb der Streitgespräche darauf hin, daß Jesus den → Willen und die Werke (ἔργα [erga]) vollbringt, die der Vater ihm als dem Sohn zu tun aufgibt (Joh 5,19; 6,38; 8,53; 10,37f). Die Werke von Vater und Sohn gehören zusammen; denn beide »sind eins« (Joh 10,30.33; 14,10).

c) Nach Eph 2,14f besteht das Tun Jesu darin, daß er durch seinen Kreuzestod zwischen Gott und Menschen → Frieden »machte«. Mit dem nur Kol 1,20 vorkommenden

Wort ἐφρηνοποιήσας [*eirēnopoīēsās*], *Frieden gemacht habend*, wird dieses Tun Jesu ausgedrückt. Und was Jesus praktizierte, erwartet er in der siebten Seligpreisung (Mt 5,9) von den Seinen, nämlich aktive ἐφρηνοποιοί [*eirēnopoioi*], *Friedensstifter* (nur an dieser Stelle) zu werden.

Der Hebräerbrief umschreibt in nachpaulinischer Zeit Jesu Heilswerk u.a. auch mit ποιέω [*poiēō*]: Er »vollbrachte« unsere Sündenreinigung (1,3), er hat das Sündenopfer ein für allemal »(dar)gebracht« (7,27).

Die Gläubigen werden nach Offb 1,6; 3,12 dereinst zu Königen und Priestern, zu Pfeilern im zukünftigen Gottestempel »gemacht«, d.h. dazu eingesetzt (vgl. Mt 4,19; Lk 15,19).

3a) Das rein profane Tun des Menschen wird im NT nicht sonderlich betont und betrifft verschiedene allg. Handlungen (vgl. Mk 11,3,5; Joh 19,12; Apg 9,39; Jak 4,13 usw.).

b) Entscheidender ist die Qualifikation des menschlichen Handelns vor dem Forum Gottes. Jedes Werk des Menschen ist letztlich nicht neutral, sondern entweder Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber Gottes Anspruch an ihn (1Kor 10,31: »Was ihr tut, tut es alles zu Gottes Ehre«). In den Gleichnisreden Jesu wird diese Erwartung nachdrücklich ausgesprochen (Mt 5,36; 20,11ff; 21,31; Lk 12,17f; 16,3; 17,9f u.ö.). Das jeweils Geforderte wird oft als Pronomen oder im Relativsatz beigefügt (Röm 1,32; Phil 2,14; Kol 3,17.23; 2Petr 1,10). Das Grundproblem des Menschen unter dem Gesetz behandelt Paulus Röm 7,14ff. Menschliches Wollen und Handeln stehen in Spannung zueinander. Dabei sind die Begriffe ποιέω [*poiēō*] und πράσσω [*prassō*], *tun, durchführen*, gleichwertig nebeneinander verwendet.

c) Das unter Jesu Herrschaftsanspruch (Lk 6,46 Par.: »Was heißt ihr mich Herr, Herr, und tut nicht, was ich euch sage?«; auch Joh 7,17) stehende Tun des Menschen erweist in der → Liebe zum Nächsten seinen Wert (Mt 25,40.45). Sie ist des Gesetzes Summe und Erfüllung (Mt 22,36ff). Daher überrascht es nicht, wenn in allen Schriften des NT das Tun – oder Lassen, d.h. das Nicht-Tun – gegenüber dem Nächsten häufig angesprochen wird, und zwar in *verschiedener Weise*: entweder positiv (z.B. Mt 5,9; 6,2f; Lk 3,11; Apg 11,30; 1Kor 16,1; Gal 6,9) oder negativ, also ein verbotenes und zu tadelndes Tun (z.B. Mt 5,32; Lk 6,26; Jak 2,13). Wegen der zentralen Bedeutung des rechten Tuns für die Mitmenschen wird in Jesu und der Apostel Botschaft häufig zum Tun des Wortes aufgefordert (Mt 7,24ff Par.; Joh 14,12: sogar größere Werke tun; Phlm 21: »mehr tun«).

Hierher gehört die sog. *Goldene Regel*, die schon für Aristoteles ein Hauptprinzip war und von Jesus ins Positive gewendet wird: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten« (Mt 7,12; Lk 6,31; vgl. Tob 4,15, auch Koh 7,15-22).

d) Das »im Herrn« gründende und nur durch seinen Geist ermöglichte rechte Tun nennen auch die Reden des Johannes-Evangeliums. Ohne Christus können die Jünger nichts vollbringen, was seiner Erwartung entspricht (13,15; 14,12ff; 15,5). Die entgegengesetzte Haltung behandelt Joh 8,34-44 in Gedankengängen über das »Sündetun«, das »vom Teufel« ist und nicht Gott und seiner Wahrheit entstammt.

Die Betonung des Imperativs zum »rechten Tun« (ποιῶν τὴν δικαιοσύνην [*poiōn tēn dikaiosynēn*]) behält 1Joh unter Verwendung von ποιέω [*poiēō*] bei (2,29; auch 2,17; 3,7ff; 5,2). Die johanneischen Schriften gewinnen mit dem Gebrauch dieser Wortfamilie gleichfalls eine normative Bedeutung für den Ansatz einer christl. Ethik.

4a) In diesem aktiv-dynamischen Grundzug der ntl. Aussagen – der in schroffem Gegensatz etwa zu quietistischem Epikuräertum, islamischer Ergebenheit in Allahs Willen oder dem buddhistischen Ideal vom Nichtstun steht – wird der Christ als ποιητής [*poiētēs*], d.h. als Täter des Wortes und Gesetzes vorgestellt (Jak 1,22.23.25; 4,11;

Röm 2,13. Nur Apg 17,28 verwendet das Nomen in der profangriech. Bedeutung von *Dichter*).

b) Die beiden jeweils nur 1mal im NT vorkommenden Begriffe ποιήσις [poiēsis], die *Tat*, das *Tun* (Jak 1,25), und ἀγαθοποιία [agathopoiia], das *gute Handeln* (1Petr 4,19; ZB: *recht tun*, LÜ: *gute Werke*) verdeutlichen gerade in ihrem Textzusammenhang – Jak 1,25 mit eschatologischer Komponente, 1Petr 4,19 unter dem Ansturm von Leiden und Verfolgung –, daß das »Seligsein in solchem Tun« bzw. das »Überstellen der Seelen an den Schöpfer«, also das Bestehen vor Gott, nur möglich ist, »wo es zu jenem Rhythmus kommt, durch den das aufgenommene Wort in die Tat ausströmt« (Hauck, NTD 10, zu Jak 1,25). Beides gehört zueinander und ist unumkehrbar.

E. Thiele

πράσσω

πράσσω [prassō] verrichten, tun · πράξις [praxis] Handlung, Tätigkeit · πράγμα [pragma] Sache, Ding · πραγματεία [pragmatēia] Geschäft, Beschäftigung · πραγματεύομαι [pragmatēuomai] Geschäfte machen, Handel treiben · πράκτωρ [praktōr] (Gerichts-)vollzieher

I 1) Im Griech. findet sich das Verb πράσσω [prassō] (attisch πράττω [prattō]), *verrichten, tun*, schon in Linear B. Die urspr. Bedeutung von πράσσω [prassō], nämlich *durchdringen, durchführen*, dürfte epischen Wendungen wie πρήσσειν ἄλα [prēssein hala], das *Meer durchqueren*, und πρήσσειν κέλευθον [prēssein keleuthon] bzw. ὀδοιο [hodoio] (Gen. partitivus), *einen Weg hinter sich bringen*, zu entnehmen sein (Hom Od 9,491; Il 14,282).

πράσσω [prassō] kann auch verwandt werden, wenn es darum geht, sich etwas zu *verschaffen*, z.B. κλέος ἐπράξεν [kleos epraxen], *er gewann Ruhm* (Pind Isthm 5,8). Im Zusammenhang mit Geld heißt πράσσω [prassō] *eintreiben, einfordern*, z.B. πράσσει με τόκον [prassei me tokon], *er treibt Zinsen von mir ein* (Hom Batrachomyomachia, 185). Allg. bezeichnet πράσσω [prassō] eine »auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Tätigkeit oder Geschäftigkeit, bei welcher der Handelnde selbst mehr oder weniger in Anspruch genommen scheint« (J.H.H. Schmidt, zitiert ThWNT VI, 632, Anm. 2). So taucht es z.B. in der Wendung auf πράττειν τὰ ἑαυτοῦ [prattein ta heautou], *sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern* (Plat Charm 162a, eine bei Plato häufig begegnende ethische Grundforderung, vgl. auch Xenoph Mem 2,9,1). Ferner kann πράσσω [prassō] die Bedeutung *verraten haben*, z.B. πράττειν τὴν πόλιν [prattein ten polin], *die Stadt verraten* (Polyb 4,17,12). Neben der trans. Form findet sich die intrans.; πράσσω [prassō] heißt dann *handeln, tun*. Häufig tritt es in der festen Formel auf: πράττειν καὶ λέγειν [prattein kai legein], *tun und reden*. In Verbindung mit einem Adv. drückt es oft das Befinden, den Zustand, etwa einer Person, aus, z.B. εὐ πράττω [eu Prattō], *es geht mir gut, ich fühle mich wohl*.

2) Die Bedeutungen der beiden Subst. πράξις [praxis] und πράγμα [pragma] überschneiden sich z.T. Das ältere πράξις [praxis] (seit Homer) bezeichnet das *Handeln, die Tätigkeit* und kann sich auf ein abgeschlossenes *Tun (Tat, Werk)*, das Wie der Tätigkeit (*Handlungsweise*) oder ein geplantes *Handeln (Vorhaben)* beziehen. Bisweilen meint es konkret ein *Geschäft*, ein *Unternehmen*. Häufig weist es auf eine böse *Tat*, spez. u.U. auf *Zauberhandlungen*.

πράγμα [pragma] (seit Pindar, Aeschylus und Herodot) bedeutet außer *Tun, Tat, Ereignis, Geschäft, Aufgabe* ganz allg. *Sache, Ding*; ferner konkret *Streitsache, Rechtshandel, Prozeß*.

3) Bereits im Blick auf den griech. Sprachgebrauch gilt, daß πράσσω [prassō] »nur in seltenen Fällen für das Handeln der Götter verwendet« wird (Maurer, ThWNT VI, 633,25f). Und auch in den seltenen Ausnahmefällen (z.B. Plat Resp III,391e) bezieht sich das Verb nur auf solches *Tun der Götter*, das kein schöpferisches Hervorbringen ist (dafür werden die Verben ποιεῖν [poiein], ἐργάζεσθαι [ergazesthai], δημιουργεῖν [dēmiourgein] u.a. gebraucht), sondern ein dem Menschen entsprechendes *Handeln und Tätigsein*, das noch dazu recht abstrakt vorgestellt

wird. Wird es auch streckenweise im gleichen Sinne wie ποιέω [poiēō] verwendet, so sind doch feine Unterschiede zwischen diesen beiden Verben bes. in philosophischen Texten erkennbar (z.B. Plat Charm 163aff): Während ποιέω [poiēō] mehr ein konkretes Tun meint, wird πράσσω [prassō] da verwandt, wo der Philosoph »das menschliche Handeln unter möglicher Absehung von Inhalt und Objekten der Bewertung unterzieht«, ThWNT VI, 634,21-23) und es dabei weitgehend negativ darstellt. Begründet wird dabei im Platonismus die Notwendigkeit des richtigen Handelns durch die Idee des Guten, dessen Erkenntnis das καλῶς πράσσειν [kalōs prassein] nach sich zieht (z.B. Plat Prot 352cff). Ein spannungsreicher Gegensatz zwischen Erkennen und Tun ist nicht vorhanden. Fehlerhaftes Tun liegt an fehlerhaftem Erkennen, nicht an mangelndem Willen (z.B. Epict Diss II,26,3-5).

II 1) Verglichen mit dem Vorkommen von ποιέω [poiēō] in der LXX tritt πράσσω [prassō] stark zurück. Lediglich in den nachexilischen Schriften findet es sich häufiger (insges. 38 Stellen, je 8 in Ijob und Spr, 7 in 1-4Makk). Dabei gibt πράσσω [prassō] 5mal das hebr. 'āsāh wieder, 4mal pā'al und 2mal hālak. Auffällig ist, daß πράσσω [prassō] verschiedentlich zur Beschreibung des negativen Verhaltens der Menschen benutzt wird (z.B. Ijob 27,6; 36,23; Spr 10,23; Gen 31,28). Positives Tun bezeichnet πράσσω [prassō] nur in den Geschichtsbüchern (z.B. 4Makk 3,20: καλῶς πράσσειν [kalōs prassein], sich richtig verhalten).

2) Auch die beiden Subst.e kommen in der LXX vor, πρᾶγμα [pragma] 125mal, πράξις [praxis] nur 23mal (zumeist in der hell. beeinflussten Lit.). Während das abstraktere πράξις [praxis] sich auf menschliche Taten (z.B. 6mal im Sinne von res gestae) bezieht, wird πρᾶγμα [pragma] einige Male auch für göttliche Taten verwandt (z.B. Jes 25,1; 28,22). Sir 31,15 (LÜ: V. 18) wird πρᾶγμα [pragma] als Goldene Regel verwendet: »Sorge für deinen Nächsten wie für dich selbst, und denk an all das, was auch dir zuwider ist« (EÜ).

3) Bei Philo ist an einer Stelle vom göttlichen πράττειν [prattein] des Demiurgen die Rede (Abr 163), das aber nicht den Schöpfungsakt meint (dafür steht ποιέω [poiēō]), sondern ein nicht näher bestimmtes abstrakt verstandenes Tätigsein. Im Blick auf den Menschen betont Philo gemäß stoischer Anschauung die Notwendigkeit eines ausgeglichenen Miteinanders von Wollen, Tun und Reden.

III Von den 39 Stellen, an denen πράσσω [prassō] im NT vorkommt, entfallen 18 auf das Corpus Paulinum, 13 auf Apg, 6 auf Lk und 2 auf Joh.

1) Nie bezieht sich πράσσω [prassō] im NT auf ein göttliches, schöpferisches Handeln (vgl. dafür ἐργάζεσθαι [ergazesthai] und ποιέω [poiēō]). Zumeist bezeichnet es ein negatives, mehr oder minder abstrakt gefaßtes Tun des Menschen; doch wird es an einigen Stellen auch für positives Handeln gebraucht oder steht wertneutral.

a) Im Zusammenhang mit Geldgeschäften findet es sich in der Täuferpredigt Lk 3,13, wo auf die allg. Frage: »Was sollen wir tun?« den Zöllnern geantwortet wird: »Fordert nicht mehr ein, als was euch vorgeschrieben ist!« Ähnlich heißt es von dem Herrn im Gleichnis, der seinen Knechten 10 Pfund gab, daß er das Geld nach seiner Rückkehr mit Zinsen wieder einfordern wollte (Lk 19,23; vgl. auch in V. 13 πραγματευομαι [pragmateuomai], Handel treiben, und 2Tim 2,4 πραγματεία [pragmateia] sich in Beschäftigungen des (täglichen) Lebens verwickeln lassen).

b) Auf das menschliche Befinden bezieht sich πράσσω [prassō] Eph 6,21, und in Verbindung mit dem Adv. εὖ [eu] hat es einmal den Sinn von gut gehen (Apg 15,29). Dem persönlichen Ergehen dient auch der Zuruf an den Kerkermeister in Philippi: Tu dir kein Leid an! (Apg 16,28).

c) Wertneutral schließlich wird πράσσω [prassō] 1Thess 4,11 verwandt, wo es das Betreiben der eigenen Angelegenheiten meint, während im gleichen Vers ἐργάζεσθαι [ergazesthai] die konkretere Arbeit mit den Händen beschreibt. Allg. vom menschlichen Tun, das entweder gut oder böse ausfallen kann, ist Apg 5,35 die Rede; dort mahnt Gamaliel den Hohen Rat, im Blick auf die Christen sorgsam zu erwägen, »was ihr tun wollt« (ähnlich Apg 19,36 die Warnung vor übereilem Handeln).

2a) Überwiegend zeigt πράσσω [*prassō*] ein Tun an, das weder vor irdischen Ordnungsinstanzen (vgl. Apg 17,7; Lk 23,41) noch vor Gott bestehen kann (vgl. Röm 2,2f). Joh 5,29 stellt Jesus das Verhältnis menschlichen Tuns und seine eschatologische Beurteilung nach der positiven und negativen Seite hin dar: Einst werden aus den Gräbern »die das Gute getan haben (τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες [*ta agatha poiēsantes*]) zum Leben«, und die »das Böse verübten (τὰ φαῦλα πράξαντες [*ta phaula praxantes*]) zum Gericht« auferstehen. Öfter wird in formelhaften Wendungen von todeswürdigen (ἄξια θανάτου [*axia thanatou*]) Vergehen gesprochen (Lk 23,15; Apg 25,11.25; 26,31; Röm 1,32). Solches τὸ κακὸν πράσσειν [*to kakon prassein*], also das Böse tun, das (irdische) Strafe nach sich zieht (Röm 13,4), wird detailliert in den sog. »Lasterkatalogen« Röm 1,28ff und Gal 5,19ff beschrieben. Als konkrete Einzeltat wird 1Kor 5,2 ein Fall von Unzucht genannt; primär auf sexuelle Sünden bezieht sich πράσσω [*prassō*] auch in 2Kor 12,21.

b) Weniger in den moralischen als vielmehr in den religiösen Bereich gehören die Apg 19,19 mit einer Verbform von πράσσω [*prassō*] erwähnten »Zauberpraktiken«. Zu den religiösen Vergehen zählen auch: der Verrat Jesu (Lk 22,23), die Mitwirkung der Einwohner Jerusalems und des Hohen Rates an der Hinrichtung Jesu (Apg 3,17), und die von Saulus gegen den Namen Jesu gerichteten Feindseligkeiten (Apg 26,9).

c) Welche Versuchungsmacht das τὸ κακὸν πράσσειν [*to kakon prassein*], das Tun des Bösen, hat, zeigt der Abschnitt Röm 7,14ff, in dem πράσσειν [*prassein*] und ποιεῖν [*poiēin*] nebeneinander gebraucht werden. Paulus spricht hier von dem tragischen Auseinanderklaffen zwischen (positivem) menschlichem Einsehen und Wollen und dem tatsächlichen (negativen) Verhalten. Das entspricht antiker anthropologischer Erkenntnis, die Paulus theol. mit den Begriffen → Fleisch als der faktischen Vorfindlichkeit jedes Menschen und der personifizierten, seinem Ich grundsätzlich innewohnenden Sünde verbindet. Dieser Versuchung muß begegnet werden, denn: wer Böses (φαῦλα [*phaula*]) tut, der haßt das Licht (Joh 3,20); wer die ἔργα τοῦ σαρκός [*erga tou sarkos*], die Werke des Fleisches (Gal 5,19) tut, der wird das → Reich Gottes nicht ererben (Gal 5,21). Im alten, durch die Beschneidung markierten Bund galt es dagegen, dem Gesetz gemäß zu handeln (Röm 2,25; vgl. auch Gal 6,13). Nach Apg 26,20 schärft Paulus seinen Hörern ein, Werke der Buße (ἔργα τῆς μετανοίας [*erga tēs metanoias*]) zu vollbringen. Damit gewinnt πράσσω [*prassō*] wieder eine positive Bedeutung. Das gilt auch für Phil 4,9, wo Paulus sich selbst als Vorbild hinstellt. Der Gedanke, daß rechtes Tun seinen Lohn hat, ist 1Kor 9,17 klar ausgesprochen. Ebenso wie bei Joh 5,29 (s.o. zu 2a) wird deutlich, daß πράσσω [*prassō*] vornehmlich negatives menschliches Tun bezeichnet. Für die positive Tätigkeit steht im NT meistens ἐργάζεσθαι [*ergazesthai*] oder ποιεῖν [*poiēin*].

3a) πράξεις [*praxis*] kommt im NT 6mal vor, wobei als 7. Mal die aus dem 2. Jh. stammende Überschrift der Apg zu erwähnen ist: »πράξεις ἀποστόλων [*praxeis apostolōn*], Taten der Apostel, die inhaltlich freilich wenig zutreffend ist. Neutrale Bedeutung hat es in Röm 12,4, wo festgestellt wird, daß nicht alle Glieder am Leibe Christi die gleiche Tätigkeit haben: Ambivalent ist πράξεις [*praxis*] in Mt 16,27 zu verstehen: Das Tun, das bei der Parusie gerichtet wird, kann gut und böse sein. Auf eindeutig böses Tun bezieht sich πράξεις [*praxis*] an den übrigen 4 Stellen: Es ist von Rat und Tat der Gegner Jesu die Rede (Lk 23,51) wie überhaupt von den Taten des alten Menschen (Apg 19,18; Kol 3,9), den Taten, Machenschaften des Leibes (Röm 8,13), die es abzulegen bzw. zu töten gilt.

b) An Nuancen reicher ist πράγμα [*pragma*] (11mal im NT). Wertneutral wird es Mt 18,19 von einem Gebetsanliegen und Röm 16,2 von den Angelegenheiten der Phöbe gebraucht. Auf eine nicht ganz geklärte Sache, wahrscheinlich auf ein Handelsgeschäft, bezieht πράγμα [*pragma*] sich 1Thess 4,6. Ein Rechtshandel ist 1Kor 6,1 gemeint. Im Sinne von *res gestae* (geschichtliche Ereignisse) steht es Lk 1,1. Um konkretes Verge-

hen handelt es sich Apg 5,4 und 2Kor 7,11. Jak 3,16 wird mit πάν φαῦλον [*pan phaulon*] (*alles schlechte Wesen*) das Ergebnis von Eifer und Streit zusammenfassend beschrieben.

Auffällig hebt sich von dem bisherigen der dreimalige Gebrauch von πρᾶγμα [*pragma*] im Hebräerbrief ab. Hebr 6,18 meint πρᾶγμα [*pragma*] zwei Sachverhalte (Verheißung und Eid Gottes), durch die Gott seine Wahrheit bekundet. Hebr 10,1 wird dem im Gesetz enthaltenen Schatten (→ Licht) der zukünftigen Güter das → Bild der Dinge selbst (εἰκῶν τῶν πραγμάτων [*eikōn tōn pragmatōn*]) entgegengestellt. Auf diese Dinge bezieht sich der Glaube, auch wenn er sie nicht sieht (Hebr 11,1).

H.-Chr. Hahn/F. Thiele

HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN

Die Zusammenstellung von Arbeit und Mühe könnte suggerieren, daß Arbeit immer mit Mühe verbunden, Belastung ist. Trifft das zu? Arbeiten wir, um zu leben? Leben wir, um zu arbeiten? Oder gehören Leben und Arbeit wesensgemäß zum Menschsein, weil die Welt und der Mensch nur durch Arbeit miteinander verbunden sind? Und Arbeit bereitet eben Mühsal. Zwar sind nicht nur im Hebr. diese Begriffe miteinander verbunden, wie bereits Gen 3 zeigt. Das NT rügt die Faulheit als das Gegenteil von Arbeit. Kann sich darauf die Parole »Arbeit macht frei« stützen, die zum Hohn über KZ-Eingänge stand? Wollte sie – höhnisch – andeuten, daß nur durch menschliche Arbeit unser Lebensraum Welt, gestaltet, ja bewohnbar wird? Daß sie eben nicht → Freiheit meinte, braucht nicht betont zu werden. Bekanntlich gibt es aber auch Freude an der Arbeit, auch wenn sie bei manchen zur Arbeitssucht (*workaholism*) entartet und damit ebenfalls die Freiheit verspielt.

1) Doch zunächst ist auf Gottes Werk zu verweisen, das dieser Welt gilt. Die Werke des Herrn werden häufig im AT gepriesen. Betont sagt der zweite Jesaja im Zusammenhang mit den Knecht-Gottes-Liedern, das Volk habe Gott zum »Knechtsdienst« veranlaßt; diese »Arbeit« (Jes 43,24 nach LÜ) geschah zum Tilgen der Sünden. Die Linie zum NT ist deutlich. Um dies »Werk zu vollenden« (Joh 4,34), kam Jesus als → Erlöser und als der eigentliche Knecht Gottes.

2) Der Auftrag Gottes an den Menschen zum Arbeiten gehört zu seiner Ebenbildlichkeit (→ Bild). Wer ihn befolgt (nach dem Dekalog sechs Tage in der Woche!), schafft »Werke« für sich oder tut etwas für andere. Denn die meisten Menschen sind Mitarbeiter im Kreis von vielen oder für jemanden, von dem sie eine Entlohnung bekommen. Neben den auf das Leben in der Welt bezogenen Zielen ist Arbeit aber auch unter religiöser Perspektive zu sehen: Christen wissen, daß Arbeiten nicht die Reich-Gottes-Verkündigung übersehen darf (Mt 6,33), um die wir uns ebenfalls zu mühen haben, weil wir »Gottes Mitarbeiter« (1Kor 3,9) sind. Darum ist sie als das Vorrangige anzusehen.

3) Im Unterschied zum Tier arbeiten nur Menschen mit ihren Fähigkeiten, und zwar zunächst um ihres Lebensunterhaltes willen. Aber die Erfüllung des göttlichen Arbeitsauftrags wandelte sich nach dem Sündenfall oft zu vergeblicher Mühe und sogar Sinnlosigkeit. Seither kann auch Arbeit, statt zu nützen, Böses und Unheil herbeizuführen. Das zeigt sich z.B. in der an sich vernünftigen Vorratswirtschaft, bei der keiner weiß, wem die Früchte hernach zufallen. Denn wo selbstherrlich nach gutgemeintem Plan, aber ohne Gottes Weisung und das Wohl der Mitmenschen zu berücksichtigen, gearbeitet und »geschafft« wird, kann alle Mühe vergeblich, ja schädlich sein (vgl. Lk 12,16ff). Frühere Kirchengebete enthielten daher vielfach die Bitte, Gott wolle alle

»ehrliche Arbeit« segnen, so bewußt ausklammernd, wo Gewinn und Erfolg ohne Rücksicht auf Gottes Gebote und Ordnungen gesucht wurden.

Die Intention, auf die es ankommt, deutet Jesus an, wenn er sagt: »Ohne mich könnt ihr nichts tun« (Joh 15,5); es geht um eine Lebensausrichtung in der → Nachfolge und im Wissen, daß Erfolg, Sinn und → Segen eben nicht von unserem »strebenden Bemühen«, sondern von Gott abhängen. Deshalb steht hier der Arbeit die → Ruhe gegenüber. Sie ist eng verbunden mit Gottes Schöpfungsplan; denn nach sechs Werktagen kommt der Sabbat (→ Feste). Mit ihm soll die Last und (vergebliche) Mühe unseres Tuns abgelegt werden. Vielsagend prägte dafür unsere Sprache den Ausdruck *Freizeit*, der unverkennbar wahrscheinlich ungeliebter Arbeit entgegensteht. Noch bezeichnender ist die bekannte Rede vom »Krankfeiern«, hinter der zuweilen mangelnde Sinnerfüllung in der verlangten Arbeit steckt.

Wir Heutigen sind gefragt, was wir aus dem an die Stelle des Sabbats getretenen Sonntag gemacht haben, an dem viele schon gar nicht Gott die Ehre geben, vielmehr lauter Tätigkeiten wahrnehmen, die zwar Freizeitbeschäftigung genannt werden, aber häufig alles andere als Erholung und Besinnung bringen, ganz zu schweigen von geistlichem Gewinn. Die benediktinische Regel ist nach wie vor hilfreich und wegweisend: *ora et labora, also bete und arbeite*, und zwar im Rahmen einer sinnvollen Gewichtung, auch im Hinblick auf das Verhältnis Werktag/Sonntag.

Die eschatologische Sicht des menschlichen Wirkens wird Offb 14,13 erkennbar, wo es in einer Seligpreisung heißt, wer in Christus stirbt, wird nach vollbrachter Lebensarbeit ruhen von allen Mühen; aber seine Werke – die Früchte der für das → Reich Gottes getanen Arbeit – folgen ihm (s. auch 1Kor 3,15).

4) Neben der Funktion der Arbeit zum Lebenserhalt und dem, im weitesten Rahmen zu verstehenden, Auftrag zur Kultur, steht der soziale Aspekt in der Arbeit. Wo sie vorwiegend als entlohnter »Broterwerb« verstanden wird, muß Arbeitslosigkeit nicht nur den Mangel an ausreichendem Verdienst zur Versorgung der Familie (vgl. Mt 20,1ff) bedeuten, sondern als Untätigkeit obendrein als gesellschaftlicher Makel empfunden werden. Von daher erheben manche die sehr problematische Forderung nach einem »Recht auf humane Arbeit«.

Der soziale Aspekt ist aber wesentlich weitreichender. Wir haben uns Mühe zu geben, um eigenhändig Gutes zu bewirken, das Bedürftigen mitgeteilt werden kann (Eph 4,28). Deshalb kehrt Jesus weltliche Ordnungen um und setzt eine Lebensweise als Gemeindeordnung ein, in der das *Dienen* (→ herrschen/dienen) die einem Jünger gemäße Regel ist (Mt 20,25-28 Par.; dazu das »Beispiel« Joh 13,15). Bemerkenswert ist die Feststellung von Paulus 1Thess 1,3 (dem ältesten Text im NT), daß die → ἀγάπη [*agapē*], also die (Nächsten)liebe, ausdrücklich mit Mühe (LÜ sagt *Arbeit*) verbunden ist; und dem → Glauben ordnet er das Wirken zu, wobei Mühe nicht zur Last zu werden braucht.

5) Mehrfach findet sich im NT die Frage »Was sollen wir tun?« (u.a. Lk 3,10.13f; Mk 10,17; Röm 7,15ff), also die Frage nach der christl. Haltung, in der zielstrebig alles, was wir mit Worten und Werken tun (Kol 3,17), auf Christus orientiert wird, dem Lob und Dank gebührt. Daher hat nicht zufällig der ethische Hauptteil des Heidelberger Katechismus die Überschrift »Von der Dankbarkeit«. Unsere Arbeit – also unser ganzes Tun und Lassen – bleibt bezogen auf Gott, der will, daß wir uns »die Erde untertan« (Gen 1,28) machen, aber so, daß sie gehegt und nicht geplündert wird. Andererseits macht Gott uns durch Christi Werk frei vom Verständnis der Arbeit als Frondienst zum Lebensunterhalt, weil Er für uns sorgen will. Dem entspricht auf unserer Seite ein Leben in Dankbarkeit gegenüber Gottes hingebender Liebe.

E. Thiele

Lit.: R. Bultmann, Christus, des Gesetzes Ende, BEvTh 1, 1940 (= *ders.*, Glauben und Verstehen II, 51968, 32-58) – G. Bornkamm, Sünde, Gesetz und Tod, Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel NF 2, 1950, 26ff (= *ders.*, Das Ende des Gesetzes, Paulusstudien, BEvTh 16, 51966, 51-69) – W. Joest, Gesetz und Freiheit, 1951 (31961) – F. Flückiger, Die Werke des Gesetzes bei den Heiden (nach Röm 2,14ff), ThZ 8, 1952, 17-42 – E. Lohmeyer, Gesetzeswerke, in: *ders.*, Probleme paulinischer Theologie, 1954, 33-74 – E. Lohse, Glaube und Werk – zur Theologie des Jakobus, ZNW 48, 1957, 1-22 (= *ders.*, Die Einheit des NT, 1973, 267-283) – W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel, Stud. Gen. 14, 1961, 151-162 – G. Eichholz, Glaube und Werk bei Paulus und Jakobus, TEH 88, 1961 – R. Walker, Allein aus Werken. Zur Auslegung von Jak 2,14-26, ZThK 61, 1965, 155-192 – W. Wilkens, Zeichen und Werke, 1969 – G. v. Rad, Das Werk Jahwes, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum AT II, Theol. Bücherei 48, 1973, 236-244 – U. Wilkens, Was heißt bei Paulus: »Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht«?, in: *ders.*, Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien, 1974, 77-109 – J.G. Strelan, Burden-Bearing and the Law of Christ. A Re-Examination of Galatians 6,2, JBL 94, 1975, 266-276 – B. Brentjes (Hg.), Der arbeitende Mensch in den Gesellschaften und Kulturen des Orients, 1978 – A.H.J. Gunneweg/W. Schmithals, Leistung, Bibl. Konfr. 1007, 1978 – J. Ebach, Zum Thema: Arbeit und Ruhe im Alten Testament, ZEE 24, 1980, 7-21 – C. Westermann, Arbeit und Kulturleistung in der Bibel, Concilium 16, 1980, 45-50 (= *ders.*, Ges. Stud. III, ThB 73, 1984, 54-65) – H. Weippert, Schöpfer des Himmels und der Erde, SBS 102, 1981 – L. u. W. Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung, Bibel und Arbeitswelt, 1983 – V. Hirth, Die Arbeit als ursprüngliche und bleibende Aufgabe des Menschen. Beobachtungen am Alten Testament, BZ 33, 1989, 210-221 – W.H. Schmidt/H. Delkurt/A. Graupner, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, EdF 281, 1993, 86-96. Neuere Literatur s. S. 2107.

Armut/Reichtum

Die Kluft zwischen Armen und Reichen, solchen, die um das Brot für den kommenden Tag sich sorgen, und denen, die wohlhabend sind, ja Besitz angehäuft haben, zieht sich durch die Geschichte der Menschheit. Die Bibel verurteilt weder den Besitz bzw. die Reichen als solche(n) noch verherrlicht sie die Armut als solche; alles hängt – im AT wie im NT – vom Umgang mit den irdischen Gütern, der Beziehung zu ihnen bzw. dem falschen Vertrauen auf sie und der Nichtbeachtung fremder Not ab. Erworbener Besitz – χρῆμα [*chrēma*], κτῆμα [*ktēma*] und ὑπαρξις [*hyparxis*] bezeichnen ihn ohne abwertende Färbung – ermöglicht das Leben. Mindestens im NT ist davon περιποίησις [*peripoiēsis*], *Eigentum*, zu unterscheiden, weil es nicht im materiellen Zusammenhang gebraucht wird. Angehäufte Besitz ist πλοῦτος [*ploutos*], *Reichtum*, oder auch θησαυρός [*thēsaurōs*], *Schatz*. Irdisches Gut kann freilich auch zu dämonischer Macht werden, zum *Mammon* (μαμωνᾶς [*mamōnas*]), wenn er den Menschen in seinen Bann zieht. Das liegt immer nahe, wenn dieser sich von der πλεονεξία [*pleonexia*], der *Habsucht*, bestimmen läßt. Armut hingegen wird zwar gemeinhin oft als selbstverschuldet, schicksalhaft oder gar Strafe angesehen; aber schon im AT und dann nicht weniger im NT finden die Armen bes. Zuwendung Gottes. Er liebt die πτωχοί [*ptōchoi*], die *Armen*, und dem πένης [*penēs*], der von dem (oft spärlichen) Ertrag seiner körperlichen Arbeit leben muß, ja unterdrückt oder ausgebeutet wird, gelten seine besonderen Verheißungen, v.a. dann, wenn es sich um die »Armen im Geist« (bzw. geistlich Armen, nach dem Geist Hungernden) handelt.

θησαυρός

θησαυρός [*thēsaurōs*] Schatz · θησαυρίζω [*thēsaurizō*] (Schätze) sammeln

- I θησαυρός [*thēsaurōs*], Herkunft unsicher, seit Hesiod und Aeschylus belegt, heißt: a) *Aufbewahrungsort wertvoller Materialien, Schatzkammer, Speicher, Kasette*, aber auch b) *Schatz*. Schon in früher Zeit finden wir die Einrichtung von S.-Kammern, etwa in den Tempeln, in denen die Natural- und Geldabgaben gesammelt werden. Auch Opferstücke konnte man (vgl. 2Kön 12,10). In die gleiche Richtung weist das Verbum θησαυρίζω [*thēsaurizō*], *Schätze aufbewahren, aufspeichern*.
- II 1) LXX verwendet θησαυρός [*thēsaurōs*] ganz überwiegend für ὄσαρ (neben einer Reihe weiterer, ad sensum übersetzter Wörter; θησαυρίζειν [*thēsaurizēin*] kaum signifikant). ὄσαρ heißt *Vorräte* (z.B. an Wein 1Chr 27,27; Öl 1Chr 27,28), dann *Magazine* (Neh 13,12f), *Schatz*, z.B. Palast- und Tempelschätze; im kosmischen Sinn: *Himmel als Gottes Schatzhaus* (Dtn 28,12; 32,34), für den Wind (Jer 10,13; 51,13; Ps 135,7), *Schnee und Hagel* (Ijob 38,22), die *Urfluten* (Ps 33,7), für Gottes *Waffen* (Jer 50,25). – Schön ist der *metaphorische Gebrauch*: In Jes 33,6 wird die *Furcht JHWHs Zions S.* genannt, und nach Jes 45,3 sollen die »heimlichen Schätze«, die Gott austeiln will, *rechtes Erkennen JHWHs, des Gottes Israels* bewirken. Nach der *Furcht des Herrn* und der *Erkenntnis Gottes* soll der Mensch *forschen* wie nach *vergrabenen Schätzen* (Spr 2,4ff).
- 2) Damit gehen die Vorstellungen in *weisheitliche* und *apok.* Aussagen über, wie sie auch in Qumran zu finden sind, etwa in der Vorstellung von *Vorratskammern*, in denen *himmlische Phänomene* und *Geheimnisse* aufbewahrt sind (1QM 10,12; vgl. slavHen 40,11; äthHen 60,12; syrApkBar 59,5; 4Esr 5,37). Bei den Rabbinen begegnet uns die Aussage, daß die *guten Werke* wie *Almosengeben* usw. ein S. seien, der als *Lohn im Himmel* angesammelt wird, seine *Zinsen* aber schon hier auf Erden bringt; ferner von dem S., aus dem der *Schriftgelehrte* austeiln, und schließlich vom *Schatzhaus des ewigen Lebens* als dem Ort, an dem die *Seelen der Verstorbenen* aufbewahrt (oder dem »Bündel«, in das sie »eingebunden«) werden (1Sam 25,29; auch Offb 6,9; 1QH 2,20). In der hell. Gnosis stoßen wir später auf die Vorstellung eines *Licht-Schatzes*, aus dem die Seele stammt und in den sie bei der *Erlösung* wieder zurückkehren darf.
- III 1) Das NT nimmt neben der wörtl. Bedeutung diesen religiös geprägten Sprachgebrauch auf. θησαυρός [*thēsaurōs*] findet sich 2mal bei Paulus (2Kor 4,7; Kol 2,3), 1mal im Hebr (11,26) und 16mal bei den Synoptikern, zumeist im Munde Jesu.
- a) Bei den Synoptikern ist Mt 2,11 im wörtl. Sinne der *Schatzkasten* gemeint. Vorherrschend aber ist die *übertr. religiöse* Bedeutung, so etwa, wenn Jesus den *Schriftgelehrten*, der ein *Jünger des Himmelreichs* geworden ist, mit einem *Hausvater* vergleicht, der aus seinem S. (oder: *Vorrat*, vgl. Mt 12,35) *Neues und Altes* hervorholt (Mt 13,52; vgl. Lk 12,45). Die *Erwähnung* des *himmlischen Schatzes* wird in Jesu *Verkündigung* in *bewußten Gegensatz* zu den *irdischen Schätzen* gestellt, als *Warnung* an die *Reichen*, das *ewige Ziel* nicht zu *verfehlen*: »Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln auf Erden ... Sammelt euch aber Schätze im Himmel«, sagt Jesus Mt 6,19-21 Par. zu seinen *Jüngern*, und vom *reichen Narren* sagt er nach Lk 12,21: »So geht es dem, der sich *Schätze sammelt* und ist nicht reich in Gott« (vgl. Jak 5,3).
- Dieser *Gedanke eines himmlischen Schatzes* steht bei Jesus – wie in der jüd. Umwelt – ganz *betont* unter der *Perspektive* der *kommenden Endzeit*, weshalb der *irdische S.* dem *himmlischen* gegenübergestellt wird. Das *eschatologische Ziel* aber ist im NT nach *Jesu eigener Aussage* er selbst. So *gipfelt* sein Wort an den *reichen Jüngling* (Mt 19,21 Par.) *nicht* in der *Aufforderung*, seinen *gesamten Besitz* zu *verkaufen*, um einen S. im *Himmel* zu haben, sondern in dem Ruf »*Komm und folge mir nach!*«. Ein *auf-rechnender Verdienstgedanke* fehlt also hier *vollständig*. Die *Schätze*, die sich die Jün-

ger sammeln sollen, werden eben nicht durch gute Werke erworben, sondern durch Glauben und Liebe, die aus Jesu → Vergebung erwachsen (vgl. die große Sünderin Lk 7,36ff); so wie ein guter Baum gute Früchte trägt, wird auch ein Mensch aus dem guten S. seines Herzens Gutes hervorbringen (Mt 12,35). Entsprechend wird Mt 13,14 das Reich Gottes mit einem S. verglichen, über den der Mensch von maßloser Freude erfaßt wird, und der seinen ganzen Einsatz lohnt, weil kein Preis zu hoch ist, diesen S. zu besitzen. »Die frohe Botschaft überwältigt, schenkt die große Freude, richtet das ganze Leben aus auf die Vollendung der Gottesgemeinschaft, wirkt die leidenschaftliche Hingabe« (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, ⁵1958, 167).

b) Auch bei Paulus finden wir einen solchen metaphorischen Gebrauch des Wortes: Der S. ist (die) Christus(botschaft). In Christus – nirgendwo anders – sind alle Schätze der Erkenntnis und Weisheit verborgen (Kol 2,3). In ihm werden die verborgenen Schätze der Weisheit und Gotteserkenntnis offenbar, denen der atl. Fromme nachspürte (Spr 2,3f). Auch wenn wir diesen S. hier auf Erden nur in »irdenen Gefäßen« (2Kor 4,7) und unter der »Schmach Christi« verborgen finden, so ist dieser Reichtum doch größer als »alle Schätze Ägyptens« (Hebr 11,26) und dem Glaubenden schon jetzt im »Wort« gegeben. So ist Jesus selbst der Schatz. Erst aus dem Glauben an ihn fließt das Tun, zu dem das NT ermahnt.

2) θησαυρίζω [*thēsaourizō*] dagegen, im NT 8mal vorkommend, finden wir bei Paulus zunächst in der direkten Bedeutung *sparen* (1Kor 16,2; 2Kor 12,14). Eine apok. Vorstellung schwingt Röm 2,5 mit, wo Paulus sagt, daß sich die Menschen den Zorn Gottes aufhäufen auf den Tag des Zorns (vgl. ApkBar 14,12; PsSal 9,5; Inschrift von Priene 112,15; Spr 1,18 LXX). Nach 2Petr 3,7 werden Himmel und Erde aufgespart für das Gericht.

J. Eichler

μαμωνᾶς

μαμωνᾶς [*mamōnas*] Mammon; Besitz, Vermögen

I/II Das griech. Wort μαμωνᾶς [*mamōnas*] ist erst seit dem NT belegt. Die Herkunft des Wortes ist ungewiß. Im hebr. Kanon kommt das Wort nicht vor, wohl aber schon Sir 31,8, dann auch CD 14,20; 1QS 6,2; 1Q27, 1,2,5. Targum, Mischna und Talmud (die alle nicht über die Zeitenwende zurückführen) kennen jedoch das aram. *māmōnaʿ*, das sich möglicherweise von hebr. *ʾāman* herleiten läßt (vgl. »Amen«), mit der Bedeutung *das, worauf man traut, das, was zuverlässig ist*, im Sinne einer Abstraktbildung *das Feste, die Sicherheit, der Besitz*. In den angegebenen Texten kommt das Wort zumeist in negativem Zshg. vor als *unredlich erworbener* oder *unredlich veräußerter Besitz* (Bestechung). Der Mammon wird oft mit falschem und trügerischem Gewinnstreben in Verbindung gebracht (»ungerechter Mammon«) und deshalb getadelt oder verurteilt (vgl. Balz, EWNT II, 942).

III Die Erklärung des ntl. Wortes μ. kann sich auf Lk 16,1-13 beschränken, da der einzige sonstige Beleg Mt 6,24 mit Lk 16,13 identisch ist. Dieses Wort zeigt einen scharfen, schneidenden Gegensatz von personifiziertem Mammon und Gott, der sich aus dem Zusammenhang erklären läßt: wenn der Haushalter der Beispielerzählung (1-7) gelobt wird, weil er sich mit dem Mammon Freunde gemacht hat, dann zeigt das, daß die negative Wertung des Mammon nicht den Sinn der Enthaltung von allem Besitz, also der Askese (so im Mönchtum) haben kann, sondern einerseits das Bewußtmachen der Un-

gerechtigkeit und andererseits die rechte Handhabung des Besitzes im Auge hat. Jesus warnt vor einer Lebenssicherung durch Reichtum, der auf diese Weise zum Selbstzweck wird, und dadurch für den Menschen geradezu zu einer widergöttlichen Macht, zum versklavenden Dämon. In entschiedener Unabhängigkeit vom M. soll der Mensch im Gehorsam gegen Gott mit ihm das Gute tun, also freizügig mit den Armen teilen, d.h. den eigenen Reichtum verteilen. Es handelt sich somit um eine Entscheidungsfrage: Gott oder dem Mammon gehören und dienen. Denn »wenn ihr mit dem ungerechten Mammon treu wart«, wenn ihr mit ihm sinnvoll gewirtschaftet, geteilt und Gutes gewirkt habt, »dann wird Gott euch das wahre Gut anvertrauen« – so ist Lk 16,11 positiv zu verstehen. Das verantwortliche Handeln mit dem ungerechten Mammon ist somit gekennzeichnet als Bewährungsprobe für die ewigen Gaben, die Gott schenken will. Und das wird geschehen, wenn der Mensch mit seinem Besitz nicht dem Mammon und sich selbst, sondern Gott zu dienen beginnt (Lk 16,13).

F. Selter/R. Krüger

πένης

πένης [penēs] arm · πενία [penia] Armut · πενιχός [penichros] bedürftig

I πένης [penēs], stammverwandt mit πένομαι [penomai], *angespannt arbeiten*, und πόνος [ponos], *Last, Mühe*, (→ Arbeit) bezeichnet im Griech. den *Bedürftigen* im Gegensatz zum Reichen (seit Democr Frgm. 282f; Aristoph Pl 552f und Hdt), also einen Menschen, der nicht von seinem Vermögen leben kann, sondern gezwungen ist, zu arbeiten. Der πένης [penēs] ist also nicht wie der πτωχός [ptochos] *Bettler* und sozial hilfsbedürftig (eine Sozialhilfe gibt es nicht), sondern steht nur in einem relativen Gegensatz zum πλούσιος [plousios], dem *Reichen*. Handwerker, Kleinbauern und Lohnarbeiter fallen unter diese Kategorie. Nach der Solonschen Gesetzgebung handelt es sich dabei um die tragende Schicht der Demokratie (vgl. Plat Resp VIII,557a). Freilich ist die Grenze zum Reichtum fließend wie die zwischen auskömmlicher Existenz, Wohlstand und Überfluß.

Lange Zeit sah man in der Sicherung durch Besitz die beste Gewähr für ein tugendhaftes Leben, den Leitgedanken der griech. Gesellschaft, während die πενία [penia], *Armut*, als Wurzelboden sittlicher Verfehlungen galt (noch Plat Leg XI,919b). Spätestens seit Sokrates aber gewinnt die Auffassung Raum, daß umgekehrt gerade die πενία [penia] als Zwang zur Anspruchslosigkeit den Willen zur Bildung beflügele (vgl. Stob Ecl V,783f) und so zum Streben nach Tugend führe. Durch die Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια [autarkeia]; → genügen) könne das Leben des Armen reich und frei werden (vgl. Plut, De Virtute et Vitio IV II,101d). Eine religiöse Bedeutung oder Relevanz wird der Armut nicht beigemessen.

II Die LXX, in der πένης [penēs] 76mal und das gleichbedeutende πενιχός [penichros] 3mal vorkommt (Spr 28,15; 29,7 für hebr. *dal*, Ex 22,24 für *ʾani*), hat nun allerdings mit diesem Wort nur 6mal das der griech. Grundbedeutung am ehesten entsprechende *raś* übersetzt (2Sam 12,1.3.4; Koh 4,14; 5,7; Ps 81,3). Weit überwiegend werden mit π. die wirtschaftlich und rechtlich *Unterdrückten, Ausgebeuteten* bezeichnet; so tritt die Vokabel 32mal für das hebr. *ʾəbjōn* ein (18mal allein in den Pss, z.B. 72,4.13; 86,1; 109,31; noch profilierter Dtn 15,1-11; Am 2,6; 4,1; Jer 22,16; Ez 18,12), 11mal übersetzt es das hebr. *ʾani*, *elend, erbärmlich* (z.B. Ps 9,13.19; 72,12; Dtn 24,14f), 4mal *ʾanāw*, *gebeugt, demütig* (z.B. Ps 9,12), 8mal *dal*, *gering, unansehnlich* (z.B. Ps 22,22). Da alle diese Wörter auch mit πτωχός [ptochos] (s.d. II, 1) wiedergegeben werden – bevorzugt *ʾani* und *dal*, 11mal aber auch *ʾəbjōn* –, ist offenbar die im Griechentum gängige Unterscheidung zwischen dem Nicht-Vermögenden, der auf eigene Arbeit angewiesen ist, und dem Almosenempfänger nicht übernommen worden. Der Grund dafür dürfte nur sekundär in

der relativen Bedeutungsgleichheit der hebr. Äquivalente, primär jedoch in der israelitischen, durch die Gesetzesbestimmungen geprägten Sicht der sozialen Ordnung, des Besitzes als zeitweilig anvertrautes Lehen und der daraus erwachsenden Verantwortung liegen, nach der auf längere Sicht Armut ihre Ursache nur in Unrecht und nicht wahrgenommener Verpflichtung der Besitzenden, also im Versagen der Bundesgemeinschaft haben kann (→ Bund). Dagegen erhebt sich die Stimme der Propheten: Die Unterdrückung des Armen (Verkauf um ein Paar Sandalen) geißelt Amos (2,6) als Grund für Israels Verwerfung. Ähnlich scharf beurteilen Amos (5,12) u. Jesaja (10,2) die Verdrängung Armer im Torgericht (vgl. Jer 22,16 zu Jojakim).

Vor Gott aber steht ohnehin der Beter immer nur als der Arme (z.B. Ps 40,18; 86,1; 101,14f; Ez 16,4ff) und hofft darauf, daß Gott ihm Recht schafft. Bezeichnend ist dabei, daß *'ani* und *'abjon* im Parallelismus oft formelhaft nebeneinanderstehen (z.B. Ps 35,10; 70,6; 86,1) und daß Danklieder und prophetische Heilszusagen vornehmlich von der Rettung der Armen sprechen (Ps 107,4; Jes 14,30; 41,17).

2) So ergeben sich 2 Linien der Wortgeschichte: Das dem Hellenismus verbundene Judentum neigt offenbar im Sinne von I mehr dem einheitlichen Gebrauch von *πένης* [*penēs*] zu, somit die weniger anstößige, gesellschaftsfähigere Vokabel für *arm* aufgreifend, was freilich die atl. Botschaft eines wesentlichen Akzentes beraubt. Die andere Linie ist in den Texten von Qumran erkennbar, die dem privaten Besitz kritisch gegenüberstehen und Armut wie Niedrigkeit als unabdingbar für eine geistliche Existenz ansehen (vgl. IQS 5,2, aber auch 4Q 17,1 [pPs 37]). Hier wird »Arme« zum Würdenamen, »Gemeinde der Armen« zur Selbstbezeichnung.

III Das NT hingegen hat sich – in der Linie des atl.-hebr. Gedankengutes, wenn auch nicht der LXX-Wortwahl – eindeutig für → *πτωχός* [*ptōchos*] entschieden, um damit nicht nur den Stand des Menschen in seiner Umwelt, sondern insbesondere seine Stellung vor Gott zu bezeichnen: er hat selbst nichts einzubringen. *πένης* [*penēs*] findet sich nur 2Kor 9,9, und zwar als Zitat aus Psalm 111,9 LXX; wenn es hier heißt, daß der Gottesfürchtige »den Armen gegeben hat«, so können von dem zugrunde liegenden hebr. *'abjōn* her nur die Hilfsbedürftigen gemeint sein. *πενυχτός* [*penichros*] steht nur in Lk 21,2, wo die Witwe am Opferstock damit als »beträchtlich arm«, bedürftig bezeichnet wird (die Par. Mk 12,42 hat *πτωχή* [*ptōchē*], vgl. Philo Som I,98; II,213).

L. Coenen

περιποιέομαι

περιποιέομαι [*peripoiēomai*] sich etwas erhalten, sich erwerben · *περιποίησις* [*peripoiēsis*] Erhaltung, Gewinnung, Eigentum · *περιούσιος* [*periousios*] vermögend, reich, vorzüglich · *τὰ ἴδια* [*ta idia*] Eigentum

I *περιποιέομαι* [*peripoiēomai*], Med. zu dem (selteneren) *περιποιέω* [*peripoiēō*], machen, daß einer oder etwas übrig ist (seit Herodot), und das zugehörige Subst. *περιποίησις* [*peripoiēsis*] finden sich in doppelter Bedeutung für ein zielgerichtetes Tun (= *ποιέω* [*poiēō*], tun), und zwar a) für die Tätigkeit des Bewahrens: für sich bewahren, für sich retten bzw. Bewahrung, Rettung; b) im Sinn des Erwerbens: sich erwerben, für sich gewinnen bzw. Gewinnung, Erwerbung; von da aus kann das Subst. auch c) das Erworbene, den Gewinn, das Eigentum als Resultate dieses Tuns bezeichnen.

II In der LXX wird an den wenigen Stellen, die theol. bedeutsam sind (Volk des Eigentums), für *šgullāh* außer in Mal 3,17 nicht *περιποίησις* [*peripoiēsis*] verwendet, sondern *περιούσιος* [*periousios*] (5mal: Ex 19,5; Dtn 7,6; 14,2; 26,18; in freier Übers. Ex 23,22) oder *περιουσιασμός* [*periousiasmōs*] (Ps 123,4). *περιποιέομαι* [*peripoiēomai*] wird wie im Griech. im Sinne von am Leben erhalten oder erwerben verwendet, während *ἴδιος* [*idios*] für das Zugehörige steht.

III 1) Im NT jedoch werden περιποιέομαι [*peripoieomai*] (3mal) bzw. περιποίησις [*peripoiēsis*] (5mal) gegenüber περιούσιος [*periousios*] bevorzugt, und zwar in den Bedeutungen a) Lk 17,33: seine Seele *erretten*; Hebr 10,39: die glauben zur *Rettung* der Seele – b) Apg 20,28: die er *sich erworben* hat durch sein eigenes Blut; 1Tim 3,13: *sich viel Zuversicht erwerben* im Glauben an Jesus Christus (ZB); 1Thess 5,9: zur *Erwerbung* des Heils bestimmt (ZB); 2Thess 2,14: zur *Erlangung* der Herrlichkeit – c) 1Petr 2,9: das Volk des *Eigentums* und Eph 1,14: (der heilige Geist ist das Angeld für) die Erlösung seines *Eigentums*.

2) περιούσιος [*periousios*] hingegen steht nur Tit 2,14 als Zitat aus LXX (vgl. Ex 19,5; Dtn 14,2) für das hebr. *am segullāh*, *Volk des Eigentums*, oder »Volk, das Gottes Kronschatz bildet« (s.o.). Der Zusatz »eifrig zu guten Werken« zeigt, daß sich die hohe Würde des Eigentumsvolkes aktualisiert in einem Leben nach dem Willen Gottes.

3) Daneben tritt, vor allem im Joh-Ev., als Bezeichnung für *Eigentum* τὰ ἴδια [*ta idia*] (ἴδιος [*idios*] urspr. *abseits befindlich*; zu sanskritisch *vi* = *auseinander*), theol. bedeutsam bes. Joh 1,11a: Er kam in sein *Eigentum*.

τὰ ἴδια [*ta idia*] bezeichnet urspr. die Privatsphäre im Gegensatz zum Allgemeintum (so z.B. das Heim Joh 16,32; 19,27; Apg 21,6). Doch wird man es in Joh 1,11a besser mit *Eigentum* übersetzen. Denn hier soll weder wie in 1Petr 2,9 ein durch Leiden und Sterben von Christus erkämpftes *Eigentum* noch eine *individuelle* Heimstätte im privaten Eigentumsbereich, sondern sein *Eigentumsrecht* (Besitzstand) am ganzen Kosmos von Anbeginn an proklamiert werden. Möglicherweise ist auch an Israel als Gottes »Eigentumsvolk« (s.o.) gedacht, dessen *ablehnende* Haltung gegenüber Jesus im Joh-Ev. bes. betont und beklagt wird (vgl. u.a. Joh 12,37-43).

E. Beyreuther

πλοῦτος

πλοῦτος [*ploutos*] Reichtum · πλούσιος [*plousios*] reich, Reicher · πλουτέω [*plouteō*] reich sein · πλουτίζω [*ploutizō*] reich machen

I 1) Die Wortgruppe πλοῦτος [*ploutos*], verwandt mit πολὺς [*polys*], *viel*, bezeichnet zunächst die *Fülle an Lebensgütern aller Art*. Später differenziert sich die Bedeutung in einen technischen, materiellen und allgemeinen *Reichtum*, der meist durch einen Genitiv präzisiert wird als R. der Weisheit, Ehre, Gnade usw. Diese doppelte Bedeutung findet sich bei allen Wörtern der Gruppe:

πλουτέω [*plouteō*], *reich sein, reich werden*; πλουτίζω [*ploutizō*], *reich machen*; πλοῦτος [*ploutos*], *Besitz vieler Güter, Überfluß* an irgend etwas, *Reichtum*; πλούσιος [*plousios*], adj. *wohlhabend, reich*, subst. mit und ohne Artikel *der Reiche, der Wohlhabende*.

2) Im Griech. sind bei Homer äußerer Reichtum und »Tugend« noch nicht getrennt. R. ist umfassender Ausdruck eines glücklichen und von den Göttern gesegneten Lebens. Mit Sokrates setzt die Betonung von Bildung und Tugend als des »wahren Reichtums« ein. Bes. Plato und Aristoteles beurteilen den R. nach seiner Bedeutung für die Gesellschaft. Dient er nicht der Polis, ist er verwerflich. Die Kyniker verachten äußeren Besitz auf das schärfste, da er Bindungen und Sorgen mit sich bringt. Die Stoiker sehen die Gefahr des R.s in der Verführung zu falscher Sicherheit, erkennen aber auch seinen Nutzen in den Möglichkeiten zur Persönlichkeitsentfaltung. Prinzipiell ist R. nicht verwerflich. Denn a) hat R. im Griechentum nicht die soziologisch trennende Bedeutung wie in anderen Kulturen, b) kommt daher nie der Gedanke auf, daß die Reichen zugunsten der Armen verworfen sein könnten.

II 1) In den älteren Stücken des AT ist die Beurteilung des R.s positiv. Er besteht vornehmlich im Besitz an Herden, Nachkommen und Knechten (Gen 13,2; 30,43) und ist Gabe Gottes. Dies kann auch durch die Wortgruppe π. ausgedrückt werden (z.B. Gen 13,2; Dtn 33,19). Uneingeschränkt gilt dies jedoch nur für τὰ ὑπάρχοντα [*ta hyparchonta*] (s. Art. χῶμα). Wie das hebr. 'ošar enthält πλοῦτος [*ploutos*] die Ambivalenz, entweder Überheblichkeit (→ Demut/Hochmut) oder Gotteslob (→ Dank/Lob) auszulösen. Ähnliches gilt für πλούσιος [*plousios*] und die Verben πλουτέω [*plouteō*] bzw. πλουτίζω [*ploutizō*].

Die Weisheitslit., in der unsere Wortgruppe am häufigsten vorkommt (einschließlich der Pss), spricht meist in unbefangener Wertschätzung vom R. (z.B. Spr 10,4.15), kennt aber auch seine Relativität (Ps 49,17; Spr 22,1) und Verführungskraft (Ps 49,7; 52,9). Durch das Wohlergehen bössartiger Reicher stellt sich für Ijob und in den Pss das Theodizeeproblem (s. bes. Ijob 21; Ps 37; 49; 73).

2) Im Judentum finden sich alle diese Gedanken wieder. Die Glieder der Qumrangemeinde tragen den Ehrentitel »Arme«. Auf privates Eigentum verzichtend leben sie in Gütergemeinschaft. Das Eschaton aber wird ohnehin eine Umkehr aller irdischen Besitz- und Glücksverhältnisse bringen (Henoch). Wo die Qumranschriften von Gottes → Gnade oder → Barmherzigkeit sprechen, fügen sie gerne in hymnischer Redeweise das subst. »Menge, Reichtum« (*rōb* und *hāmōn*) hinzu. Die Weisheitstexte 4Q 410-426 sprechen wiederholt vom Armen und seinem Verhältnis zu Besitz und der Verpflichtung, nach Erkenntnis zu streben: »Ein Armer bist du – begehre nichts außer deinem Erbteil und laß dich nicht verschlingen davon, daß du nicht verrückst deine Grenze. Und wenn er dich wieder zu Ehren bringt, wandle darin, und im Mysterium vom Gewordenen erforsche seine Ursprünge, und dann erkennst du sein Erbteil und handelst in Gerechtigkeit« (4Q 416, 2,III, 8-10, Übers. J. Maier, II, 1995, 433). Für die Pharisäer hat wahre Bedeutung nur Gesetzesgerechtigkeit, doch kann der R. zu guten Werken dienen.

III 1) Vorkommen im NT: Die Wortgruppe fehlt bei Joh, in der Apg, 1/2Thess, Tit, Phlm, 1-3 Joh und Jud.

Das Subst. πλοῦτος [*ploutos*] (21 Belege) kommt in den synopt. Evv. nur Mk 4,19 Par. vor und bezeichnet wie 1Tim 6,17; Jak 5,2; Offb 18,17 R. an irdischen Gütern. In Verbindung mit einem Gen. wird der R. auf Gott, Christus und die Gemeinde bezogen (Röm 9,23; Eph 3,8; 2Kor 8,2).

πλούσιος [*plousios*] adj. oder subst. im Sing. oder Plur. gebraucht (31 Belege), bezeichnet den an irdischen Gütern reichen Menschen und kommt bes. häufig bei Lk und Jak vor. Mit dem Dat. konstruiert, drückt es das Reichsein Gottes (»reich an Barmherzigkeit« Eph 2,4) oder des Christen (»reich im Glauben« Jak 2,5) aus. 2Kor 8,9 und Offb 2,9 meint es den an geistlichen Gütern Reichen.

Das Verb πλουτέω [*plouteō*] (12mal belegt) steht Lk 1,53; 1Tim 6,9; Offb 18,15 absolut in bezug auf irdischen, 1Kor 4,8; 2Kor 8,9; Offb 3,17f in bezug auf geistlichen Besitz. In Lk 12,21 (*reich* gegenüber Gott, d.h. für Gott etwas übrig habend; vgl. Röm 10,12) und ähnlich 1Tim 6,18 (*reich* an guten Werken) geht es um Werke, die bei Gott zählen. Röm 10,12: Gottes *Reichtum* ist für alle Menschen, hier für Juden und Nichtjuden, da (πλουτίζω [*ploutizō*], *reich machen*: Gott macht seine Gemeinde *reich* in allen Dingen, 1Kor 1,5); der Christ gibt diesen von Gott geschenkten Reichtum weiter, um damit andere *reich* zu machen (2Kor 6,10; 9,11).

2) Theologische Bedeutung:

a) Das Matthäusevangelium beurteilt den R. ganz in seiner gefährlichen Tendenz, das → Reich Gottes zu hindern; aber es »verteufelt« ihn nicht prinzipiell (vgl. dazu Mt 27,57), zeigt also keine asketische Tendenz gegenüber Besitz und Reichtum. Wenn Jesus einen so harten Angriff gegen den irdischen Besitz führt (Mt 13,22; 19,23.24), dann gilt dieser dem R. ebenso wie jeder anderen menschlichen Sicherung und Größe, die den Blick für Gottes Reich verdeckt. Das Samenkorn wird durch die Sorge und den »Betrug des R.« (Mt 13,22; vgl. Mk 4,19; Lk 8,14) erstickt (s. Lohmeyer z.St.). Wie die Sorge Charakteristikum dieses Äons ist (vgl. Mt 6,25-32), so ist jegliche

Art von R. in sich trügerisch, wenn er den Menschen so beansprucht, daß er ihn hindert, die Botschaft vom Himmelreich zu hören. Gegensatz ist die Armut der Seligpreisungen als das Offensein für das Reich Gottes. Das gleiche sagt 19,23f, wobei die Einschränkung »schwer« durch die Antwort Jesu (V. 26) erklärt wird. Die Reaktion der Jünger (V. 25) macht deutlich, daß mit dem R. mehr gemeint ist als wirtschaftlicher R.; sie selbst gehören zu den Reichen. R. wird hier zum Kennzeichen des Menschen dieser Welt. So darf also die Härte, die im Wort vom Nadelöhr (19,24) zum Ausdruck kommt, nicht gemindert werden. Jesus sieht für den Menschen in seiner gesamten Verkündigung schlechterdings keine Möglichkeit, das Reich Gottes, d.h. das Leben zu erlangen. Die neue → Gerechtigkeit, die das Leben in sich birgt, stammt allein aus der Macht und dem Wunder Gottes. Ihr gilt es sich zu öffnen. Jesu Haltung zum R. gehört also unlöslich mit der besonderen Stunde der Entscheidung zusammen, die durch ihn für das Volk → Israel gekommen ist.

b) Lukas spricht außer 8,14 nicht über den Reichtum, sondern über Reiche und Reichsein. Der reiche Kornbauer ist Typ des Reichen überhaupt, der nicht mehr Gott als Geber aller Gaben kennt und sich deshalb auf seinen Besitz verläßt (12,16ff), oder sich deren unbekümmertem Genuß hingibt und damit seine Aufgabe verfehlt (16,19-31). Die Pharisäer spotten über Jesu Warnung vor dem Mammon, weil sie geldgierig (φιλάργυροι [*philargyroi*] 16,14; vgl. 1Tim 6,10; 2Tim 3,2) sind. Dieses Gesamturteil wie die Zusammenhänge der Abschnitte, in denen sich Lk mit den Reichen auseinandersetzt, legen den Gedanken nahe, daß es sich bei den Reichen um die Gegner Jesu handelt, bzw. daß diese kollektiv mit dem Begriff »Reiche« gekennzeichnet sind. Damit trifft die Reichen das Verwerfungsurteil pauschal. Das Reich Gottes wird die Umkehr aller irdischen Verhältnisse bringen (1,53; 6,24ff; 16,25). Die Menschen, die Jesus und seine Botschaft ablehnen, weil sie sich an die Gegenwart und ihre trügerischen Reichtümer versklaven, ihr Denken und Sinnen völlig vom gegenwärtigen Anschein bestimmen lassen, verspielen in der Verteidigung der Gegenwart die Zukunft. Das Ausgerichtetsein auf die verführerische Macht des Besitzes bringt Verderben. Das Heil gilt denen, die sich von der Botschaft befreien lassen und ihren R. in der Zukunft wissen, die nun bereits anbricht. Die Umkehrung aller irdischen Werte, die am Ende der Tage sichtbar wird, wird bestätigen, daß allein der bei Gott angelegte R. beständigen Wert hat und dem Menschen die Rettung bringt (16,9). Dazu ist das Verhalten des Zachäus (19,8) und die Anweisung 14,12-14 Vorbild.

c) Völlige Verwerfung trifft den Reichen im Jakobusbrief. Wie im Urteil der atl. Propheten ist er der Ungerechte (2,6; 5,1ff) und hat in der bevorstehenden Weltveränderung nur Unheil zu erwarten (5,1ff; 1,10f; vgl. Jes 40,6ff). Erwählt sind demgegenüber die »Armen«, die im Glauben reich sind (2,5).

d) Paulus ist an einem materiellen Begriff des Reichseins nicht interessiert, sondern füllt ihn in der Anwendung auf Gott, Christus und die Gemeinde inhaltlich neu. Für Gott ist die Fülle, der R. z.B. an Herrlichkeit (Röm 9,23; Eph 3,16) und Gnade (Eph 1,7; 2,7) kennzeichnend. An diesem R. hat die Gemeinde Anteil (1Kor 1,5; Eph 1,7.18). Reichsein ist eschatologisches Geschenk und unabhängig vom irdischen Besitz. Der Apostel macht – obwohl arm – viele durch die Predigt reich (2Kor 6,10). Wie Christus uns nur durch den Weg der Entäußerung reich machen konnte (2Kor 8,9; vgl. Phil 2,5-10), so ist der Weg des Christen in der Welt der der Entäußerung und brüderlichen Hilfe (2Kor 8,2; 9,10f). Die Verwerfung Christi durch Israel wird zum R. für die Heidenwelt, indem sich die Heilspredigt nun an sie wendet (Röm 11,12). Der eschatologische Charakter des R. wird verkannt, wenn er Grund zu Selbstruhm und Sicherheit der Gemeinde wird (1Kor 4,8).

e) Im 1. Timotheusbrief wird irdischer R. nicht verworfen, aber die Reichen werden gewarnt, sich auf Vergängliches zu verlassen, und statt dessen aufgefordert, durch ih-

ren Besitz reich an guten Werken zu werden (1Tim 6,17ff). Hebr 11,26 klingt paulinisch: Zeitliche Schmach wurde für Mose zum R. im Blick auf die zukünftige Belohnung, wobei sein Leiden für das Volk das Leiden Christi zeichenhaft vorwegnahm. In der Offenbarung findet sich eine doppelte Aussage: a) Die Reichen können nicht vor dem Lamm bestehen (6,15), und die an Babylon reich geworden sind, verfallen mit der Stadt (18,3.15.17.19). b) Die Gemeinde in Smyrna besitzt wahren R., obwohl oder gerade weil sie um des Glaubens willen verfolgt wird (Offb 2,9). Laodizea dagegen ist arm, weil es sich für geistlich reich hält. Es wird aufgefordert, in der Umkehr zum Herrn reich zu werden (Offb 3,17f). In 5,12 kommt R. in der Ehrenbezeugung für das Lamm vor.

3) In der Erzählung vom Reichen (Mt 19,16-27 Par.) sind πλούσιος [*plousios*] und χοῖμα [*chrēma*] bzw. κτήμα [*ktēma*] Wechselbegriffe. → χοῖμα [*chrēma*], κτήμα [*ktēma*] und ὑπαρξις [*hyparxis*] bezeichnen nur Geld oder Hab und Gut, das in Geld umzusetzen ist.

Enge Beziehung besteht zwischen μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας [*mamōnas tēs adikias*], dem ungerechten Mammon (Lk 16,9.11), und ἡ ἀπάτη τοῦ πλοῦτου [*hē apatē tou ploutou*], dem Trug des Reichtums (Mt 13,22; Mk 4,19), doch bleibt → μαμωνᾶς [*mamōnas*] auf die Bedeutung Kapital beschränkt, von dessen verlockender Macht es unabhängig zu bleiben gilt.

Mit πλεονεκτέω [*pleonektēō*], πλεονέκτης [*pleonektēs*] und πλεονεξία [*pleonexia*] wird ein Gewinnstreben ausgedrückt, das auf Kosten der anderen geht. Der Gebrauch von πλουτέω [*ploutēō*] und φιλαργυρία [*philargyria*] (= Geldgier) in 1Tim 6,9f erinnert an die Aufführung von πλεονεξία [*pleonexia*] (→ begehren) in den Lasterkatalogen.

F. Selter

πτωχός

πτωχός [*ptōchos*] arm · πτωχεύω [*ptōcheuō*] arm sein, betteln · πτωχεία [*ptōcheia*] Armut

I 1) πτωχός [*ptōchos*] gehört zur Wortfamilie πτη- [*ptē-*], *zusammengekauert*; dazu: πτήσσω [*ptēssō*] und πτώσσω [*ptōssō*], *sich (furchtsam) ducken*, πτώξ [*ptōx*], *scheu*. Es begegnet literarisch seit Homer (Od 6,208) und bezeichnet gänzliche soziale Abhängigkeit: *bettelnd, auf fremde Unterstützung angewiesen, bettelarm, arm*. Noch häufiger als die adj. ist die subst. Verwendung (mit und ohne ἀνὴρ [*anēr*], *Bettelmann*). Der Gegensatz dazu, oft im Zshg. anzutreffen, ist πλούσιος [*plousios*], *reich, begütert*. Im profanen Griech. ist die nächstliegende übertr. Bedeutung *armselig, dürftig, karg; unfähig, etwas zu gewähren* (erst seit Dionysius Harlicarnassensis, 1. Jh. v.Chr., belegt). – Wichtigste Ableitungen: πτωχεύω [*ptōcheuō*], *betteln, das Leben eines Bettlers führen, bettelarm sein*; πτωχεία [*ptōcheia*], *Tätigkeit eines Bettlers, das Betteln, die Bettelhaftigkeit, die Armut*.

2) Im frühen Griechentum gilt Armut weder als religiös erstrebenswert, noch verleiht sie eine besondere Qualifikation vor der Gottheit, noch stellt sie den Betroffenen in den besonderen Schutz der Götter (vgl. aber Hom Od 6,207f; 17,475). Wohltätigkeit, bes. an solchen, die durch Schicksalsschläge verarmten, wird von den Besitzenden als Tugend geübt, weil sie der Gesellschaft nützt, gilt aber nicht als religiös-ethische Tat (dies erst, wohl unter christl. Einfluß, bei Julian, 4. Jh. n.Chr.). Auch eine bes. öffentliche Armenfürsorge besteht nicht. In der späteren griech. Philosophie betrachtet man z.T. die Armut (bei den Kynikern als Bedürfnislosigkeit verstanden) als günstige Voraussetzung für die Tugend. Unter allen materiellen Bedingtheiten des Lebens, also auch in Armut tugendhaft zu handeln, ist höchstes Lebensziel.

II 1) In der LXX steht *πτωχός* [*ptōchos*] (ca. 100mal) für die 5 folgenden hebr. Äquivalente (für a-d fast synonym mit → *πένης* [*penēs*]):

a) 37mal für *ʿāni*, (Wurzel *ʿānāh*, *sich bücken, gebeugt/elend sein*): Es bezeichnet den *Abhängigen*, ja *Hörigen*, weil ohne Grundbesitz. Bei wirtschaftlicher Abhängigkeit wird eigens b) oder c) (s.u.) hinzugefügt. Davon abgeleitet heißt es dann allg. *niedrig, kümmerlich, von verminderter Kraft*, meist gleichbedeutend mit *sozial arm, unterdrückt* (vor allem im Pentateuch) und *leidend* (vor allem in den Pss). Daß die Ursache solcher Armut in Enterbung oder unrechtmäßiger Beeinträchtigung nicht im eigenen Verschulden liegt, geht daraus hervor, daß als ihr Gegensatz nicht Reichtum, sondern Gewalttätigkeit gilt. Von daher ist auch zu verstehen, daß JHWH, der Richter Israels, diese Armen schützt (s.u. 2 und 3) und sie allein darauf vertrauen und Hoffnung setzen (vgl. auch → Demut, Art. *πραῦς* [*pra-ys*] II).

b) 22mal für *dal*, vor allem in der Prophetie des Am, in den Pss und in den Spr. *dal* bedeutet *gering, unansehnlich*, markiert ferner die soziale Lage vor allem der Unterschicht, des Landvolkes, als *arm, elend, unbedeutend*.

c) 11mal für *ʿəbjōn*, das am nächsten bei der herkömmlichen Bedeutung von *πτωχός* [*ptōchos*] liegt und den *Bedürftigen*, u.a. den *Bettler* bezeichnet. Dann heißt es allg. (*sehr*) *arm*, (von Reichen) *unterdrückt*. In der Verbindung *ʿāni wʿ ʿəbjōn* gibt es – bes. in den Pss – die Haltung des Beters vor Gott wieder (7mal, z.B. Ps 35,10; 86,1 LXX: *πτωχός καὶ πένης* [*ptōchos kai penēs*]; LÜ: *elend und arm*). Vgl. das bekannte Luther-Zitat: »Wir sind Bettler, das ist wahr.«

d) 11mal für *rāš*, das ausschließlich im sozial-wirtschaftlichen Sinne gebraucht wird: *arm, bedürftig, darben* (gelegentlich auch mit *πένης* [*penēs*] übersetzt; vgl. 2Sam 12,3); Lieblingswort der Weisheits-Lit.; am häufigsten in den Spr als Gegensatz zu *reich* (z.B. Spr 13,8; 14,20).

e) Als akkadisches Lehnwort (*mūškēnū*) hat das noch heute als Selbstbezeichnung orientalischer Bettler gebrauchte *miskēn* mit seinen Ableitungen = *der Abhängige, sozial Niedrigstehende*, in das AT Eingang gefunden (Koh 4,13; 9,15f). Aber nur in Sir 30,14 wird *miskēn* durch *πτωχός* [*ptōchos*] und in Dtn 8,9 (Redaktor!) das abgeleitete Subst. durch *πτωχεία* [*ptōcheia*] wiedergegeben.

Vom Gehalt der hebr. Äquivalente her hat *π.* in der LXX seine Bedeutung vor allem im sozial-wirtschaftlichen und religiösen Sinne erweitert.

2) Weil Israels Land JHWHs Land ist und bleibt, darf es in seinem Volk keine dauernde Verarmung geben. Deshalb deklariert das **Bundsbuch** (Ex 20,22-23,19) folgendes Programm, das im Prinzip in Israel stets in Geltung geblieben, wenn auch selten verwirklicht worden ist:

a) Der Israelit, der infolge wirtschaftlicher Not sich als Schuldklave verkaufen mußte, soll im Sabbatjahr wieder frei werden (Ex 21,2).

b) Im Sabbatjahr, dem Brachjahr, gehört der Ertrag des Landes den Armen (Ex 23,10f).

c) Ausbeutung und Unterdrückung der Armen sind verboten (Ex 22,22-26);

d) ebenso Rechtsbeugung zuungunsten der Armen (Ex 23,6ff). –

JHWH selbst proklamiert sich darin als Beschützer der Armen (Ex 22,27b) und erinnert Israel an seine Befreiungstat, die das Abhängigkeitsverhältnis in Ägypten beendete (Ex 22,21; 23,9).

3) Beim Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft in der Königszeit gerieten viele Bauern in finanzielle Abhängigkeit von der Stadtbevölkerung. Die Verarmung breiter Schichten des Volkes wurde nicht nur zu einem schweren sozialen, sondern auch zu einem religiösen Problem (Bruch des göttlichen Gesetzes). Im Namen JHWHs treten daher vor allem die älteren Propheten Amos (2,7; 4,1; 5,11; 8,4), Jesaja (3,14f; 5,8f; 10,2) und Micha (2,2; 3,2ff) gegen die soziale Ungerechtigkeit, das Bauernlegen, und für den Schutz der Armen auf und drohen den Verantwortlichen, den Reichen, das Gericht Gottes an.

Nur aus dieser geschichtlichen Situation läßt sich der Gebrauch des Begriffes *arm, elend* in den Psalmen erklären: Der Arme ist der Unrechtleidende; er ist arm, weil andere Gottes Gesetz mißachtet haben; hilflos und demütig wendet er sich darum im Gebet zu Gott, aber nicht nur um seiner eigenen Sache willen, sondern in dem Bewußtsein, daß es letztlich um Gottes Sache geht. So hat sich aus der in Generationen geübten Selbstidentifizierung des Beters mit dem Armen im Klage- und Danklied des einzelnen (Ps 25,16; 40,18; 69,30; 86,1; 109,22) allmählich der spezifische Gebrauch des Wortes »arm« als Selbstbezeichnung all derer herausgebildet, die sich in großer Not hilfesuchend an Gott wenden. Gott wird als der Beschützer der Armen gepriesen (Ps 72,24.12ff; 132,15 u.ö.), der den Unterdrückten gegen ihre Feinde Recht schafft (Ps 9; 10; 35; 37; 74; 140).

Das Dtn entwirft dann schließlich ein soziales Reformprogramm, das an der Rechtsprechung der Wüstenzeit orientiert ist, vermutlich allerdings nur ein Jahrzehnt durchgeführt werden konnte. Es enthält eigene Schutzbestimmungen für die Armen (Dtn 15,1-18; 24,14ff u.ö.; wo das Wort πτωχός [ptōchos] freilich fehlt und der Begriff »Bruder« als t.t. für den verarmten Volksgenossen vorherrscht).

Ezechiel sieht vom Exil aus den Zusammenbruch des Restreiches als Strafe JHWHs für das Schinden der Armen und Elenden an (Ez 22,29). –

Die Not des Exils führt zeitweilig dazu, daß die Begriffe »Arme« und »Elende« zur kollektiven Selbstbezeichnung des Volkes werden. Eine Reihe eschatologischer Verheißungen redet in dieser Weise hoffnungsvoll von der Zukunft des Volkes (Jes 29,19; 41,17; 49,13; 51,21f; 54,22ff; 61,1ff).

Von weit geringerer religiöser Dichte sind die vielfachen reflektierenden und sehr unterschiedlichen Aussagen der Weisheitsliteratur über die Armen; sie reichen vom Erklären der Armut als selbstverschuldet (Spr 6,6-11; 23,21) und der Furcht vor dem Armsein (Sir 40,28) bis zum Ruhm des Armen und der Aufforderung, seine Lage zu lindern (Sir 10,30; Spr 14,31).

4) Alle Züge der atl. Aussagen über die Armen finden sich auch im antiken Judentum wieder, und zwar sowohl in bezug auf die materielle Armut und ihre Linderung als auch auf ihre Vergeistigung und geistliche Einordnung. Bemerkenswert sind:

a) Die rituell gepflegte, große freiwillige Wohltätigkeit im gesamten Judentum. Eine besondere Praxis der Liebeswerke (Speisung der Armen, Kleidung der Nackten) übten die Gruppen der Pharisäer, Essener und hell. Jerusalemer Juden (vgl. auch St.-B. IV, 536-558 über »die altjüdische Privatwohlthätigkeit«). –

b) Die vorzügliche Organisation der offiziellen Armenfürsorge in den Synagogalgemeinden bis hin zur Einrichtung von Hospizen, um so mehr, als keinerlei Tendenz programmatischer sozialer Nivellierung in ihr feststellbar war. Sie hat ihre Wurzeln in den ethischen Geboten des AT und wurde ermöglicht durch die Tempelsteuer bzw. – nach der Zerstörung Jerusalems – das wöchentliche öffentliche Almosen (→ herrschen/dienen, Art. διακονέω II, 2; vgl. Taanit 24a). Bes. aufschlußreich sind hierfür die Traktate Pea in Mischna, Tosefta, Jerusalemer Talmud, wenn auch die Darstellung idealisiert (vgl. A. Cronbach, HUCA 18, 1944, 119-156). Den besitzlosen Priestern, Leviten, Fremdlingen, Witwen und Waisen kommt ferner der am Ende jedes 3. Jahres abzuliefernde Armenzehnt (vgl. Dtn 14,29; 26,12) zugute, der weiter erhoben wird, ja nach dem Jahre 70 n.Chr. sogar neue Bedeutung gewinnt. –

5) In der geistlichen Beurteilung der Armut zeigen sich große Unterschiede:

a) So reservieren unter den pseudepigraphischen Schriften bes. die Pss Salomos das Prädikat »Arme« für die Menschen, die Objekt göttlichen Heilshandelns und dadurch identisch mit den Gerechten sind. Lastende materielle Not und Martyrium sind dabei meist mit eingeschlossen.

b) Die Gemeinde »der Armen« von Qumran (nach 1QPHab 12,3.6.10; 4Q 17,1 [pPs 37]), 1,3-4,III,10; vgl. 1QM 14,7; Selbstbezeichnung wie später bei der Urgemeinde; der Beter der Qumran-Pss nennt sich oft »arm und elend«) macht den Verzicht auf Eigenbesitz zur Ordensregel und bildet bis zur erhofften endzeitlichen Rettung ein gut organisiertes Gemeinschaftswesen. Armut ist kein Entschuldigungsgrund für das mangelnde Forschen nach Weisheit (4Q 416,2,III,12f). In ihren Schriften polemisiert die Qumrangemeinde gegen die die Armen ausbeutende Priesterschaft.

c) Die vorherrschende rabb. Theologie endlich spricht der Armut jeglichen theol. Wert ab, sieht sie gelegentlich sogar in der Armut an Thora, der einzigen wirklichen Armut, begründet (vgl. bNed 41a; im Gegensatz dazu die 1. Seligpreisung nach Mt, s.u. III, 2b). Das mußte zu einer moralischen Überhebung über die Armen führen. Im krassen Gegensatz dazu steht eine volkstümliche Eschatologie, die das Bewußtsein festhält, »daß die Armen die ersten Objekte des göttlichen Erbarmens sein werden« (Bammel, ThWNT VI, 902), dabei freilich der Gefahr nicht entgeht, die Armut an sich zu idealisieren.

III 1) Im NT findet sich πτωχός [ptōchos], *arm*, 34mal, mit Hauptvorkommen in den Evv. (24mal), bes. bei Lk (10mal, davon 6mal im Sondergut); πτωχεία [ptōcheia], *Armut*, nur 2Kor 8,2,9; Offb 2,9; πτωχεύω [ptōcheuō], *arm sein*, nur 2 Kor 8,9.

2a) Markusevangelium und seine Par. verwenden πτωχός [ptōchos] im eigentlichen Sinne. – Dem Reichen, der das ewige Leben ererben möchte, antwortet

Jesus: »Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen« (so Mk 10,17ff; Lk 18,18ff). Mt 19,20 schwächt zwar diese Forderung ab, sieht jedoch ihre Erfüllung als Voraussetzung der Vollkommenheit an. – In Mk 12,41ff Par. sagt Jesus, daß das (scheinbar geringe) Opfer der unterstützungsberechtigten armen Witwe die Spenden der Reichen weit übertrifft. – Nur im Zshg. der Passionsgeschichte weist Jesus in dem Mk 14,7 Par. überlieferten Wort darauf hin, daß das Almosengeben zurückzustehen hat in dem Augenblick, in dem eine letzte Gelegenheit sich bietet zur verschwenderischen Liebestat an ihm, dem zum Tode Bestimmten.

b) Matthäus- und Lukasevangelium haben gemeinsam die Erwähnung der Armen in der Antwort Jesu auf die Täuferfrage in Mt 11,5 Par. und in der 1. Seligpreisung (Mt 5,3; Lk 6,20), bei der allerdings die Frage, ob die Form bei Lk oder die bei Mt als ursprünglich zu gelten hat, ebenso umstritten ist wie die andere, ob das Wort schon aus jüd. Überlieferung übernommen ist. Vieles spricht dafür, daß der kürzere lukanische Wortlaut der ursprüngliche ist, die Anredeform dort jedoch sekundär.

Beide Stellen verstehen »arm« nicht im allg. sozialen Sinn. Die erweiterte Fassung des Mt (πτωχοὶ τῷ πνεύματι [ptōchoi tō pneūmati], geistlich, an Geist arm) meint den, der willentlich seine Armut als dem Willen Gottes gemäß erträgt und sich nach der Fülle des Heiligen Geistes als der entscheidenden göttlichen Hilfe sehnt, die Jesus verheißt (→ Demut). Bei Lk beschränken sich die Seligpreisungen wesentlich mehr auf die Armut (Arme, Weinende, Hungernde, Gehäßte); ihnen folgen die Weherufe über die Reichen (Lk 6,24-26). Lk macht durch die Anrede in der 2. Person (»ihr Armen«) deutlich, daß die Seligpreisung die Armut der Nachfolge im Auge hat: Denn alle Verheißungen Gottes für die Armen und Leidenden, Elenden und Gebeugten (z.B. Jes 57,15; 61,1), die Weinenden (Ps 126,5f) und Hungernden (Jes 49,10; Ez 34,29) findet erfüllt, wer dem Sohn glaubt. Im gleichen Sinn wird auch in Mt 11,5 Par. (Zitat von Jes 61,1) Jesus als der Erfüller der Heilssehnsucht des Alten Bundes proklamiert. Seine Taten gipfeln in der Befreiungsnachricht für die Armen.

c) Lukas hat dieses Jes-Zitat programmatisch an den Anfang der Verkündigung Jesu gesetzt (4,18). Er verbindet die Durchführung dieses Leitmotivs mit einer scharfen Polemik gegen die Reichen (Lk 6,24ff). So fordert Jesus nach dem Zeugnis dieses Evangeliums (14,7ff) einen Gastgeber auf, die Armen und andere, von denen keine Gegeneinladung zu erhoffen ist, zum Gastmahl zu laden, und verheißt dafür eschatologischen Lohn (14,13f); wie auch die Armen die Reihe der Ersatzgäste im Gleichnis vom großen Gastmahl eröffnen (14,21).

Lazarus, wörtlich »Gott hilft«, ist der Typ des von Gott angenommenen Armen (16,20.22), der an ihm versagende namenlose Reiche der Typ des von Gott Verdammten (vgl. 12,13-21). Und wenn Zachäus nach seiner Bekehrung die Hälfte seines Besitzes den Armen gibt (19,8), so drückt sich darin sein Dank für Jesu heilbringende Solidarität mit den Verlorenen aus.

3) Paulus verwendet den Begriff *arm* nur selten, und zwar:

a) im Zusammenhang der Kollektensammlung für die Jerusalemer Urgemeinde, wohl deren Selbstbezeichnung »die Armen von Jerusalem« aufnehmend (Röm 15,26, τῶν ἁγίων [tōn hagiōn] ist zugefügt; Gal 2,10);

b) werden dadurch die von den Heiden verehrten kosmischen Mächte als *armselig* entwertet (Gal 4,9);

c) charakterisiert er in 2Kor 6,10 zusammen mit der Antithese »die doch viele reich machen« die paradoxe Situation des apostolischen Dienstes (das übernommene stoische Schema wird durchbrochen, vgl. Bammel, ThWNT VI, 909,227).

d) dienen das Verb (nur 2Kor 8,9; dynamisch: *arm werden*; ingressiver Aor.) und Adj. dazu, die Selbstentäußerung Jesu Christi zugunsten der Menschen in Erinnerung zu bringen (vgl. Phil 2,7; aber auch 2Kor 6,10; 8,2, wo Entsprechendes vom Apostel

bzw. der Gemeinde gesagt wird). Die Gegenbegriffe *reich sein* und *reich werden* stehen hier für die von Jesus preisgegebene, gerade dadurch aber ihm selbst und den Menschen wiedergewonnene Gemeinschaft mit dem Vater. Auch diese dogmatische Erinnerung begründet ethische Konsequenzen: 8,7f.14f.

4) Jakobus wendet sich heftig gegen die Vormachtstellung der Reichen in der Öffentlichkeit und in der Versammlung der Gemeinde (2,2f.6f) und setzt sich für die Gleichachtung der Armen ein. Er begründet dies damit, daß Gott die vor der Welt Armen erwählt hat (V. 5; vgl. 1Kor 1,27-29) und die auf Erden geübte Barmherzigkeit der Maßstab des Endgerichtes sein wird (V. 13; vgl. Mt 25,31-46).

5) In den Sendschreiben der Offenbarung werden in 2,9 (Smyrna) und 3,17 (Laodizea) in dem Gegensatzpaar *arm-reich* die Maßstäbe des erhöhten Herrn (1,9ff) denen menschlicher Selbsteinschätzung entgegengestellt. – 13,16 beschreibt, wie alle sozialen und wirtschaftlichen Stände, Reiche wie Arme, der Suggestivkraft des Tieres aus dem Abgrund erliegen.

H.H. Eßer

χοῖμα

χοῖμα [*chrēma*] Geld, Besitz · κτήμα [*ktēma*] (Grund-)besitz · ὑπαρξις [*hyparxis*] Existenz, Vermögen · τὰ ὑπάρχοντα [*ta hyparchonta*] Vermögen

I χοῖμα [*chrēma*] (zu χοῖ [*chrē*], *es ist nötig*) bezeichnet *das Notwendige, die Sache, das Ereignis, dann Hab und Gut, Reichtum*; seit Homer (nicht in Ilias) belegt, meist im Plur.; im Sing. seltener, meist: *Menge von, auch Geld*. κτήμα [*ktēma*] (zu κτάομαι [*ktāomai*], *das Erworbene*) ist, ebenfalls seit Homer, der *Besitz jeder Art*, wird aber seit dem 4. Jh. v.Chr. auf den Besitz von Grund und Boden eingeschränkt. ὑπαρξις [*hyparxis*] findet sich nachklassisch in der Bedeutung *Dasein, Existenz* und allg. *Besitz, Vermögen*.

II In LXX geben die Worte die verschiedensten hebr. Begriffe wieder. χοῖμα [*chrēma*] heißt Ijob 27,17; 2Chr 1,11 *Geld* (2Chr 1,11f neben πλοῦτος [*ploutos*]; Dan 11,24.28 bezeichnet es die reiche *Kriegsbeute*, 11,13 den *Heerestross*). κτήμα [*ktēma*] ist insgesamt sehr selten belegt und steht nur ausnahmsweise für *nahalāh* Ijob 20,29, für *śadāh*, *Feld*, Spr 23,10, und *kæræn*, *Weinberg*, Spr 31,16. τὰ ὑπάρχοντα [*ta hyparchonta*], *das, was einer hat*, das *Vermögen*, der *Unterhalt* (Gen 13,6; 31,18; 36,6.7; 45,18; Spr 6,31; Koh 5,18; 6,2) übersetzt sinngemäß eine Fülle hebr. Wendungen und hat kaum einen negativen Beiklang, sondern ist typisch für die hebr. Eigentumsauffassung (vgl. Art. πλοῦτος). Bei dem Wort ὑπαρξις [*hyparxis*] zeigt sich jedoch bes. in den Spr (ähnl. πλοῦτος [*ploutos*]) eine kritische Beurteilung des Reichtums bzw. der damit verbundenen Gefahren (vgl. dazu das Buch Ijob). Besitz ist nicht das höchste Gut, sondern gering gegenüber der → *Ehre* (Spr 6,31); aber er verführt dazu, bei ihm Schutz und Lebenssicherheit zu suchen (18,10f); vgl. Spr 11,28; 18,10ff; 28,6.11; Sir 11,19; 27,1ff; 31,3.5f.

III 1) Überblick: Im NT findet sich χοῖμα [*chrēma*] außer Mk 10,23 = Lk 18,14 (Mt 19,22 πλούσιος [*plousios*]) nur in der Apg (8,18.20; 24,26) und ist mit *Geld* zu übersetzen. Der Sing. kommt nur Apg 4,37 vor. κτήμα [*ktēma*] kommt im Sing. nur Apg 5,1 im Wechsel mit χωρίον [*chōrion*] (V. 3.8) in der Bedeutung *Acker vor*; κτήματα [*ktēmata*] sind die *Grundstücke* (Mk 10,22 = Mt 19,22; Lk 18,23 πλούσιος [*plousios*]), von denen Apg 2,45 der übrige Besitz (ὑπαρξεις [*hyparxeis*]) unterschieden wird. Auch im NT ist das Partizip ὑπάρχοντα [*hyparchonta*] mit 14 Belegen häufiger als das Subst. ὑπαρξις

[*hyparxis*] (dieses nur Apg 2,45; Hebr 10,34, hier im Wechsel mit *ὑπάρχοντα* [*hyparchonta*]). Es findet sich außer Mt 19,21; 1Kor 13,3; Hebr 10,34 nur bei Lk (8,3; 11,21; 12,15.33.44; 14,33; 16,1; 19,8 und Apg 4,32) und bezeichnet allgemein den *Besitz*.

2) Theol. Bedeutung: Jesus fordert vom reichen Jüngling die radikale Abwendung von seinem Besitz um des Reiches Gottes willen (vgl. *πλοῦτος* [*ploutos*]): »Verkaufe, was du hast« (Mt 19,21 Par.). Doch sein Reichtum (*ἔχων κτήματα πολλά* [*echōn ktēmata pollā*] – »er hatte viele Güter« Mk 10,22; bei Mt und Lk *πλούσιος* [*plousios*]) hinderte ihn, dem Ruf Jesu zu folgen. So stark ist die Fessel des Besitzes (vgl. *μαμωνᾶς* [*mamōnas*]), daß ein Reicher (*τὰ χρήματα ἔχοντες* [*ta chrēmata echontes*] Mk 10,23 = Lk 18,24; *πλούσιος* [*plousios*] Mt 19,23) nur »schwerlich« in das Reich Gottes gelangen kann. Recht angewandt, kann das Hab und Gut jedoch zu guten Taten dienen. Beispiel dafür sind die Frauen, die Jesus und seine Jünger versorgen (Lk 8,3), und Zachäus (Lk 19,8; vgl. auch Lk 12,33). Die äußerst kritische Haltung des Lk gegenüber jeglichem Besitz zeigt sich darin, daß er als einziger Evangelist das Gleichnis vom reichen Kornbauern bringt (Lk 12,16-21). Habgier (12,15), die in wirtschaftlichen Gütern eine entscheidende Lebenssicherheit sucht und damit in die Verlorenheit führt (→ begehren, Art. *πλεονεξία*), ist nach ntl. Urteil ein Grundlaster des von Gott gelösten Menschen.

Wohl z.T. aufgrund der radikalen Forderung Jesu (Lk 12,33), v.a. wohl aber durch die Naherwartung bestimmt, verzichteten einzelne Glieder der Jerusalemer Urgemeinde auf ihre Eigentumsrechte (Apg 4,32 *ὑπάρχοντα* [*hyparchonta*]; 2,45 *κτήματα καὶ ὑπάρξεις* [*ktēmata kai hyparxeis*]), verkauften ihr Gut, wenn Not herrschte (2,45), und gaben das Geld den Aposteln zur Verteilung (so 4,36f Barnabas und 5,1 Ananias).

Abwegig ist der Gedanke des Magiers Simon, die Wunderkraft des heiligen Geistes kaufen zu können (Apg 8,18.20).

1Kor 13,3 bewertet Paulus u.a. die mit dem Besitz vollbrachte gute menschliche Tat nach dem einen gültigen Kriterium: der → Liebe. Wenn die Bereitschaft, den Besitz an Arme wegzugeben, nicht eine Einheit mit der Liebe bildet, ist das Werk nutzlos!

Hebr 10,34 steht der »bessere und bleibende Besitz«, das Heil, dem vergänglichen Besitz gegenüber, den die Christen im Blick auf die Verheißung (etwa Lk 12,33) gerne verlorengelassen haben.

F. Selter

HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN

1) Ausgangspunkt einer Besinnung über die biblische Botschaft zu Armut und Reichtum muß heute die Not von Milliarden Menschen, die ungerechte Verteilung der Güter dieser Welt und die jahrhundertelange Ausbeutung eines großen Teils der Menschheit durch eine relativ kleine Herrschaftsschicht sein. Da diese über Technik, Organisation, wirtschaftliche, politische und militärische Macht verfügt, hat sie auch die Medien in ihrer Hand und kann damit Nachrichten und Informationen über die Weltlage manipulieren. Diese Zusammenballung von Macht entstand seit dem Ende des Mittelalters in der nördlichen Hemisphäre der Welt, zunächst in Europa, dann in den USA und in letzter Zeit auch in Ostasien. In diesen sog. reichen Ländern wurde die Armut scheinbar überwunden. Der technologische Fortschritt hat den Menschen das Leben und die Arbeit ungeheuer erleichtert. Es wurde ein allgemeines Wohlstandsniveau erreicht, von dem die ärmeren Kontinente, Länder und Menschen nicht einmal zu träumen wagen.

Andererseits konzentrierte sich die Armut bis hin zur bitteren Not zunehmend in den meisten ehemaligen Kolonien der europäischen Mächte in Lateinamerika, Afrika,

Asien und der Karibik. Diese Regionen und ihre Länder wurden zunächst als »unterentwickelt« eingestuft und dann euphemistisch »Entwicklungsländer« genannt, zeitweise auch unter dem Begriff »Dritte Welt« zusammengefaßt, um sie von der »Ersten Welt« (den reichen Ländern) und der »Zweiten Welt« (den Ländern des ehemals kommunistischen Ostblocks) zu unterscheiden. Daß zu dieser »Dritten Welt« zwei Drittel der Menschheit gehören, zeigt die Ironie der sprachlichen Verschleierung. Die Entwicklungsideologie übersieht bewußt, daß der wirtschaftliche Aufstieg der reichen Länder überhaupt erst durch die Kolonialwirtschaft ermöglicht wurde.

Die Armut hat sich über urspr. nachbarschaftliche Erfahrungen hinaus somit zu einem Problem der Völkergemeinschaft verwandelt, auf Weltebene in ein Nord-Süd-Problem. Die Einbeziehung Lateinamerikas ab 1492 in die von Europa gelenkte Weltwirtschaft brachte für diesen Subkontinent den größten Holocaust und die größte ökologische Katastrophe der Menschheitsgeschichte mit sich. Habgier, Profitdenken, Ausbeutung, Versklavung und Ungerechtigkeit hinterließen bittere Armut und vielerorts eine zerstörte Natur. Für Afrika kam dazu die Versklavung vieler Millionen Schwarzafrikaner.

Nach den Jahrzehnten des »Wirtschaftswunders« ist aber auch in Europa und den USA wieder eine zunehmende Armut und ein Auseinanderklaffen der sozialen Schichten zu beobachten, und nach dem Zusammenbruch des Kommunismus brechen in den Ländern der ehemaligen Zweiten Welt verstärkt soziale und politische Probleme auf. Das Problem der Armut und der gerechteren Verteilung der lebenswichtigen Güter dieser Welt stellt somit eine Herausforderung für die gesamte Menschheit dar.

2) Die Frage nach dem Woher der Armut bzw. des Reichtums wurde schon seit biblischen Zeiten von der herrschenden Schicht oft mit einer – später auch von Machthabern in armen Ländern übernommenen – Ideologie beantwortet, die im Reichtum einen Segenserweis Gottes sah. Dies führte zu Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit, oft zu einer herablassenden Haltung gegenüber den Armen als faulen, dummen, von der »Natur« benachteiligten Menschen. Eine besondere Verschleierung des Problems stellt dabei die Vergeistigung der Armut und die Forderung auf freiwilligen Verzicht und auf Askese dar: die Umprägung des biblischen Sprachgebrauchs verwandelte die *Almosen* in ein Ruhekitzen für das schlechte Gewissen der Wohlhabenden und mißbrauchte diese durchaus berechnete Institution.

Das Zeugnis der Bibel ist demgegenüber eindeutig: Gott steht auf der Seite der Armen, Notleidenden, Ausgestoßenen, Verachteten und Hilfsbedürftigen. Wer sich an ihnen vergeht, indem er durch Ungerechtigkeit und Ausbeutung ihre Not herbeiführt oder sie darin beläßt, hat den lebendigen Gott gegen sich. In Christus hat Gott freiwillig die Armut seiner Kinder auf sich genommen. Dieses größte Zeugnis seiner Liebe zu seinen Geringsten ist die Krönung einer langen Offenbarungslinie, die seit den Anfängen des Volkes Gottes die Option Gottes für die Armen, Gequälten und Verachteten betont. Denn Armut hat ihre strukturelle Ursache in Unrecht, Versagen der Gemeinschaft und Ungehorsam vor Gott. Enterbung, Ausbeutung, unrechtmäßige Beeinträchtigung zeigen als Gegensatz der Armut nicht Reichtum, sondern Gewalttätigkeit. Deshalb schützt Gott als Richter die Armen. Die Bestimmungen des Bundesbuches (Ex 20,22-23,19) über das Sabbatjahr und das soziale Reformprogramm des Dtn zeugen von den Bemühungen, diese Einsichten auf Volksebene in die Tat umzusetzen. Die Propheten erhoben ihre Stimme gegen die Ungerechtigkeit und Unterdrückung und stellten sich schützend vor die Armen. In den Psalmen findet sich eine Selbstidentifikation des demütigen Beters mit dem unrechtleidenden Armen. Daraus entwickelte sich der Gebrauch des Wortes »arm« als Selbstbezeichnung derer, die sich in ihrer Not hilflos wendend an Gott wenden.

Die Betonung der Verkündigung des Evangeliums an die Armen, die Seligpreisungen der Armen und die Weherufe über die Reichen, die Polemik gegen den Mammon und gegen die Vormachtstellung der Reichen in Gesellschaft und Gemeinde, die Erwählung der Armen durch Gott, die Rede vom Gegensatz zwischen den himmlischen und den irdischen Schätzen, die Warnung vor Lebenssicherung durch Reichtum und vor Habgier, die Aufforderung, in Gott reich zu sein, die Entlarvung der Geldgier als Wurzel alles Übels, dies alles schafft eine Umkehrung derjenigen Werte, die von Geld, Gut, Reichtum und Armut geprägt sind. Die Barmherzigkeit und das Teilen mit den Notleidenden ist nun der Maßstab für die Nachfolge Jesu. In den darbenden Mitmenschen gibt uns der erhöhte Herr die unermeßliche Chance, ihm selbst in seiner Niedrigkeit zu begegnen. Darum sind die Nöte der Armen nicht nur soziale und politische Fragen, sondern an unserer Bewährung in der Begegnung mit ihnen fallen auch endzeitliche und letztgültige Entscheidungen. Dabei begründet die tätige Liebe zu den Armen keineswegs ein Verdienst, das Christus zu würdigen hätte, weil alles, was wir tun, nur als dankende Antwort auf Jesu vorherige grundlegende und stets neue gnädige Zuwendung zu uns geschieht: Solidarität, Barmherzigkeit, Liebeswerke sind bestenfalls gerade das, was wir schuldig sind. Und umgekehrt ist Armut vor Gott nicht in sich positiv qualifiziert oder als »besserer« Stand angesehen.

3) Die biblische Botschaft begründet kein perfektes soziales Programm zur endgültigen Beseitigung menschlichen Elends auf Erden. Aber sie hält doch für alle Erdenzeit den Impuls wach, die Armen dieser Welt wahrzunehmen, ihnen helfend nahe zu sein, von ihnen zu lernen und das Leben und alle Gaben und Güter dieser Welt mit ihnen zu teilen. Diese Orientierung leitet sich von dem biblischen Grundgedanken ab, daß die Welt mit allem, was sie enthält und trägt, Gott gehört und von ihm in die verantwortliche Verfügung des Menschen gestellt ist. Wenn aber ein Mensch oder eine bestimmte Gruppe sich nicht mehr als Verwalter anvertrauten Gutes, sondern als absoluter Herr betrachtet, dann wird die Gabe vom Geber gelöst. Der Mensch verfällt dann der doppelten Illusion, seine Existenz und den Sinn seines Lebens einerseits auf Besitz stützen und andererseits darüber völlig frei verfügen zu können. Besitz aber gewinnt durch die falsche Einschätzung als Lebensgrundlage und -sinn leicht eine eigene Macht, deren Sog den Menschen in Habsucht, Geiz, Unfreiheit, Vergehen am Mitmenschen durch Ausbeutung und Unterdrückung zieht.

Auf dem Hintergrund dieser biblischen Einsichten müssen auch die heutigen Probleme der Beziehung zwischen Arm und Reich und der Verantwortung der Christenheit gesehen werden: Überbevölkerung, Nord-Süd-Konflikt, Umweltzerstörung, »Totaler Markt«, Mißbrauch des Postulates wirtschaftlicher Freiheit zu unkontrollierbarer Ausbeutung, die die benachteiligten Menschen und die Umwelt zerstört. Die Erde beherbergt mehrere Milliarden Menschen; aber eine nur relativ kleine Gruppe der Menschheit hat über Generationen und Jahrtausende hinweg die Masse des bebaubaren Landes, der Bodenschätze und der Güter in ihre Verfügbarkeit gebracht und ihr Recht daran mit der »unantastbaren Heiligkeit« des Privateigentums begründet, wenn nötig auch mit Gewalt verteidigt. Aber auch der von anderen Gruppen und Machthabern vertretene alleinige Eigentumsanspruch der Gesellschaft erwies sich als Trugschluß, da die wirtschaftliche und politische Macht wieder in den Händen einiger weniger lag und die allgemeine Unzufriedenheit der Bevölkerung den Zusammenbruch der entsprechenden Systeme einleitete.

Die Bibel nun setzt demgegenüber wichtige Orientierungspunkte und Grenzpfähle, jenseits derer die Gefährdung des einzelnen und der Gemeinschaft durch Ausbeutung und Habgier lauert. So bleibt im AT das Land JHWHs Eigentum und wird dem Familienverband nur als Lehen anvertraut, worin sich die Vorläufigkeit und soziale Bindung allen Besitzes ausdrückt (vgl. die Halljahrsbestimmungen Lev 25). Die neu

entstehende Armut in der modernen Industriegesellschaft und das Nord-Süd-Problem könnten durchaus auf diesem Hintergrund zu durchdenken sein. Weitere Orientierungsmarken der biblischen Botschaft sind der Hinweis auf die Vorläufigkeit allen menschlichen Tuns, die Vergänglichkeit des Reichtums und aller Güter, die Betonung der Liebe als höchstes Kriterium und die Bereitschaft zum Teilhabenlassen und Teilen. In der Welt Gottes, in der er sich selbst sein Volk, ja – seit dem Neuen Bund – diese Menschenwelt zum Eigentum erworben hat, kann nichts erworben oder besessen werden, das nicht zunächst Gottes Eigentum ist. Indem er es den Menschen anvertraut, will er Leben ermöglichen, seine Kinder erfreuen, sie zur Dankbarkeit anleiten und zum verantwortlichen Dienst am Nächsten und der Gemeinschaft ausrüsten. Besitz aber kann nur dann die Freiheit, das Leben und das Zusammenleben der Menschen fördern, wenn er in der Freiheit zum Verzicht und in der Bereitschaft zum Teilhabenlassen der Notleidenden verwaltet wird (vgl. → Barmherzigkeit; → Freiheit; → Gemeinschaft). Wo das Streben nach Besitz zur Existenzgefährdung anderer führt und der Lehenscharakter des anvertrauten Gutes egoistisch verleugnet wird, sind die Grenzpfähle ebenso überschritten wie da, wo die Möglichkeit für den einzelnen, verantwortlich leben, arbeiten und verfügen zu können, zugunsten einer angeblich wohlätigen und fürsorglichen Gesellschaft eingeschränkt wird. Weder kann eine Gleichstellung aller ohne Rücksicht auf ihre Gaben und Fähigkeiten gefordert werden, noch kann dem freien Spiel der Kräfte unbegrenzter Raum gegeben werden, bei dem unter die Räder kommt, wer zu schwach ist.

Die Diakonie der christlichen Kirche steht vor der doppelten Herausforderung, die konkrete Not der leidenden Mitmenschen zu lindern, gleichzeitig aber – im vollen Bewußtsein der Vorläufigkeit alles menschlichen Tuns, auch der Werke der Liebe und der bestgemeinten Programme – die Veränderung armutsproduzierender Strukturen anzuvisionieren. Der öffentliche Liebesdienst der Gemeinde, soll er gezielt und durchdacht sein, kommt einerseits im technisierten Zeitalter nicht ohne ein hohes Maß an Organisation und konkreter Planung aus, muß aber andererseits mit spontaner Anpassungsfähigkeit verbunden sein, da er ja immer mit Menschen als Subjekten zu tun hat, und nicht mit Objekten der Wohltätigkeit. Die dienende Bereitwilligkeit, durch das Leben mit den Notleidenden auch ihre Armut zu teilen und zu übernehmen, und die Bereitschaft, Armut anderer zu lindern und zu beheben, kurz: auf der Seite der Armen zu stehen, bleibt um Christi willen auch ein ständiger Maßstab für die Glaubwürdigkeit der christlichen Kirche vor der Welt (vgl. → Demut; → herrschen/dienen). Dabei muß solche Diakonie Sache der ganzen Gemeinde sein bzw. werden und darf nicht auf Spezialisten abgeschoben werden: Nicht Kirche für die Armen, sondern Kirche mit Armen. Die Botschaft von der Liebe Gottes führt notwendig zu einem Umdenken/-lernen der Reichen, einer Bekehrung der Wohlhabenden und zur Einbeziehung der Armen als Lehrmeister der Menschen in den Fächern Liebe, einfaches Leben (auch ökologisch sinnvoll!) und Überlebenskunst.

R. Krüger

Lit.: H. Bornhäuser, Der Christ und seine Habe nach dem NT, 1936, 30ff – H. Bolkestein, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum, 1939 – J. Bückers, Die biblische Lehre vom Eigentum, 1947 – H. Frh. v. Campenhausen, Die Askese im Urchristentum, 1949 – E. Preisker, Das Ethos des Urchristentums, 21949, 102ff – J. Leiboldt, Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche, 1952 – M. Dibelius, Das soziale Motiv im NT, Botschaft und Geschichte I, 1953, 178-203 – E. Percy, Die Botschaft Jesu, 1953, 45-115 – A. Gelin, Die Armen Gottes – Sein Volk, 1957 – S. Jervell, Er kam in sein Eigentum, StTh 10, 1957, 14ff – H.J. Kandler, Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran, Jud 13, 1957, 193-209 – R. Koch, Die Wertung des Reichtums im LkEv, Biblica 38, 1957, 151-169 – A. Lefèvre, La Pauvreté chretienne, Christus 6, 1959, 451-463 – D. Flusser, Blessed are the Poor in Spirit, IEJ 10, 1960, 1-13 – W. Pesch, Zur Exegese

von Mt 6,19-21 und Lk 12,33-34, Bibl 41, 1960, 356-378 – H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk, 1960 – J.G. Gourbillon, Der Gott der Armen im Alten und Neuen Testament, 1961 – S. Légasse, Les Pauvres en Esprit et les »Volontaires« de Qumran, NTSt 8, 1961/62, 336-345 – E. Neuhausler, Anspruch und Antwort Gottes, 1962, bes. 170-185 – F. Zehrer, Arm und Reich in der Botschaft Jesu, BiLe 36, 1962/63, 148-163 – J. Dupont, Les πτωχοὶ τοῦ πνεύματος de Matthieu 5,3 et les ἡμῶν ρuah de Qumran, in: Neutestamentliche Aufsätze. FS J. Schmid, 1963, 53-64 – L.E. Keck, The Poor among the Saints in the NT, ZNW 56, 1963, 100-129 – A. Hermann/S. Richter (Hgg.), Arm und Reich in der Urkirche, 1964 – L.E. Keck, The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran, ZNW 57, 1964, 54-78 – B. Noack, Jakobus wider die Reichen, StTh 18, 1964, 10-25 – P. Gauthier, Die Armen, Jesus und die Kirche, 1965 – L.E. Keck, The Poor among the Saints in the NT, ZNW 56, 1965, 100-129 – W.G. Kümmel, Der Begriff des Eigentums im NT, in: ders., Heilsgeschehen und Geschichte I, 1965, 271-277 – E.P. Groenewald, God and Mammon, Neotestamentica 1, 1967, 59-65 – H.G. Schmalenberg, Der Begriff »arm« als Selbstbezeichnung des Beters in den Qumranschriften, 1970 – K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu, 1972, 396-460 – S.P. Colella, Zu Lk 16,9, ZNW 64, 1973, 124-126 – M. Hengel, Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche, 1973 – H.P. Rüger, Μαμωνᾶς, ZNW 64, 1973, 127-131 – W. Schmithals, Lukas – Evangelist der Armen, ThViat 12, 1973/74, 153-164 – M. Schwantes, Das Recht der Armen, BET 4, 1977 – G. Dautzenberg, Biblische Perspektiven zu Arbeit und Eigentum, in: Handbuch der christlichen Ethik 2, 1978, 343-362 – L. Schottroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, 1978 – G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, WUNT 19, 1979 – W.E. Pilgrim, Good News to the Poor. Wealth and Poverty in Luke-Acts, Minneapolis 1981 – G. Gutiérrez, El Dios de la vida, Christus 47 N. 555, 1982, 28-57 – H. Giesen, Eigentum im Urteil Jesu und der Jesustradition, Communio 27, 1998, 1-14 – A. Merz, Mammon als schärfster Konkurrent Gottes – Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld, in: S.J. Lederhilger (Hg.), Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes, 2001, 34-90. Neuere Literatur s. S. 2107.

Art → Gestalt; → Natur

Auferstehung

Wo das NT von Auferstehung bzw. Auferweckung spricht, gebraucht es zwei unterschiedliche Wortgruppen; die eine hängt mit dem Verbum ἀνίστημι [anhīstēmi], die andere mit dem Verbum ἐγείρω [egeirō] zusammen. Beide Wortgruppen werden inhaltlich weitgehend synonym gebraucht; formal gibt es aber unterschiedliche Akzentsetzungen. Es ist jedoch nicht möglich, die mit der biblischen Auferstehungsbotschaft verbundenen religionsgeschichtlichen, traditionsgeschichtlichen, historischen und theologischen Fragen nach Wortgruppen getrennt zu behandeln. Wir stellen daher zunächst den sprachlichen Befund für beide Wortgruppen dar und behandeln dann die beiden gemeinsamen inhaltlichen Fragen. Wegen ihrer Verwendung im Zshg. der Entrückungsvorstellung sind hier ἀρπάζω [harpazō], wegreißen, entrücken und μετατίθημι [metatīthēmi], umstellen, entrücken, in diesem Wortfeld mitbehandelt.

A. DER SPRACHLICHE BEFUND

ἀνάστασις

ἀνάστασις [anastasis] Aufstehen, Auferstehung · ἐξανάστασις [exanastasis] Auferstehung · ἀνίστημι [anhīstēmi] hinstellen, aufrichten · ἐξανίστημι [exanhīstēmi] auferwecken, aufstehen lassen

I Das Verb ἀνίστημι [anhīstēmi] hat im Griech. (seit Homer) sowohl in trans. als auch in intrans. (dann meist medialer) Verwendung ein breites Bedeutungsspektrum. Trans. bedeutet es:

aufrichten, aufwecken oder aufstehen lassen von (liegenden oder schlafenden) Personen, aber auch *aufstellen oder herrichten von Gegenständen* (Denkmäler, Mauern). Intrans. finden wir es in der Bedeutung von *aufstehen, sich erheben, auferstehen, auftreten (als), aufbrechen* (zu einer Reise) u.ä. Das Komp. ἐξάνιστημι [exanhīstēmi] (seit Sophocles belegt) unterscheidet sich in seiner Bedeutung kaum von der einfachen Form. Gleiches gilt von den beiden davon abgeleiteten Subst.en ἀνάστασις [anastasis] (seit Aeschylus und Herodot) und ἐξαναστασις [exanastasis] (seit Hippocrates, allerdings relativ selten und oft mit speziell medizinischer Bedeutung). Auch hier finden wir den trans. Gebrauch: *Aufstellen, Errichten, Aufwecken; und den intransitiven: Aufstehen, Aufbruch, Auferstehung.*

Wo Verbum oder Substantiv in der Bedeutung *vom Tod auf(er)stehen oder auf(er)wecken* vorkommen, lehnt sich das an den bildhaften Sprachgebrauch an, daß ein im Kampf oder durch Krankheit zu Boden Gestreckter wieder aufsteht; es wird aber *der Sache nach in der älteren Lit. als Möglichkeit* durchweg verneint. So bei Homer: Il 15,287 steht der totgeglaubte Hector wieder auf; 21,56 scheinen die schon erschlagenen Troer wieder aufzustehen; 24,550f und 756 dagegen konstatiert, daß auch Trauerbräuche oder Racheakte Tote *nicht wieder zum Leben erwecken* können. In gleicher Weise wird bei Hdt III,62 (4), bei Aeschylus (Eum 648; Ag 569; 1361) oder Sophocles (El 139) der Fall, daß Tote wieder *auferstehen* oder (durch Trauerritten) *wieder erweckt werden* können, als unmögliche Möglichkeit abgelehnt (ironisch nennt Aristoph Eccl 1073 eine häßliche Frau eine »*auferweckte Alte*«). Mag es bei Euripides (HercFur 719) Rhetorik sein, wenn der Feststellung, ein Toter kehre niemals wieder, die *Bemerkung* zugefügt wird, »sofern ihn eine Gottheit nicht erweckt«, so wird von späteren Autoren insbes. Asclepius die Macht zugeschrieben, Tote aufzuerwecken (vgl. Xenoph Cyrop I,6; Paus II, 26,5; 27,4; Luc Salt 45; allg. von den Göttern: Aelius Aristides 32,25 K; 45,29 K). Dabei handelt es sich immer um die Wiederbelebung eines Toten, dessen Seele noch einmal *in den Leib zurückkehrt* (Aristot An I, 3 = 406b; vgl. Plat Symp 179c). Insgesamt aber bleibt *Ablehnung und Skepsis* gegenüber den Gedanken der Auferweckung (vgl. auch Herondas I,43; Inscr. Rom IV, 743,25f).

II In der LXX kommt ἀνίστημι [anhīstēmi] ca. 530mal vor, fast durchweg (377mal) als Übers. von *qum* (gelegentlich auch *amād*); ἐξάνιστημι [exanhīstēmi] etwa 40mal (22mal für *qum*); das Subst. findet sich nur 5mal (bzw. 6mal, wenn die Überschrift von Ps 65[66] mitgerechnet wird).

Gegenüber dem außerbiblischen Sprachgebrauch ergeben sich beim Vb. durch die Übers. aus dem Hebr. einige Eigentümlichkeiten, die dann auch die Verwendung im NT mitbestimmen (vgl. ThWNT I, 369). Ansonsten aber gibt es kaum Bedeutungsunterschiede, und der Gedanke der Auferstehung von Toten wird *ebenso* selten durch die Wortgruppe ausgedrückt wie im hebr. Text (Kessler, 53-68). Sie fehlt z.B. in den Erzählungen von Totenaufweckungen Elias und Elisas (2Kön 13,21 bedeutet ἀνίστημι [anēstē]: *er trat auf seine Füße*). Hos 14,12 heißt es von dem Verstorbenen: »Er wird nicht *aufstehen*«. Dagegen wird das Verb in der für das NT so bedeutsamen Stelle in Hos 6,2 gebraucht, wo es im Volksklagelied heißt: »Er [JHWH] wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tag uns *aufrichten*, daß wir vor seinem Angesicht leben.« In der im hebr. Text sehr schwierigen Stelle Ijob 19,25f heißt es in der LXX: »Denn ich weiß, daß der ewig ist, der mich *erlösen wird*, um meine Haut, die dies erduldet, *wieder aufzurichten* auf Erden.« Eindeutig werden die Belege erst dort, wo von der eschatologischen *Totenaufweckung* gesprochen wird: Jes 26,19 »Die Toten werden *auferstehen* [anasthēsontai] und die in den Gräbern werden *erwachen* [egerthēsontai]« und Dan 12,2 LXX »Und viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden *aufstehen* (anasthēsontai)« (Theodotion: »werden *aufwachen* [exegerthēsontai]«).

Diese Linie setzt sich in den spät-atl. Schriften fort. 2Makk 7,9.14; 12,43f sprechen von der zukünftigen *Auferstehung* der Gerechten, und hier wird erstmals das Subst. ἀνάστασις [anastasis] im Sinne von *Auferstehung* verwendet (7,14: Auferstehung zum Leben; 12,43). Diese Terminologie findet sich auch in PsSal 3,12; TestSim 6,7; TestJud 25,1.4; TestSeb 10,2; TestBenj 10,7; TestIob 4,9; VitAd 10, nicht jedoch bei Philo oder Josephus.

III 1a) ἀνίστημι [anhīstēmi] findet sich 108mal im NT (45mal in der Apg; 27mal bei Lk; 17mal Mk; 8mal bei Joh, aber nur 5mal in den paulinischen Schriften). Hauptsächlich

wird das (intransitive) Verb also verwendet im hebraisierenden Erzählstil des Lukas, der an LXX und die ältere synopt. Tradition anknüpft (vgl. Mk 1,35; 2,14 u.ö.), und es zu einem wichtigen Charakteristikum seiner biblisch gefärbten Sprache macht (vgl. Lk 1,39; 4,16.29.38f u.ö.). Der Übergang zwischen formelhaftem Gebrauch (»sich aufmachen, sich erheben«) und der Schilderung des »Auftretens« von Personen ist oft fließend, vgl. Apg 5,34; 6,9 mit 5,36f. LXX-Einfluß liegt auch beim transitiven Gebrauch des Verbs in Mt 22,24 (= ἐξανίστημι [exanhīstēmi] in Mk 12,19; Lk 20,28 vgl. Dtn 25,5 LXX), »jemandem Nachkommen erwecken« und in Apg 3,22.26; 7,37 (vgl. Dtn 18,15), »einen Propheten erwecken« (= berufen) vor. Bei den Erzählungen von Totenerweckungen ergibt sich der Gebrauch des Begriffs (teilweise im Wechsel mit ἐγείρω [egeirō]) zunächst ganz aus der erzählten Situation, in der auf das befehlende Wort Jesu hin die tote Person aufsteht (vgl. Mk 5,41f Par. Lk 8,54f und Apg 9,40f mit der in gleichen Worten erzählten Schlußphase der Heilung eines besessenen Knaben in Mk 9,27).

b) Davon ist terminologisch klar unterscheidbar die Verwendung für die Auferstehung der Toten und die Auferweckung Jesu. Von der endzeitlichen Auferstehung sprechen (intransitiv: auferstehen) Mt 12,41; Mk 12,23.25 Par. (V. 42 in gleicher Bedeutung: ἐγερθήσεται [egerthēsetai]); Joh 11,23f; 1Thess 4,16 (vgl. Eph 5,14) und (trans.: auferwecken) Joh 6,39f.44.54. Die Vorstellung von einer Auferstehung aus den Toten als Rückkehr eines Verstorbenen ins Leben steht hinter Lk 9,8.19; 16,31. Daß Gott Jesus (von den Toten) auferweckt hat, wird in Apg 2,24.32; 13,33f; 17,31 mit ἀνίστημι [anhīstēmi] ausgedrückt; der intrans. Gebrauch des Verbs für Jesu Auferstehung hat seinen Sitz dagegen offensichtlich in seiner konsequenten Verwendung in den markinischen Leidensweissagungen Mk 8,31; 9,31; 10,34 (verbunden mit der ebenfalls für Markus spezifischen Formel »nach drei Tagen«; vgl. auch Mk 9,9f). Während Matthäus sowohl Verb ἐγείρω [egeirō] als auch Zeitbestimmung (am dritten Tag) verändert, behält Lukas in 18,33 das Verb bei (vgl. 24,7.46; Joh 20,9; Apg 17,3; vgl. 10,41). In den paulinischen Briefen ist die Formulierung von 1Thess 4,14, daß »Jesus starb und auferstand (ἀνέστη [anēstē])«, singular; Paulus formuliert sonst anders (s.u.) und nimmt hier entweder ein geprägtes Bekenntnis auf (Holtz z.St.) oder paßt sich an den Wortlaut von 4,16 an.

2) ἀνάστασις [anastasis] wird im NT 42mal verwendet: am häufigsten (11mal) in der Apg; 6mal bei Lk; 8mal in den paulinischen Briefen und je 4mal bei Mt und Joh; ἐξανάστασις [exanastasis] ohne Bedeutungsunterschied nur Phil 3,11.

Mit einer Ausnahme (Lk 2,34, wo vom »Aufstehen vieler in Israel« zum Heil gesprochen wird) gebraucht das NT das Subst. nur in der Bedeutung »Auferstehung« (der Toten bzw. Jesu Christi). Entweder wird absolut von »der Auferstehung« (Mk 12,18.23 Par.; Joh 11,24f; Apg 17,18; 23,8; 24,15; 2Tim 2,18; Hebr 11,35) gesprochen oder mit den ergänzenden Wendungen »der Toten« (Mt 22,31; Apg 17,32; 23,6; 24,21; 26,23; Röm 1,4; 1Kor 15,12f.21.42; Hebr 6,2), »von den Toten« (Lk 20,35; Apg 4,2; 1Petr 1,3), »der Gerechten« (Lk 14,14), »zum Leben/Gericht« (Joh 5,29) oder in unterschiedlichen Formen von der Auferstehung Jesu Christi (Apg 1,22; 2,31; 4,33; Röm 6,5; Phil 3,10; 1Petr 1,3; 3,21). Singular ist Offb 20,5f: »erste Auferstehung«.

Zur theol. Bedeutung s. B.

ἐγείρω

ἐγείρω [egeirō] (auf-)wecken · ἐξεγείρω [exegeirō] (auf-)wecken · ἔγερσις [egersis] Auf-erweckung

I Das Verbum ἐγείρω [egeirō] findet sich in der außerbiblischen Lit. seit Homer und wird wie ἀνίστημι [anhīstēmi], mit dem es fast synonym ist, trans. und intrans. gebraucht; trans. bedeutet es: *aufwecken, aufrichten, errichten* (Gebäude); intrans.: *sich erheben, (im Passiv): aufwachen, aufstehen*. Das Kompos. ist selten und hat die gleiche Bedeutung.

Das Subst. findet sich seit den Vorsokratikern und meint trans. das *Aufwecken*, die *Errichtung*; intrans.: das *Erwachen, Aufstehen*.

Diese Wortgruppe wird in der außerbiblischen Literatur kaum für die Auferweckung von Toten benutzt: rhetorisch bei Aesch Choeph 495 (Orest ruft am Grabe Agamemnons: »Wirst du nicht wach, Vater, über solche Schmach?«); ablehnend Epigrammata Graeca Praefatio 646 a 5: »Aus dem Grab steht keiner, der gestorben ist, wieder auf«.

Doch wird von Asklepius gesagt, daß er Verstorbene erweckt hat (Apollodor [2. Jh v.Chr.]: 244, Frgm. 138a, 25 in: F. Jacoby, FgHist); Menander von Ephesus berichtet nach Josephus Ant 8,146 (= Ap 1,119) von einem Fest der Auferweckung des Heracles in Tyros, und in einem Zauberpapyrus findet sich eine Beschwörung zur Auferweckung eines Leichnams (PGM 13,277ff = P. Leid.B VII.14; PGM 4,195 handelt dagegen nicht von einer Totenerweckung; vgl. ThWNT II, 333 gegen WB s.v.).

II ἐγείρω [egeirō] erscheint in der LXX 85mal (23mal als Wiedergabe von *qum* und 12mal für *ur*); ἐξεγείρω [exegeirō] 91mal (43mal für *ur*; 6mal für *qum*); ἔγερσις [egersis] 3mal.

Die Verwendung der Wortgruppe bleibt im Rahmen des allg. griech. Sprachgebrauches. Auffällig ist die analog zu ἀνίστημι [anhīstēmi] gebildete Verwendung von ἐγείρω [egeirō] im Sinne von *erstehen lassen, erwecken* (vgl. Ri 2,18; 1Kön 11,14; 1Esra 2,1 mit Dtn 18,15; 1Sam 2,35; 2Sam 7,12). Im Blick auf Totenerweckung erscheint das Verb zunächst in der negativen Feststellung von 2Kön 4,31 (»der Junge ist nicht aufgewacht«) und dann positiv in Sir 48,5 in der Beschreibung des Wirkens Elijas: »Der du einen Verstorbenen vom Tode erwecktest«. In Jes 26,19 und Dan 12,2 Theod. wird (ἐξ)εγείρω [(ex)egeirō] parallel zu ἀνίστημι [anhīstēmi] gebraucht (für hebr. *qis*).

III 1) Im NT kommt ἐγείρω [egeirō] 144mal vor (Mt 36; Mk 19; Lk 18; Joh 13; Apg 13; Paulus 41; bes. Röm u. 1Kor, ἐξεγείρω [exegeirō], συνεγείρω [synegeirō] und ἔγερσις [egersis] je einmal in 1Kor 6,14; Eph 2,6; Mt 27,53. Das Verb wird also in den Evv. und bei Paulus häufig benutzt, bei einer klaren Präferenz durch Mt und Paulus. Bei Mt spielt das Verb im Erzählstil die gleiche Rolle wie bei Lk ἀνίστημι [anhīstēmi] (vgl. Mt 1,24; 2,13f.20f; 8,26; 9,19; aber auch Lk 11,8; Joh 14,11). Parallel zu ἀνίστημι [anhīstēmi] und bei allen Synopt.n zu finden ist auch die Verwendung im Sinne von *erwecken* (Mt 3,9 Par.) bzw. (intrans.) *aufreten* (Mk 13,22 Par.; Mt 11,11; Lk 7,16; Joh 7,52) oder *sich erheben* (Mk 13,8 Par.). »(Vom Schlaf) aufwecken« bedeutet das Wort in Mt 4,38 Par. (vgl. Röm 13,11; Eph 5,14). Im Imp. dient es als aufrichtendes Befehlswort an Kranke (Mk 2,9.11f Par.; 3,3 Par.; Joh 5,8) oder an Tote (Mk 5,41 Par.; Lk 7,14; vgl. Eph 5,14), und im gleichen Sinne beschreibt es das aufrichtende Handeln Jesu an ihnen (Mk 1,31; 9,27).

2) Auf der Grundlage dieses allg. Sprachgebrauchs wird ἐγείρω [egeirō] in vielfältiger Weise von der Auferweckung Toter gebraucht. Es wird verwendet, wo Tote wieder ins Leben zurückgerufen werden (Mt 10,8 [trans.]; Mt 11,5 Par.; Mk 6,14.16 Par.; Joh 12,1.9.17), von der allg. Totenauferstehung (Mk 12,26 Par.; Mt 12,42; 1Kor 15,15.29.32.35.52) und bes. dort, wo von Gottes Macht, Tote zu erwecken, gesprochen wird (Joh 5,21; Apg 26,8; 2Kor 1,9; 4,14; Hebr 11,19).

a) Hier knüpft die Botschaft von der Auferweckung Jesu sprachlich an. Der Befund wird weithin durch geprägte Redewendungen bestimmt. Zentral ist die »Auferweckungsformel« (Wengst, Formeln, 27) oder »Pistisformel« – so genannt, weil sie oft zur Beschreibung des grundlegenden Glaubensbekenntnisses genutzt wird, z.B. in Röm 10,9: »Wer glaubt, daß Gott ihn [den Herrn Jesus] von den Toten auferweckt hat«, so auch in 1Kor 6,14; 15,15; 1Thess 1,10 und auch in den zentralen Abschnitten des Kerygmas der Missionsreden der Apg (3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30.37; hier allerdings im Wechsel mit ἀνίστημι [anhīstēmi]: 2,24.32; 3,26; 13,33f; 17,32). Bei Paulus erscheint diese Formel gerne in Partizipialwendungen, die den Gott, an den Christen glauben, als den benennen, »der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat« (Röm 4,24; vgl. 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,4; Eph 1,20; Kol 2,12; 1Petr 1,21). Daraus entwickelt sich eine Formel, die das Geschick Jesu mit dem der Seinen verknüpft: Röm 8,11; 1Kor 6,14; 2Kor 4,14 (hier mit ζωοποιέω [zōopoieō]), vgl. dazu Röm 4,17; 1Kor 15,22; 1Petr 3,18; Joh 5,21.

b) Wo von der Auferweckung Jesu im Zusammenhang mit seinem Tod und seiner Erscheinung vor den Auferstehungszeugen berichtet wird, findet sich die »Auferstehungsformel« (Wengst, Formeln, 46, aber mit anderer Definition). ἐγείρω [egeirō] im Pass. Aor., gelegentlich (1Kor 15,4.12ff; 2Tim 2,8) auch im Pf., ist hier wohl intrans. zu verstehen: »er ist auferstanden«, obwohl nicht auszuschließen ist, daß der griech. Leser auf dem Hintergrund der Auferweckungsformel auch den passiven Sinn mithörte: »er ist [von Gott] auferweckt worden« (Hoffmann, TRE IV, 481; gegen Kremer, EWNT I, 906). Die Auferstehungsformel findet sich am ausführlichsten in der katechetischen Zusammenfassung des Evangeliums in 1Kor 15,3-5, in mehr oder weniger gafferter Form auch in 2Kor 5,15; Röm 4,25; 6,4.9; 7,4; 8,34. Sie steht auch im Mittelpunkt des synopt. Osterkerygmas: Mk 16,6 Par.: »Er ist auferstanden!« und Lk 24,34: »Der Herr ist wahrhaftig auferstanden und dem Petrus erschienen!«. Matthäus hat konsequent seine Fassung der Leidensweissagungen an diese Formel angeglichen, nicht nur in der Verwendung des Verbs, sondern auch mit der Zeitbestimmung »am dritten Tag« (16,21; 17,23; 20,19).

3) Zusammenfassender Vergleich der beiden Wortgruppen:

Unser Überblick hat ergeben, daß die beiden Wortgruppen nicht nur in ihrer profanen Verwendung, sondern auch im theol. Sprachgebrauch weitgehend synonym sind. Es gibt keine Aussage, die nur mit Hilfe des einen der beiden Wortstämme gemacht werden könnte. Dennoch lassen sich klar Schwerpunkte unterscheiden. Sofern in der außerbiblischen griech. Lit., in der LXX und in den griech. abgefaßten frühjüd. Schriften überhaupt von einer Auferstehung der Toten die Rede ist, dominiert die Wortgruppe ἀνίστημι [anhīstēmi]. Dies findet im NT dadurch seinen Niederschlag, daß der Begriff ἀνάστασις [anastasis] zum t.t. für »Auferstehung« geworden ist und fast ausschließlich in dieser Bedeutung verwendet wird.

Wo im NT aber von der Auferweckung Jesu gesprochen wird, tritt eindeutig ἐγείρω [egeirō] in den Vordergrund. Offensichtlich schien dieses Verb aus semantischen Gründen geeigneter, das aktive Handeln Gottes in der Auferweckung Jesu zu beschreiben. Darum überwiegt die theol. Verwendung des Verbs gegenüber der allgemeinen (nur 59 von 144 Belegen, dagegen bei ἀνίστημι [anhīstēmi] 73 von 108; für die Auferstehung bzw. Auferweckung Jesu steht ἐγείρω [egeirō] 52mal, ἀνίστημι [anhīstēmi] 24 mal; für die allg. Auferstehung wird ἐγείρω [egeirō] 20mal verwendet, ἀνίστημι [anhīstēmi] nur 11mal! Zahlen nach Kremer, EWNT I, 900).

Zur theol. Bedeutung s. B.

B. GESCHICHTE UND GEHALT BIBLISCHEN AUFERSTEHUNGSGLAUBENS

I Wie schon der sprachliche Befund zeigte, liegt die Vorstellung von einer (allgemeinen) Totenaufstehung jenseits des Horizonts der klassischen Antike und des Hellenismus. Im Alcestis-Mythos wird die Frage nach der Möglichkeit einer Rückkehr aus dem Totenreich angesprochen, und der Heracles-Mythos spricht von der Erhöhung eines Sterblichen zur göttlichen Unsterblichkeit. Wo eine für alle gültige Hoffnung formuliert wird, ist dies der Glaube an die Unsterblichkeit der → Seele (so vor allem bei Plato, vgl. Phaed 107). Doch gibt es auch einflussreiche Philosophen wie Epicur, die ein Leben über den Tod hinaus strikt leugnen.

Gerade umgekehrt gilt im alten Ägypten das Leben auf der Erde nur als Vorbereitung für das wahre Leben im Jenseits. Einbalsamierung und Mumifizierung der Leichen, Grabbeigaben und vor allem die »Mundöffnungszeremonie« sollen die Voraussetzungen für ein seliges Leben im Jenseits schaffen.

In Mesopotamien teilt man die Vorstellung von einem Reich der Toten als dem Schattenreich, aus dem es keine Wiederkehr gibt, die sich auch in weiten Teilen des AT findet; in der Religion Ugarits wird im Geschick des Gottes Baal das Sterben und Wiederaufleben der Vegetation dargestellt, ohne daß erkennbar wird, daß dadurch Hoffnung für eine Auferstehung des einzelnen hergeleitet wird.

Dagegen findet sich im Zoroastrismus des Iran der Achämenidenzeit eine ausgebildete eschatologische Auferstehungshoffnung, die mit dem Gerichtsgedanken verbunden ist und auch terminologisch die Äquivalente für *auferstehen* und *Auferweckung* benützt. Doch entwickelt sich diese Vorstellung aus anderen Voraussetzungen als der biblische Auferstehungsglaube und dürfte keinen unmittelbaren Einfluß auf dessen Entstehung gehabt haben.

II 1) Die Einstellung des Alten Testaments zum Tod (→ Leben/Tod) erscheint ambivalent. Einerseits wird er als natürliches Ende des Lebens gesehen. Abraham starb »in einem guten Alter, als er alt und lebenssatt war, und wurde zu seinen Vätern versammelt« (d.h. zu den Verstorbenen gezählt, so Westermann, BK I/2 zu Gen 25,8; vgl. 35,29; Ijob 42,17; 1Kön 2,10). Andererseits erlebt der Mensch seinen Tod als vernichtendes Ende, als Folge seiner Trennung von Gott durch die Sünde (vgl. Gen 3,19; Ps 90,3-10; 104,29). Insbesondere ein frühzeitiger Tod wird als Strafe Gottes angesehen (Ps 102,24f). Im Ringen mit Gott angesichts des drohenden Sterbens wird in den Klagepsalmen Schwerkranker die Unwiderruflichkeit des Todes (Ijob 7,9; 10,21; 14,10-14) und der Abbruch jeder Beziehung – gerade auch zu Gott – im »Land des Vergessens« (Ps 88,11-13) beklagt. Weder gedenkt Gott der Toten (Ps 88,6), noch können sie seiner gedenken, ihm danken oder ihn loben (Ps 6,6; 30,10; 88,11; 115,17; Jes 38,18; Koh 9,5f.10b).

Sah sich der Schwerkranker in seiner Klage schon vom Tod umfassen, so erlebt er in seiner Heilung (→ Krankheit/Heilung) die Rettung aus dem Tod, für die er Gott mit entsprechenden Worten dankt: »Herr, du hast mich von den Toten heraufgeholt; du hast mich am Leben erhalten« (Ps 30,4; vgl. 9,14; 16,10; 18,5f; 40,3; 71,20; 86,13; 116,8; Jona 2,7). Die Grenze zwischen der Heilung eines Schwerkranken und der Wiederbelebung eines Verstorbenen wird also nicht scharf gezogen (vgl. Ps 71,20), und darum wird auch Gottes Macht (→ Kraft/Macht), nicht von ihr begrenzt: »Der Herr tötet und macht lebendig, führt hinab zu den Toten und wieder herauf« (1Sam 2,6; vgl. Dtn 32,39; 2Kön 5,7). Die Welt der Toten liegt nicht jenseits der Reichweite seiner Macht; Gott erreicht die Menschen überall (Am 9,2; Ps 139,7-12; Hos 13,14).

2) Sind alle diese Äußerungen noch im übertr. Sinne zu verstehen, so veranschaulichen die Erzählungen von den Totenerweckungen Elijas und Elisas (1Kön 17,17-24; 2Kön 4,31-37; vgl. 13,21) Gottes Macht, wieder lebendig zu machen, und bezeugen, daß die Scheol nicht »unwiderruflich das Land ohne Wiederkehr« ist (Kessler, 52). Geht es hier um die Rückkehr ins irdische Leben, so relativieren die Erzählungen von der Entrückung Henochs und Elijas zu Gott (Gen 5,24; 2Kön 2,11) die Unausweichlichkeit des Todes in anderer Weise. Auch wenn das, was an ihnen geschieht, völlig exzeptionell ist, wird doch deutlich, daß Gottes Herrschaft und seine Gemeinschaft mit denen, die sich ganz auf seine Seite gestellt haben, keine Begrenzung und Einengung durch den Tod finden.

Das wird – unter Verwendung der Entrückungsterminologie – als Glaubensgewißheit dessen, der sich auch im Tode an Gott hält, in Ps 49,16; 73,24 ausgesprochen. Es besteht bei den Auslegern keine völlige Einigkeit darüber, ob und in welcher Form hier schon an ein Leben bei Gott

nach dem Tode gedacht ist; aber der Grundgedanke ist klar: »die von Jahwe selbst ermöglichte Verbundenheit mit ihm (hat) Bestand – auch über den Tod hinaus« (Kessler, 61; vgl. auch Ps 63,4 »Deine Güte ist besser als Leben«). So sagt im strikten Gegensatz zur sonstigen Behauptung, daß die Toten Gott nicht loben, Ps 22,30 »Ihn allein werden anbeten alle, die in der Erde schlafen; vor ihm werden die Knie beugen alle, die zum Staub hinabfahren«. So verheißt auch Jes 25,8, daß die Aufrichtung von Gottes heilsamer Herrschaft auch am Tod keine Grenze mehr finden wird.

3) Noch eine weitere Linie führt aus der atl. Prophetie hin zum Glauben an die Auferstehung. Hos 6,1-3 zitiert der Prophet (in kritischer Absicht) ein Volksklagelied, das in seinem Vertrauensmotiv von der Wiederherstellung des Volkes spricht: »Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tag aufrichten« (V. 2). Bildhintergrund ist die Krankenheilung (vgl. V. 1), doch ist die Grenze zum Bild der Totenaufstehung auch hier nicht scharf zu ziehen, zumal V. 3 den Einfluß des kanaanisches, am Wiederaufleben der Vegetation orientierten Auferweckungsglaubens verrät. Wirkungsgeschichtlich ist der Text von großer Bedeutung, da ihn nicht nur das NT, sondern auch LXX und Targum im Sinne der Auferstehung der Toten auslegen (Kessler, 50).

Auch in Ez 37,1-14 spricht der Prophet in bildhafter Weise von der Wiederherstellung des in der Situation des Exils »toten« Volkes. Aber die Wahl des Bildes bereitet ein wörtl. Verständnis vor und trägt den Glauben an die Wiederherstellung der Toten gewissermaßen keimhaft in sich (Stemberger, TRE IV, 444). Der Prophet »verkündigt den Gott, dessen Lebensmacht auch dort nicht am Ende ist, wo die Lage von Menschen aus gesehen völlig hoffnungslos ist« (Kessler, 51).

Ein letzter Text an der Schwelle zum Auferweckungsglauben ist zu nennen: Jes 52,13; 53,10-13. Die »Erhöhung« des Knechtes wird geschildert als Gottes Handeln an ihm »nach dessen Tod und jenseits von dessen Tod« (Westermann, ATD 19, Jes 40-66, 215). Erhöhung aus gewaltsamem Tod bedeutet hier Rechtfertigung, Rehabilitation des Gerechten (vgl. die Neuinterpretation in Weish 2,12-20; 5,1-7); sie greift gleichzeitig die Hoffnung auf, die auch in Ps 49 und 73 ausgesprochen ist, daß Gott auch jenseits des Todes retten kann. Umstritten bleibt aber in der Auslegung, welche konkrete Vorstellung damit verbunden ist. Handelt es sich (falls der »Knecht« eine Einzelperson ist) um die Erwartung seiner Auferweckung oder seiner Erhöhung als Person in die himmlische Gemeinschaft mit Gott (vgl. 53,11), oder geht es um eine »innerirdische« Rehabilitation des Knechtes durch das Wiedererstarken in seinen Nachkommen in einem wieder aufgerichteten Volk (vgl. 53,10b; Kessler, 54)?

4) Mit Jes 26,19 wird die Schwelle des Glaubens an eine tatsächliche Wiederbelebung nach dem Tode überschritten (vgl. Stemberger, Problem 279; TRE IV, 444,21ff; Kessler, 62; Wengst, 24; Wildberger, BK X/2, 996, formuliert zurückhaltender: Israel »steht ... an der Schwelle ...«). Die Wiederherstellung des Volkes wird als Auferstehung der Toten beschrieben, wobei offensichtlich an eine wirkliche Auferweckung der Verstorbenen zu einem Leben mit dem Rest des Volkes in dem neu erweiterten Land gedacht ist (vgl. 26,15).

Noch eindeutiger als dieser Text aus dem 4. Jh. spricht Dan 12,2, ein Text, der um das Jahr 165 v.Chr. zu datieren ist, von einer individuellen Auferstehung der Toten. Zwar ist noch nicht von einer allgemeinen Auferstehung die Rede; die »Vielen« sind die Mitglieder des jüd. Volkes, und zwar die, die sich durch ihre Treue als wahres → Israel erwiesen haben und zum ewigen Leben erwachen, und die, die abgefallen sind und die darum das Gericht Gottes trifft.

Der Glaube an die individuelle Auferstehung wird in der bedrängten Zeit der Verfolgung zum Ausdruck des Festhaltens an der göttlichen → Gerechtigkeit, die durch das Martyrium der Gerechten außer Kraft gesetzt scheint. In diesem Sinne findet sich die Hoffnung auf die Auferstehung zum Leben, an der die teilhaben, die dem Gesetz Gottes treu geblieben sind, auch in 2Makk 7,9.14 (vgl. 12,44; PsSal 3,12).

In großer Einmütigkeit haben die neueren Ausleger festgestellt, daß die Entstehung des Auferweckungsglaubens im AT nicht durch Einflüsse von außen verursacht wurde, sondern »Explikat des Jahweglaubens« (Kessler, 66) ist: »Gottes Macht kennt keine Grenzen« (Stemberger, Problem, 290). Die verschiedenen Linien, die diese Entwicklung bestimmen, machen klar, »daß die eigentlich alttestamentliche Wurzel des Auferstehungsglaubens im Bekenntnis zur unumschränkten Herrschaft Jahwes liegt, wenn auch außerisraelitische Anregungen (iranische Religion) dabei Hebammendienste geleistet haben mögen« (Wildberger, BK X/2, 967 zu Jes 25,8).

5) Die Vorstellung von der Auferweckung der Toten findet sich dann in der gesamten apok. Lit., angefangen von den ältesten Schichten äthHen (in 90,30 vorausgesetzt; 91,10;

92,3; weiter 22,9-13; 51,1-5) bis hin zu 4Esr 7,31-38, dem ältesten jüd. Text, in dem eindeutig von einer allgemeinen Auferstehung aller zum Gericht und zur Scheidung zwischen Gerechten und Ungerechten gesprochen wird (vgl. weiter syrApkBar 21,23f; 42,8; 50,2-4). Dagegen sind die Belege in den TestXII noch an der Vorstellung der Auferstehung der Gerechten zum Leben orientiert (vgl. TestJud 25,4; TestSeb 10,1-3; TestSim 6,6f).

Umstritten ist die Frage, inwieweit die Schriften von Qumran eine Auferstehung der Toten kennen. Sie könnte im Hintergrund der Aussagen von 1QH 6,34f; 11,10-12 (»um aus dem Staub zu erhöhen den Wurm der Toten zu [ewigem] Rat«) stehen und in IQS 4,6f.12-14 vorausgesetzt sein.

Wohl schon im 2. Jh. v.Chr. wird durch pharisäische Kreise in der zweiten Benediktion des Achtzehn-Gebetes das Bekenntnis zu JHWH, »der die Toten lebendig macht«, verankert, und am Ende des 2. Jh n.Chr. stellt die Mischna fest (Sanh 10,1b): Keinen Anteil an der kommenden Welt hat, »wer da sagt, es gibt keine Wiederbelebung der Toten von der Tora aus!«. Damit dürfte die Position der Sadduzäer getroffen sein, von denen Josephus sagt, daß sie die Fortdauer der → Seele und die jenseitige Vergeltung leugnen (Bell 2,165). Von den → Pharisäern berichtet Josephus, daß sie glauben, »jede Seele sei zwar unsterblich, es gehen aber nur die der Guten in einen anderen Leib über, die der Schlechten jedoch werden durch ewige Bestrafung geächtigt« (Bell 2,163; vgl. Ant 18,14). Diese Formulierung ist keineswegs nur Anpassung des Josephus an seine hell. Leserschaft, wie oft behauptet. Wie jüd. Grabinschriften, das Kaddisch-Gebet und bildhafte Darstellungen von Ez 37 in der Synagoge von Dura-Europos belegen, durchdringen sich im Judentum Auferstehungsglaube und die Vorstellung von einer unsterblichen Seele oder existieren nebeneinander.

III 1) Die ntl. Schriften setzen die Entwicklung des Auferstehungsglaubens im Frühjudentum voraus. Dies zeigt die Verkündigung des Auferstehungsglaubens im Frühjudentum voraus. Dies zeigt die Verkündigung Jesu, in der in Mt 12,41f die Auferstehung aller zum Gericht ausdrücklich genannt wird; diese Vorstellung von einer Auferstehung aller dürfte auch bei vielen anderen Aussagen über die künftige Gottesherrschaft im Hintergrund stehen (vgl. Mt 8,11 Par.; Mk 9,43ff), sie gewinnt »in der Verkündigung Jesu jedoch keine eigenständige Bedeutung« (Hoffmann, TRE IV, 451).

In Mk 12,18-27 Par. wird der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern über dieses Thema aufgegriffen. Sadduzäische Fragesteller werfen das Problem auf, zu welchem Mann eine Frau, die mehrmals verheiratet war, nach der Auferweckung gehören wird. Jesus weist daraufhin die zugrundeliegende Vorstellung einer simplen Weiterführung der irdischen Existenz nach der Auferweckung zurück (vgl. 1Kor 15,35-49) und begründet dann die Auferstehungshoffnung aus einer Stelle der Torah (weil die Sadduzäer nur diese als Hl. Schrift anerkannten): Die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,6 als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs wird verbunden mit der Feststellung, daß Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Das bedeutet, auch bei den schon Verstorbenen ist Gott, und zwar als Gott der Lebenden, der ihnen Leben schenkt. Diese Begründung orientiert sich am atl. Ursprung der Auferstehungshoffnung, der Verheißung der Treue Gottes, die auch durch den Tod nicht begrenzt wird. Der Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern wird auch in den Erzählungen der Apostelgeschichte thematisiert, wo Paulus durch sein Bekenntnis zur Auferstehungshoffnung (24,15.21) die Zustimmung der Pharisäer im Synhedrion gewinnt (23,6). In den paulinischen Briefen wird dagegen die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten durch den Verweis auf die Auferweckung Jesu neu begründet (s.u. 6d, doch vgl. auch Hebr 6,2; Offb 20,5f).

2) Die Urchristenheit teilt die Überzeugung der atl. Überlieferung, daß durch Gottes rettende Macht soeben Verstorbene ins Leben zurückgerufen werden können. Den historischen Kern der entsprechenden ntl. Überlieferung zeigt Mk 5,21-43, eine Erzählung, die berichtet, wie Jesus einen Menschen von der Schwelle des Todes zurückholt (vgl. Haenchen, Der Weg Jesu z.St.). In der Weiterüberlieferung (vgl. bes. Mt 9,18-26) und in vergleichbaren Erzählungen (Lk 7,11-17 und bes. Joh 11) wird unter

dem Einfluß der Elija/Elisa-Geschichten und der österlichen Auferstehungsbotschaft Jesus immer deutlicher als Herr auch über den Tod herausgestellt. Aber schon ein überlieferungsgeschichtlich so früher Text wie das wohl auf Jesus selbst zurückgehende Logion Mt 11,5 Par. nennt die Auferweckung von Toten als Zeichen gegenwärtiger Heilszeit. Nach Mt 10,8 schließt der Heilungsauftrag der Jünger auch die Vollmacht zur Totenerweckung ein; die Apg bringt in 9,36-43 und vielleicht 20,9f (vgl. 1Kön 17,21) zwei Beispiele für die Ausübung dieser Vollmacht. Alle diese Erzählungen sprechen von der Rückkehr (eben) Verstorbener in das irdische Leben und sind darum von der Überlieferung der Auferweckung Jesu streng zu unterscheiden.

3) Ob Jesus vorausschauend nicht nur von seinem Sterben, sondern auch von seiner Auferstehung sprach, wie das die drei Leidensweissagungen (Mk 8,31; 9,31; 10,32-34 und Par.) überliefern, ist in der Forschung äußerst umstritten. Fast allg. anerkannt ist, daß ihre jetzige Gestalt vom Rückblick auf die Ereignisse überformt ist. Wenn aber Jesus seinen Tod geahnt und ihn vorausblickend mit dem Motiv des »leidenden Gerechten« bzw. »leidenden Propheten« gedeutet hat, wie das von einer Reihe von Auslegern angenommen wird, dann wäre nicht auszuschließen, daß er auch seine »Rehabilitation«, wie sie Weish 5,1-15 in Weiterführung von Jes 53 verheißt, in den Blick genommen hat. Man könnte für diese »Vollendungsgewißheit« Jesusworte wie Lk 12,8 Par. oder das Rätselwort von Lk 13,32 anführen (vgl. Ruppert, 70f.74) und darauf hinweisen, daß die Form der »Auferstehungsansage« in den markinischen Leidensweissagungen terminologisch selbständig gegenüber der sonstigen nachösterlichen Überlieferung ist. J. Jeremias hat deshalb dafür plädiert, darin nicht die Ankündigung der Auferstehung Jesu nach drei Tagen, sondern die Gewißheit seiner Erhöhung und Vollendung in der »von Gott bestimmten Frist bis zur Weltvollendung« zu sehen (Jeremias, 229). Doch bleiben hier viele Annahmen hypothetisch, und man wird durch solche Überlegungen nicht den radikalen Bruch überdecken dürfen, der durch die Kreuzigung Jesu für die Erwartung seiner Jünger entstand. Dies gilt auch für den Versuch von R. Pesch, den Glauben an die Auferstehung Jesu nicht durch die (historisch nicht faßbaren) Erscheinungen des Auferstandenen begründet zu sehen, sondern durch den Glauben, den Jesus selbst an sich als den eschatologischen Propheten gestiftet habe.

4) Es gibt keine direkten Augenzeugen der Auferstehung Jesu. Der Osterglaube beruht auf dem Zeugnis derer, denen der Auferstandene »erschien« (ὄφθη [ōphthē]). Diese Erscheinungen waren so geartet, daß sie offensichtlich unmittelbar zu dem Bekenntnis führten: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« (Röm 10,9) bzw. »Der Herr ist auferstanden« (Lk 24,34; vgl. 1Kor 15,5ff). Historisch gesehen war die Erscheinung vor Petrus das Ereignis, das den Osterglauben begründete (1Kor 15,5; Lk 24,34; vgl. auch Mt 16,18). Erscheinungen vor anderen (nach 1Kor 15,5f den »Zwölfen«, dem Herrenbruder Jakobus, vor fünfhundert Brüdern auf einmal) bestätigen diese Botschaft. Paulus stellt sich mit seiner eigenen Christusbegegnung als letzten in die Reihe der Zeugen (1Kor 15,8f). Er spricht ausdrücklich von seinem »Sehen« des Herrn Jesus (1Kor 9,1) als Begründung seiner Berufung zum Apostel (vgl. auch Gal 1,16). Warum und in welchem Sinne haben die Zeugen der Erscheinung Jesu formuliert, daß er von den Toten *erstanden* ist? Grammatikalisch erscheint die Aussage in zwei Formen: im Aor. (Lk 24,34 u.ö.), um die Einmaligkeit des Auferstehungs-Ereignisses zu betonen, im Pf. (1Kor 15,5 u.ö.), um sein Auferweckt-Sein herauszustellen. Damit interpretieren sich die Aussagen »er ist auferstanden« und »er erschien« gegenseitig. Die Deutung des Geschehens durch das Bekenntnis »er ist auferstanden« bzw. »Gott hat ihn auferweckt« weist die Erscheinung Jesu als Begegnung mit ihm als »leibhafter«, erkennbarer und identifizierbarer Person aus und unterscheidet das Ereignis von anderen möglichen Aussagen über das Handeln Gottes an ihm über den Tod hinaus, die nach den atl. oder auch allgemein antiken Vorgaben nahegelegen hätten (z.B. Gott

hat ihn *entrückt*; dazu G. Friedrich, Auferweckung). Umgekehrt zeigt die Beschreibung des Vorgangs der Begegnung mit »er erschien«, einem Ausdruck, der in der LXX fast ausschließlich für das Erscheinen Gottes und seiner Boten verwendet wird, daß es sich bei der Auferweckung Jesu nicht um die Wiederbelebung eines eben Verstorbenen (oder nur Scheintoten) handelt, sondern um den Anbruch des eschatologischen Heilshandelns Gottes in der endzeitlichen Totenerweckung (vgl. Kessler, 150f).

5) Der Ablauf der Osterereignisse ist schwer zu rekonstruieren. Das älteste Zeugnis ist 1Kor 15,4-7, wo Paulus die Zeugen aufzählt, denen der Auferstandene erschienen ist. Vermutlich hat die katechetische Tradition, die Paulus zitiert, nur Kephas und die Zwölf genannt, und Paulus hat die übrigen Angaben hinzugefügt. Warum die Evv. weder die grundlegende Erscheinung vor Petrus direkt erzählen (vgl. aber die Erwähnung in Lk 24,34), noch die Erscheinung vor Jakobus und den »fünfhundert Brüdern«, gehört zu den Rätseln der Osterüberlieferung. Umgekehrt ist in 1Kor 15 die Begegnung des Auferstandenen mit den Emmaus-Jüngern so wenig erwähnt wie die mit Maria Magdalena und anderen Frauen (vgl. Mt 28,9f; Joh 20,11-18). Nur für die Erscheinung vor den Zwölfen und allen Aposteln gibt es mehrere Berichte in den Evv. Der literarisch älteste Bericht in den Evv. ist Mk 16,1-8, der Bericht von der Auffindung des leeren Grabes durch Frauen am ersten Tag der Woche, die auf Jesu Kreuzigung folgte, d.h. am dritten Tag nach seinem Tod. Ob diese Erzählung einen historischen Kern hat, ist in der Auslegung äußerst umstritten. Ein positives Argument dafür könnte sein, daß die Auferstehungsbotschaft in Jerusalem ohne Wissen um das leere Grab Jesu kaum hätte verkündigt werden können. Doch zeigt diese Erzählung gerade in ihrer jetzigen Gestalt, daß die Nachricht vom leeren Grab den Auferstehungsglauben nicht begründet. Sie ist also wohl kaum als Ätiologie des Osterglaubens erfunden worden (vgl. Stuhlmacher, Auferweckung, 74-77).

Der Markusschluß Mk 16,9-20 fehlt in den ältesten Hss., ist also ein späterer Zusatz, der eine kurze Zusammenfassung von Überlieferungen der anderen Evv. und der Apg sowie eine eigene Fassung des Missionsbefehles bietet und zusammengestellt wurde, um den Schluß des Mk an den der anderen Evv. anzugleichen. Ob es einen urspr. Schluß des Mk gab, der von der Erscheinung in Galiläa berichtet, auf die 14,28; 16,7 hinzuweisen scheinen, ist eine offene Frage, die von den meisten Auslegern verneint wird. Ein solcher Schluß lag Mt und Lk jedenfalls nicht vor, denn sie gehen in ihren Ostererzählungen an dieser Stelle eigene Wege, nachdem sie noch Mk 16,1-8 mit einer Reihe eigenständiger Erweiterungen übernommen haben.

Matthäus nimmt in knapper Form die Linie auf, die nach Galiläa weist, und berichtet von der Erscheinung Jesu vor den elf Jüngern und ihrer Aussendung in alle Welt (28,16-20). Er setzt sich daneben ausdrücklich mit dem Vorwurf auseinander, die Jünger hätten Jesu Leichnam aus dem Grab entfernt (27,62-66; 28,11-15). Lukas erzählt sehr ausführlich von zwei Begebenheiten in Jerusalem und Umgebung: die Erscheinung des Auferstandenen vor zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus (24,13-35) verweist auf die Begegnung mit ihm in seinem Mahl und beschreibt erzählerisch, wie sich der Gemeinde die Schrift als Hinweis auf Jesu Geschick aufgeschlossen hat. Eine zweite Erzählung (24,36-43) schildert auf recht massive Weise die Leiblichkeit der Seinsweise des Auferstandenen und enthält ein Sendewort. Charakteristisch ist für den Lk-Bericht die Unterscheidung zwischen *Auferweckung* und *Erhöhung* (bzw. *Entrückung*) mit Hilfe des Himmelfahrtsmotive, während bei Mt Auferweckung und Erhöhung in eins gesetzt sind (vgl. 28,18b).

Johannes geht auch in der Ostergeschichte eigene Wege. Die Auffindung des leeren Grabes weist eigenständige Züge auf, die allerdings Berührungen mit dem Lk-Sondergut haben; dann folgen in Kap. 20 Erscheinungen vor Maria Magdalena, den Jüngern und vor Thomas, Erzählungen, die in Jerusalem spielen und die ihre Wirkung

einerseits durch eine sehr anschauliche Erzählweise und andererseits durch eine deutlich intendierte theol. Symbolik ausüben. In einer Art Nachtrag (vgl. 20,30f) fügt Joh in Kap. 21 Begegnungen mit dem Auferstandenen am See Tiberias in Galiläa hinzu.

Man kann versuchen, den historischen Ablauf der hier berichteten Ereignisse zu rekonstruieren (vgl. v. Campenhausen, G. Lohfink), darf dabei aber nicht in den Fehler verfallen, die theol. Aussagekraft dieser Geschichten auf einen kritisch erhobenen historischen Kern zu reduzieren. Die Auferweckung Jesu ist ein eschatologisches Ereignis mit einem schmalen historischen Rand. Zu diesem historisch faßbaren »Rand« gehört das Zeugnis derer, denen Jesus erschienen ist, und der Glaube, den es begründet hat – wohl auch die Nachricht von der Entdeckung des leeren Grabes. Die Wahrheit der Auferweckung Jesu selber erschloß sich den ersten Zeugen in der Begegnung mit dem Auferstandenen selbst. Es kann daher keine »neutralen« Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen geben; wo er dem Verfolger erschien, wird dieser durch diese Begegnung zum Apostel (vgl. Apg 9)! Das bedeutet, daß die Wahrheit der Botschaft der Osterzeugen nicht durch einen historischen Tatsachennbeweis weitervermittelt werden kann, sondern durch die Kraft der Verkündigung des Auferstandenen aufgedeckt wird. Am ehesten neigt Lk dazu, die Auferstehungszeugen als Tatsachenzugegen darzustellen (vgl. Lk 24,39-42; Apg 1,22 u.ö.), weswegen er Paulus nicht als Apostel und unmittelbaren Osterzeugen betrachtet (vgl. 13,31!), während in Joh 20,24-29 unter Benützung einer vergleichbaren Erzähltradition diese Problematik schon theol. reflektiert dargestellt wird. Obwohl die Erzählungen von Joh 20 gerade durch das Stichwort »sehen« verbunden scheinen und mit der Identifizierung des Auferstandenen an den Wundmalen des Gekreuzigten zum Bekenntnis des Thomas »Mein Herr und mein Gott« (20,28) hinführen, schließt die Sequenz mit der Aussage des Auferstandenen: »Selig sind, die nicht sehen und doch glauben« (V. 29). Damit wird das Sehen der Osterzeugen nicht relativiert oder gar kritisiert; es wird gerade in seinem Zeugnis- und Zeichencharakter bestätigt, durch den es zum Anstoß für eine eigene Begegnung mit Jesus Christus im Glauben wird.

Gemeinsam sind den Ostergeschichten folgende Motive:

a) Der Auferstandene erscheint in der Autorität des erhöhten Herrn. Das Motiv der Erhöhung ist kein Konkurrenzmotiv zu dem der Auferweckung, sondern ist von vorne herein mit ihm verbunden (z.B. Röm 1,3f; vgl. Friedrich, Bartsch, Hengel gegen Thüsing).

b) Der Auferstandene ist als der Gekreuzigte identifizierbar, vgl. in der erzählenden Veranschaulichung Joh 20,25ff; Lk 24,39f; aber auch die entsprechenden theol. Implikationen, die für Paulus die Begegnung mit dem Auferstandenen geradezu zum Schlüssel seiner Kreuzestheologie machen (s.u.).

c) Der Auferstandene beauftragt und sendet die, denen er sich zeigt (Mt 28,16-20; Mk 16,15; Joh 20,21f und 1Kor 9,1; 15,8-10; Gal 1,15f: Die Begegnung des Paulus mit dem Auferstandenen ist seine Berufung; von einer Bekehrung als willentlicher Entscheidung kann hier kaum geredet werden; vgl. auch Apg 9,15; 22,14; 26,16ff).

6) Diese gemeinsamen Merkmale der ntl. Osterbotschaft werden vor allem bei Paulus und seiner Schule entfaltet und vertieft.

a) Verkündigung und Theologie des Paulus sind zutiefst vom Osterereignis geprägt. Es war die Erscheinung des auferstandenen Christus, die Paulus vom Verfolger der Gemeinde zum Verkündiger des Evangeliums machte. Er hat diese Erscheinung bewußt den Erscheinungen des Auferstandenen vor Petrus und den anderen Aposten gleichgestellt (1Kor 15,5-10) und in seinem »Sehen des Herrn Jesus« seine Beauftragung zum Apostel und Heidenmissionar erfahren (1Kor 9,1; Gal 1,15f). Paulus hatte die Gemeinde u.a. deswegen verfolgt, weil sie in Jesus einen Gekreuzigten, d.h. einen vom Gesetz Verfluchten (Gal 3,13), als Messias Gottes verkündigte. Indem Gott ihm diesen Jesus

als seinen Sohn (Gal 1,16) offenbarte, eröffnete er ihm zugleich, daß Jesu Tod der stellvertretende Tod des Gerechten für die Sünder war, der den Fluch des Gesetzes auf sich nahm, damit aber den Anspruch des Gesetzes auf das Leben der Menschen abgelöst hat. Theol. hat Paulus diese Gedanken wohl erst nach und nach entfaltet, sachlich aber ist gerade seine *theologia crucis* in seiner Begegnung mit dem Auferstandenen begründet (Dietzfelbinger, 29ff; 64ff; 129). So wird die »Offenbarung des Sohnes« als des Auferstandenen zugleich zur Offenbarung Gottes selbst, und die analog zu entsprechenden jüd. Formeln gebildete partizipiale Gottesbezeichnung »der Jesus von den Toten auferweckt hat« wird zur zentralen Formulierung paulinischen Gottesglaubens (Röm 4,24; 8,11; 2Kor 4,14; Gal 1,4; vgl. Eph 1,20; Kol 2,12; vgl. 1Petr 1,21). Es ist der Glaube an den Gott, der in Leben, Tod und Auferweckung Jesu zum Heil der Menschen gehandelt hat und ihnen Gegenwart und Wirklichkeit seiner Liebe in Leben und Sterben gewiß macht (Röm 8,31-39).

b) Das Zusammengehören von Tod und Auferweckung Jesu im Heilshandeln Gottes ist für Paulus konstitutiv. Auch wo, wie in Römer 4,25, formelhaft zwischen der Heilswirkung von Tod und Auferweckung unterschieden wird, hebt die logische Unterscheidung die sachliche Einheit nicht auf (vgl. 4,25 »um unserer Sünden willen dahingegeben und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt« mit 5,9 »durch sein Blut gerecht geworden«). Wichtig ist aber, daß Jesu Auferweckung hier nicht nur als Rechtfertigung des Gekreuzigten gesehen wird (vgl. 1Tim 3,16; weiter Röm 1,4; 1Thess 1,10 u.ö.), sondern daß die in der Auferweckung Jesu sich offenbarende Heilsmacht Gottes auch die, die zu Christus gehören, in seine Gemeinschaft aufnimmt, d.h. sie rechtfertigt und ihnen Leben aus Gott schenkt (vgl. Wilckens, Römer, 279). So wird die traditionelle Aussage, »daß Christus gestorben ist für unsere Sünden« (1Kor 15,3), in 2Kor 5,15 ausdrücklich erweitert um die Aussage, daß die Christen »hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist« (vgl. Röm 14,9).

Die Neubestimmung des Lebens der Christen durch Tod und Auferweckung Jesu wird bes. eindrücklich in Röm 6,1-11 im Taufgeschehen verankert: »So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, damit, wie Christus auferweckt ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in einem neuen Leben wandeln« (6,4). In der → Taufe wird der Täufling hineingenommen in das Sterben Jesu und ist damit selbst für die Sünde gestorben; zugleich aber verbindet die Taufe auch mit der in der Auferweckung Jesu wirksam gewordenen lebensschaffenden Macht Gottes, die uns Kraft zu einem neuen Leben schenkt und die Hoffnung auf die künftige Auferweckung eröffnet (vgl. 6,4.11 mit den futurischen Aussagen in 6,5.8). Gottes Auferwekungsmacht ist sein lebensschaffender → Geist, der zu einem Leben mit Gott und für Gott motiviert und befähigt, wo das Gesetz (→ Gebot/Gesetz) versagt (vgl. Röm 7,4-6 mit 8,11ff und Gal 5,16-25).

c) Unterscheidet Paulus in Röm 6 sorgfältig zwischen der zukünftigen Auferwekung mit Christus und dem jetzigen Leben in der Kraft seiner Auferstehung, so sprechen Kol 2,12f und Eph 2,5f ohne diese Differenzierung davon, daß Christen (in der Taufe) mit Christus begraben, auferweckt und lebendig gemacht worden sind (und nach Eph 2,6 sogar »mit eingesetzt im Himmel in Christus Jesus«). Doch ist auch dies keine enthusiastische Aussage, sondern unterstreicht die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines neuen Lebens aus der Kraft Gottes und in der Verantwortung vor ihm in dieser Welt (vgl. Eph 4,17ff; Kol 3,1ff). Sie ist daher zu unterscheiden von der ähnlich klingenden Parole der Gnostiker in 2Tim 2,18: »Die Auferstehung ist schon geschehen«, die wahrscheinlich eine Vorstufe in der »Leugnung« der Auferstehung durch Leute in Korinth (1Kor 15) hat. Diese glaubten, daß bei der Taufe der im Menschen wohnende göttliche Geist in den Himmel versetzt werde (vgl. 1Kor 4,8), und hielten daher die Taten des Leibes nicht mehr für wesentlich (vgl. 1Kor 6,12-20). Genau dies

aber ist einer der Gründe, warum Paulus so konsequent an der Auferstehung des → Leibes festhält (vgl. 1Kor 15,29ff; 2Kor 5,10).

d) Die Gewißheit der eigenen Auferstehung liegt für Paulus daher letztlich nicht so sehr im Glauben an die allgemeine Auferstehung der Toten, sondern darin, daß die Christen durch Glaube und Taufe mit dem Geschick Christi verbunden sind und daher hoffen dürfen, daß Gott auch an ihnen das Werk seines lebensschaffenden Geistes tut (so schon 1Thess 4,14 und dann vor allem 1Kor 6,14; 2Kor 4,14; Röm 8,11; vgl. Röm 6,4f). So ist auch in 1Kor 15 der unlösbare Zusammenhang zwischen der Auferweckung Christi und der endzeitlichen Auferstehung der Toten der Angelpunkt der ganzen Argumentation: Jesu Auferweckung ist der Anfang der eschatologischen Neuschöpfung Gottes, in der das Todesverhängnis, das seit Adam über allen Menschen liegt, durch Gottes lebensschaffendes Handeln an ihnen aufgehoben werden wird (vgl. 1Kor 15,20ff). Der Glaube an die Auferstehung Jesu und die Auferstehung der Toten bedingen sich also gegenseitig (15,12-29). Obwohl Paulus damit im Horizont der allgemeinen Totenaufstehung argumentiert, zielen seine Gedanken de facto immer auf die Auferstehung der Christen, weil nur für sie wirklich gilt, daß sie »in Christus« Teil an seinem Geschick haben (vgl. Chr. Wolff, 1Kor II, 180). Dabei hält Paulus am Gedanken der Auferstehung des Leibes fest, weil es ihm um Gottes Werk am ganzen Menschen geht, der als ganzer zu Gott gehört und für all sein Tun verantwortlich ist. Doch grenzt Paulus diese theol. Aussage von der Vorstellung ab, die neue Auferstehungswirklichkeit bestehe einfach in der Wiederherstellung des irdischen Leibes (1Kor 15,50); Gott wird dem Menschen eine neue Leiblichkeit schenken, die dem Leben in der Gemeinschaft mit ihm entspricht (1Kor 15,35-49). Paulus steht damit in Einklang mit der Argumentation in Mk 12,25.

7a) Eine Weiterführung der paulinischen Einheit von theologia crucis und Theologie der Auferstehung finden wir im 1. Petrusbrief: Durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten sind die Christen »wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung«, die sich auf das Ziel einer vollendeten Gemeinschaft mit Gott richtet, aber gerade dadurch Kraft schenkt, das Leben in Anfechtung und Bedrängnis zu bestehen (1Petr 1,3-9.23). Christus starb für uns und wurde zum Leben erweckt, »damit wir, der Sünde abgestorben, der Gerechtigkeit leben« (2,24; 3,18.21; vgl. Röm 6,4-11).

b) Vorstellungen, wie sie Paulus in 1Kor 15,23f anzudeuten scheint, sind in der Offenbarung (20,4-6) systematisiert: die Auferstehung derer, die »Christus angehören«, wird als »erste« Auferstehung derer, die Christus die Treue gehalten haben, zur (tausendjährigen) Herrschaft mit Christus bezeichnet. Eine »zweite« Auferstehung wird expressis verbis nicht genannt (so ja auch nicht in 1Kor 15,24, wo τέλος [telos] Ende und nicht »Rest« heißt und deshalb offensichtlich nicht an ein messianisches »Zwischenreich« gedacht ist), dürfte sachlich aber in 20,11-15 als Auferstehung zum Gericht beschrieben sein (Roloff, Offenbarung, 193). Ob über die Schar derer hinaus, die in 20,4 genannt sind, sich im Gericht Menschen finden, die dem »zweiten Tod« entrinnen, wird nicht gesagt. Aber die Schilderung der neuen Welt Gottes in 21,1-8 hat (trotz V. 8) einen universalen Horizont (vgl. Roloff, 199) und beschreibt in klassischer Weise das ewige Leben als ungetrübte Gemeinschaft mit Gott (vgl. auch 1Joh 3,2).

8) Die Auferstehungstheologie des Johannesevangeliums hat, wie viele Aspekte dieser Schrift, ihre ganz eigentümliche Gestalt. Für das Erkennen und das Glauben der Jünger bedeutet das Ostergeschehen – wie auch in der sonstigen urchristl. Tradition – den entscheidenden Durchbruch (vgl. schon Joh 2,22). Für Christus selber aber ist Auferweckung und Erhöhung die sinnenfällige Darstellung der Vollendung, die er schon im Leben und Sterben erlangt hat (vgl. 19,30), und die Bestätigung der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Selbstaussage von Joh 11,25 »Ich bin die Auferstehung und das Leben«. Darum darf das spannungsvolle Nebeneinander unter-

schiedlicher Motive in den johanneischen Ostererzählungen nicht durch literarkritische Operationen – auch wenn sie die Vorgeschichte des Textes erhellen mögen – beseitigt, sondern muß auf die intendierte Sachdialektik hin ausgelegt werden (s.o.).

Dies gilt auch für das Neben- und Ineinander der Rede von der gegenwärtigen und zukünftigen Auferstehung. In Joh 5,24-27 ist die Überzeugung, daß die Glaubenden schon jetzt in der Gemeinschaft mit Christus ewiges Leben haben (vgl. 3,16), mit Hilfe des Motivs der Auferstehung der Toten ausgesprochen. Wer die Stimme des Gottessohnes hört und an den glaubt, der ihn gesandt hat, der wird aus dem Todeszustand eines Lebens ohne Gott erweckt zum Leben mit ihm, tritt aus dem Bereich des Todes hinein in den des Lebens. 5,28f wird daneben futurisch von der künftigen Auferweckung derer »in den Gräbern« zum Leben oder zum verurteilenden Gericht gesprochen (vgl. Mt 25,46; Apg 24,15) – entweder in dem Sinne, daß dies der leibliche Vollzug dessen ist, was im Glauben schon geschah, oder daß es hier um Leben oder Verurteilung für die ganze übrige Menschheit geht (so Barrett, Joh, z.St.). Seit Bultmann versucht man diese Spannung zu vermeiden, indem man diese Stelle (wie auch Joh 6,39b.40b.44b.54b) einer nachjohanneischen kirchlichen Redaktion zuschreibt, die antidoketische Glossen eingefügt habe (anders Barrett u.v.a.). Aber gleich, wie wir den Wachstumsprozeß des Evangeliumstextes beurteilen, in seiner jetzigen Form möchte er seinen Lesern sagen, daß die Vollmachtsaussage Jesu: »Ich bin die Auferstehung und das Leben« für Gegenwart und Zukunft, Zeit und Ewigkeit gilt. Die Auferweckung des Lazarus ist die sinnenfällige Demonstration dieser Wahrheit, deren eigentliche Tiefe aber darin liegt, daß Jesus in die Gemeinschaft mit Gott stellt, dem Schöpfer und Vollender allen Lebens.

W. Klaiber

ἀρπάζω

ἀρπάζω [*harpazō*] rauben, wegführen, entrücken · ἀρπαγμός [*harpagmos*] das Rauben, das Geraubte, die Beute · μετατίθημι [*metatithēmi*] an einen anderen Platz bringen, entrücken, wandeln · μετάθεσις [*metathesis*] Umwandlung, Entrückung, Versetzung an einen anderen Ort

- I ἀρπάζω [*harpazō*], seit Homer: *an sich reißen, rauben, wegführen*; insbes. im Pass.: *entrückt werden*. Ältester griech. Begriff für Entrückung im Sinne einer wunderhaften Versetzung an einen anderen Ort bzw. in die himmlische Welt (z.B. von Ganymed): Hom Od 15,250f; Quint Smyrn 11,291; Herodian Hist 1,11,2; Luc Dial deorum 8 (5), 1f; 10 (4),1 (weitere Belege bei Lohfink, 42; Friedrich, 54).

ἀρπαγμός [*harpagmos*], selten in der Profangrazität: *das Rauben*.

μετατίθημι [*metatithēmi*], seit Homer *umstellen, an einen anderen Platz bringen* (aber außerbiblisch nicht: *entrücken*); μετάθεσις [*metathesis*] seit Thucydides: *Umwandlung, Versetzung an einen anderen Ort* (Diod Sic 1,23,3).

- II ἀρπάζω [*harpazō*] steht in LXX 41mal, meist für hebr. *gāzal*, mit Gewalt wegnehmen, berauben: Lev 6,4 LXX (= 5,23 MT); 19,13; Ri 21,23; Jes 10,2 u.ö.) und *ṭaraf*, reißen [von Raubtieren], zerreißen: Gen 37,33; Ps 22,14; 104,21 (vgl. Hos 5,14; 6,1, wo JHWH selbst dem abtrünnigen Volk gegenüber mit einem reißenen Löwen verglichen wird; vgl. auch Ps 50,22). In der Bedeutung *entrücken* nur in Weish 4,11 (Par. zu μετατίθημι [*metatithēmi*]): der Gott Wohlgefällige (d.h. Henoch) wurde *entrückt*, um nicht der Sünde anheim zu fallen, und so ist auch der frühe Tod des Gerechten Tor zur himmlischen Ruhe. Im Hintergrund steht die Notiz von Henochs

Entrückung Gen 5,24 (hebr. *lqh/LXX: μεταίθημι [metaitihēmi]*), die sehr stark auf die spätere jüd. Lit. eingewirkt hat (vgl. auch Sir 44,16; 49,14; Jub 4,23 und vor allem die gesamte Henochliteratur, in der der Vorgang ausgemalt und zum Rahmen apok. Belehrung verwendet wird). Die kurze Notiz in Gen 5,24 hat Parallelen in der altorientalischen Literatur (vgl. A. Schmitt). Die priesterschriftliche Nachricht deutet nur an, daß im »Verschwinden« Henochs Gott die Gemeinschaft, die Henoch im Leben bewahrte, in eine Dimension gehoben hat, über die der Tod keine Macht mehr hat.

Bildhafter dargestellt ist ein ähnlicher Vorgang in 2Kön 2,1-13 (*lqh* in V. 3.5; LXX λαμβάνω [*lambanō*]). Während hier die Gewißheit, daß ein Gottesmann wie Elija nicht dem Totenreich verfällt, durch die Schilderung seiner Himmelfahrt ausgedrückt wird, meint die sprachlich parallele Wendung in Ps 49,16; 73,24 (*lqh/LXX προσλαμβάνει [proslambanein]*) wohl nicht eine Entrückung, die den Tod umgeht, sondern die Aufnahme von Gott durch den Tod hindurch.

Von einer Entrückung an einen anderen Ort durch Gottes Geist sprechen 1Kön 18,12; Ez 3,12.14 (*ns*; LXX αἴρειν [*airein*] bzw. ἀναλαμβάνειν [*analambanein*]).

μεταίθημι [*metaitihēmi*], 18 Belege in der LXX, bedeutet sonst *verändern* (insbes. von Grenzen: Dtn 27,17; Spr 23,10; Hos 5,10).

III Im NT findet sich ἀρπάζω [*harpazō*] 14mal und bedeutet:

a) wie im profanen Griech. und LXX *etwas an sich reißen, rauben* (Mt 12,29; Joh 10,12);

b) *mit Gewalt wegführen* Joh 6,15; Apg 23,10; *ausreißen* Mt 13,19; *aus der Hand reißen* Joh 10,28f; (dem Feuer) *entreißen* Jud 23;

c) *entrücken* Apg 8,39; 2Kor 12,2.4; 1Thess 4,17; Offb 12,5; (in gleicher Bedeutung μεταίθημι [*metaitihēmi*] Hebr 11,5; μεταθεσις [*metathesis*], *Entrückung*, Hebr 11,5).

»Entrückung ist eine Ortsveränderung, die den Menschen durch eine übermenschliche Kraft zuteil wird« (Strecker, 461). Es ist zu unterscheiden zwischen einem Entrücktwerden von einem Ort der Erde zu einem anderen und dem Entrücktwerden in eine überirdische Welt – entweder für eine kurze Zeit (2Kor 12,2.4) oder für immer (1Thess 4,17; Hebr 11,5). Die Vorstellung einer räumlich-realen Entrückung durch den Geist Gottes (Apg 8,39) ist sowohl im AT (1Kön 18,12; Ez 3,12.14; 8,3 u.ö.) als auch in der griech. Antike geläufig (Apoll Rhod 3,1114); vgl. auch Offb 17,3.

Von einem ekstatischen Erlebnis eines »Entrücktwerdens« in den dritten Himmel bzw. das Paradies spricht Paulus in 2Kor 12,2-4. Dabei läßt er bewußt offen, ob es sich um eine visionäre »Himmelsreise der Seele« oder um ein Versetztwerden des ganzen Menschen in die himmlische Welt handelt. Die gleiche Terminologie und Vorstellung findet sich in der griech. Esraapokalypse (4Esr V,7). Doch anders als der Seher der Apokalypse hat Paulus keinen Auftrag, über das Erlebte zu berichten; im Vorgriff auf das »Schauen« in der Ewigkeit schon jetzt in Gottes Welt hineingenommen zu werden trägt den Charakter des »Unsagbaren« in sich und kann darum auch nicht Gegenstand persönlichen Ruhms werden.

1Thess 4,17 dagegen handelt von endgültigem Entrücktwerden in die Gemeinschaft der Erlösten am Ende der Tage. Die Entrückung der bei der Ankunft des Herrn noch Lebenden geschieht parallel zur Auferweckung der Toten »in Christus«. Das eigentliche Anliegen des Paulus ist aber keine möglichst differenzierte Information über den Ablauf der Endereignisse, sondern die Vergewisserung für die, die im Glauben an Christus verstorben sind, und die, die bei seiner Wiederkunft noch leben: »Wir werden immer mit dem Herrn zusammen sein.« Der Tod ist letztlich für alle, die zu Christus gehören, überwunden und ausgeschaltet (vgl. auch 1Kor 15,51ff). Hebr 11,5 nimmt die Henochtradition auf (Gen 5,24); Henochs »Wandel mit Gott« wird als der Glaube gedeutet, dessen Heilsmacht verantwortlich dafür ist, »daß Henoch das Zeugnis empfang, Gottes Wohlgefallen erlangt zu haben, und daß ihm das einzigartige Geschick zuteil

wurde, entrückt zu werden und so dem allgemeinen Todesgeschick zu entgehen« (Hegermann, ThHK NT, 228).

Nach Offb 12,5 wird das von der Feindschaft des Drachen bedrohte messianische Kind an den Ort Gottes *entrückt* (Pass. divinum umschreibt, daß Gott selbst handelt!). In äußerster Konzentration werden hier mit Geburt und Entrückung »Eckdaten der Geschichte Jesu von Nazareth« zusammengestellt unter dem Gesichtspunkt der Gefährdung des Kindes und seiner Erhöhung zu dem »ihm bestimmten Herrscherstatus« (Roloff, ZB, 128).

Unabhängig von der verwendeten Terminologie hat das Motiv der Entrückung auch die lukanische Darstellung der Himmelfahrt Jesu (vgl. Apg 1,9 und auch 1,2.22), die johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,1; 14,1; 16,10) und Formeln wie 1Tim 3,16 beeinflußt. Doch darf daraus keine von der Auferstehungsbotschaft unabhängige »Entrückungschristologie« rekonstruiert werden.

d) Schwierig zu klären ist die Bedeutung von ἀρπάζω [*harpazō*] in Mt 11,12. Die Zusammenstellung mit βιάζομαι [*biázomai*], das meist *Gewalt anwenden* (pass. *erleiden*) im feindlichen Sinne bedeutet, läßt die Mehrzahl der Ausleger annehmen, daß der Spruch Jesu einen negativen Vorgang beschreibt. Seit den Tagen des Johannes erleidet das → Reich Gottes (und zwar im Geschick seiner bevollmächtigten Boten) Gewalt, und Gewalttäter nehmen es in Besitz (oder als Präs. de conatu: *versuchen, es an sich zu reißen*). Letztere Aussage wird oft auf die Zeloten bezogen; doch liegt das Problem dieser Auslegung gerade in der Frage, in welchem Sinne das Reich Gottes an sich gerissen oder geraubt werden kann. Darum wird immer wieder auch für eine positive Bedeutung plädiert (zuletzt Häfner): »Die Gottesherrschaft bricht sich mit Gewalt Bahn [vgl. W. Bauer s.v. 2c], und Menschen, die zu allem entschlossen sind (die sich mit Gewalt der nahenden Basileia entgegenstrecken), reißen sie an sich« (Merklein, 83).

2) ἀρπαγμός [*harpagmos*] hat in der profanen Gräzität die Bedeutung *das Rauben*, was aber in Phil 2,6 keinen Sinn gibt. In der christl. Lit. wird es wie ἄρπαγμα [*harpagma*] verwendet, das entweder (negativ) die *Beute* (im Sinne von geraubtem oder zu raubendem Gut) bedeutet (so LXX) oder (positiv) das *Geschenk* (des Zufalls), der *Glücksfund*, der *Gewinn* (Heliodor 7,11,7; 7,20,2; 8,7,1). Im Zshg. von Phil 2,6 scheidet die Deutung aus, Christus habe es nicht für eine zu raubende *Beute* gehalten, Gott gleich zu sein, da V. 7 davon spricht, er habe sich selbst entblößt und beraubt, indem er die Sklavengestalt des Menschen annahm. So ist sinnvoll nur die Interpretation: Gott gleich zu sein hielt er nicht für eine *Beute* (die man unter allen Umständen festhält), bzw. nicht für einen *Glücksfund* (den man nicht mehr losläßt). Der präexistente Gottessohn, der Gott gleich ist, hält an seiner Würde nicht fest, wie man an einem Raub festhält; weil er ganz zu Gott gehört, hat er die Freiheit, seine Göttlichkeit aufzugeben, und wird als Mensch zum erlösenden Gegenbild Adams, der um den Preis des Ungehorsams versuchte, Gott gleich zu sein (vgl. Gen 3,5).

3) μεταίθημι [*metatithēmi*] heißt in anderen Zusammenhängen im NT *überführen* (von einer Leiche Apg 7,16), *ändern, verwandeln* (Jud 4, Hebr 7,12) und im Med. *sich abwenden, abfallen von* (Gal 1,6) oder: *die Seiten wechseln* (vgl. Thuc 5,29); μετάθεσις [*metathesis*] steht im Sinne von *Änderung, Umwandlung* Hebr 7,12; 12,27.

W. Klaiber

Das Thema »Auferstehung« hat für die ntl. Christologie zentrale Bedeutung und war durch Jahrhunderte hindurch Grundlage und Ziel christl. Verkündigung. Die Bedeutung des Osterfestes in den Orthodoxen Kirchen mag daran erinnern, daß die Botschaft von

der Auferstehung in ihrem Ursprung nicht ein schwierig zu bewältigendes *credendum* (zu Glaubendes) darstellt, sondern die freudige Nachricht von Gottes befreiendem und Hoffnung begründendem Handeln in Jesu Auferweckung. Im Protestantismus war Ostern frömmigkeitsgeschichtlich schon in den Schatten von Karfreitag geraten, bevor die neuzeitliche Infragestellung der Auferstehungsbotschaft ihre grundlegende Bedeutung für die christl. Verkündigung zu unterhöhlen begann. Heute ist sie nicht nur dort in Gefahr, wo sie von historischem Zweifel destruiert wird, sondern auch dort, wo sie in apologetischem Eifer als Glaubensgesetz restauriert werden soll. Wie gewinnen wir ihre ursprüngliche Bedeutung für unsere Verkündigung zurück?

1) In der deutschen Sprache haben sich »auferstehen« und »auferwecken« als christl. Begriffe von dem profanen »aufstehen, aufwecken« differenziert. Der biblische Text unterscheidet begrifflich noch nicht zwischen profanem und theol. Sprachgebrauch. (Manche Wundergeschichten scheinen mit dieser Ambivalenz zu arbeiten, vgl. Mk 5,42bp; 9,27.) Auf diesem Hintergrund steckt in der theol. Verwendung der Begriffe zugleich ein realistisches und ein metaphorisches Element. Metaphorisch ist der Ausdruck »Auferweckung der Toten«, da die Toten ja nicht nur schlafen (vgl. Pannenberg, II, 387). Während bei einigen atl. Texten gefragt werden kann, ob das bildhafte Element nicht überwiegt (z.B. Jes 26,19), wird im frühen Judentum und im NT deutlich, wie sich »realistische« und »metaphorische« Elemente durchdringen und gegenseitig interpretieren: *Auferstehung* und *Auferweckung* beschreiben, wie die Existenz von Menschen personhaft, ja leibhaftig vor Gott gestellt wird, und verweisen zugleich darauf, daß dies in einer Dimension geschieht, für die die Bilder vom *Aufstehen* und *Aufwecken* nur gleichnishafte Analogien benennen können. Eine biblisch orientierte Auferstehungsverkündigung wird versuchen, sowohl den in diesen Bildern steckenden Realitätsanspruch als auch ihren Charakter als andeutende Metaphern herauszuarbeiten (vgl. 1Kor 15,35-45).

2) Die Botschaft von der Auferstehung der Toten, wie sie erstmals in der Spätzeit des AT formuliert wurde, und die Botschaft von der Auferweckung Jesu, die jeden Ursprung christl. Evangeliumsverkündigung darstellt, sind »theologische« Aussagen im strengen Sinne des Wortes, d.h. Aussagen über Gott und sein Handeln. Obwohl die entsprechenden atl. Aussagen historisch gesehen spät sind, sind sie keineswegs randständig oder als Übernahme nichtisraelitischer Motive dem biblischen Glauben eigentlich fremd. Sie sind vielmehr der konsequente Zielpunkt des Ringens um die Frage, ob für den Gott Israels und die Beziehung zu ihm der Tod eine letzte Grenze darstellen könne. Der Glaube an die Auferstehung der Toten ist die letzte Konkretisierung der Gewißheit, daß Gott → Leben ist und neues Leben auch im Zerbruch und durch den Tod hindurch schaffen kann (vgl. Gese).

Das urchristliche Bekenntnis: »Der Herr ist wahrhaftig auferstanden« (Lk 24,34) gründet in dem Glauben: »Gott hat Jesus von den Toten auferweckt« (Röm 10,9). Paulus beschreibt den christl. Glauben grundsätzlich als Glauben »an den, der Jesus, unseren Herrn, von den Toten auferweckt hat« (Röm 4,24), und stellt diese Gottesprädikation neben die parallelen Wendungen von Abrahams Glauben an »Gott, der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft« (Röm 4,17), und »an den, der den Gottlosen rechtfertigt« (Röm 4,5). Protologie und Eschatologie, Christologie und Soteriologie treffen sich hier in ihrer theol. Grundaussage. Jesu Auferweckung ist Offenbarungsgeschehen, durch das Gott sein Wesen erschließt: Er schafft Leben, wo alle menschlichen Voraussetzungen dafür fehlen. Die Verkündigung der Auferstehung wurzelt also in der biblischen Gotteserfahrung als ganzer; zugleich steht mit dem Bekenntnis zur Auferweckung unser Bekenntnis zum Gott der Bibel auf dem Spiel.

3) Die biblische Auferstehungsbotschaft geht von der völligen Diskontinuität menschlicher Möglichkeiten aus und begründet doch von Gott her eine neue, auch an-

thropologisch zu beschreibende Kontinuität. Die Aussage von der Auferstehung der Toten setzt voraus, daß das Faktum des Todes radikal ernstgenommen wird: Im Menschen ist nichts Unsterbliches; Hoffnung begründet allein Gottes Schöpferkraft. Zugleich machen die Metaphern des *Aufweckens* und *Wiederaufstehens* deutlich, daß sich Gottes Neuschöpfung auf das konkrete, leibhaftige Geschöpf bezieht. Sie ist weder Reparatur des Alten, noch völlig andere Schöpfung, »sie ist die Schöpfung aus dem Alten, Toten heraus, so daß sie nicht neben der alten Schöpfung steht, sondern durch sie hindurch, aus ihr heraustritt, so daß nichts verloren ist« (Gese, 50).

In gleicher Weise ist Jesu Auferweckung Neubeginn jenseits beschreibbarer menschlicher Kontinuität. Osterverkündigung, die das Motiv der Auferstehung ernst nimmt, verweist zugleich auf die Realität des Todes Jesu, ist Wort vom → Kreuz. Nur wo Jesu Auslieferung in die Nacht der Gottverlassenheit ernstgenommen wird, ist auch die Kraft der Auferstehungsbotschaft wirksam, die auf den Zerbruch aller menschlichen Hoffnung auf Jesus antwortet. Auch hier setzt Gott neue Kontinuität. Jesu Werk und Person werden »gerechtfertigt« (1Tim 3,16). Aber dies geschieht nicht in bruchloser Anknüpfung an seine Worte und Taten. Kreuz und Auferstehung haben in letztgültiger Weise offenbart, wie es um die Menschen steht und wie Gott in Christus für sie eintritt. Darauf sind nicht nur die paulinische Verkündigung, sondern auch die Berichte der Evv. ausgerichtet.

4) Jesu Auferweckung ist ein Ereignis in der Geschichte. Ob es als historisches Ereignis bezeichnet werden kann, ist umstritten. Es hängt u.a. davon ab, wie »historisch« definiert wird: Ob jedes historische Geschehen sich anhand der Kategorien von Analogie und Kausalität (Troeltsch) ausweisen muß oder ob schon in der Behauptung der Tatsächlichkeit« der »Anspruch auf Historizität« liegt (so Pannenberg II, 403).

Im strengen Sinne historisch faßbar ist das Zeugnis, daß Jesus kurz nach seinem Tod dem Petrus und einem Kreis seiner Jünger erschienen ist. Es gibt auch gute Gründe, die für die Historizität der Auffindung des leeren Grabes sprechen. Welche Ursachen hinter diesen Fakten stehen, kann der Historiker nur vermuten. Für die Jünger war die Gewißheit, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt hat, die unausweichliche Schlußfolgerung – was bemerkenswert ist, weil es keineswegs die nächstliegende religionsgeschichtliche Kategorie war, um die Annahme von Person und Werk Jesu durch Gott zu beschreiben. Aber als analogieloses Geschehen ist diese Aussage historisch nicht faßbar. Die Visionen der Jünger auf die Wirkung des durch die Begegnung mit dem irdischen Jesus in sie gelegten Glaubens zurückzuführen (R. Pesch, G. Lüdemann), mag innergeschichtlich eine einleuchtende Erklärung sein, widerspricht aber dem Zeugnis der Quellen, die eine solche Kontinuität nicht kennen (s.o.), ist also ebenfalls nicht historisch. Der Versuch, beide Linien als »objektive Visionshypothese« (H. Graß) zusammenzufassen, stellt eher eine Problemanzeige als eine befriedigende Lösung dar. Bleibt also nur die Alternative, Jesu Auferstehung als zu glaubendes Heilsereignis zu deklarieren oder ihre Grundaussage historisch preiszugeben?

M. Buber hat in diesem Zusammenhang das »Fürwahrhalten des bisher nicht für wahr, ja absurd Gehaltenen« als christliche »Glaubensweise« gekennzeichnet, dem er das »Beharren im Vertrauen« auf Gott als Glaubensweise Israels gegenüberstellt (Zwei Glaubensweisen, 8f). Aber auch wenn Paulus in Röm 10,9 sagt: »Wenn du ... in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn [Jesus] von den Toten auferweckt hat«, nennt er keine von Menschen zu leistende Bedingung, sondern beschreibt damit die Art, wie wir auf die Botschaft reagieren, in der uns der Gott begegnet, der Jesus von den Toten auferweckt hat. In dieser Begegnung erschließt sich der Kern des Geschehens: Gott und Christus, seine Person und sein Werk, gehören zusammen (Ebeling II, 309). Das bestimmt die Zukunft (er ist »eingesetzt als Sohn in Kraft«, Röm 1,4), das qualifiziert die Vergangenheit: Sein Weg in den Tod war »Hingabe des eigenen Sohnes« (Röm 8,32)

und damit Eingehen von Gott selbst in die Todverfallenheit des Menschen; sein Wort und sein Werk sind als Anbruch der Herrschaft Gottes ausgewiesen. Das ist die theologische Bedeutung der Osterbotschaft, die aber unlöslich mit der Bezeugung des Ostergeschehens verbunden ist, weil sie dadurch in der Wirklichkeit menschlichen Lebens verankert bleibt. Das geschichtliche Geschehen erschließt sich aber als »Faktum«, d.h. als Tat Gottes, aus der Überzeugung durch ihre theologische Wahrheit und nicht umgekehrt. Das ist der Weg, den »garstigen Graben« zwischen »zufälligen Geschichtstatsachen« (Lessing) und gegenwärtiger Begründung des Heils zu überwinden.

5) Die Auferweckung der Toten steht noch aus. Als Ausdruck christl. → Hoffnung hat sie seit der ersten Anfrage der Korinther offensichtlich irritiert – einerseits durch ihre Verhaftung an eine allzu körperliche Veranschaulichung zukünftiger Existenz (die, unter den Bedingungen der Ewigkeit konsequent zu Ende gedacht, wieder ins Unanschauliche umschlägt), andererseits durch die Verweigerung einer anthropologisch festzumachenden Kontinuität. Die Kontinuität liegt bei Gott und seinem schöpferischen Handeln. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der → Seele ist darum Jahrhunderte hindurch die tragende Begründung der Zukunftshoffnung der Christen geworden, und auch heute finden eher Reinkarnationsspekulationen fruchtbaren Boden im Herzen der Zeitgenossen als die biblische Auferstehungshoffnung. Auch im NT fehlen Andeutungen darüber nicht ganz, daß das Leben der Christen nach dem Tod »bei Christus« aufgehoben ist (Phil 1,23). Daß der Nachdruck aber bei der Ansage der Auferstehung der Toten liegt, hat mehrere Gründe: Sie hält fest, daß die Hoffnung sich allein in Gottes Handeln gründet. Sie bezieht sich auf die leibliche Existenz, d.h. auf die ganze Person; das schließt die Verantwortung für das ein, was »durch den Leib« (2Kor 5,10) getan wurde, ist zugleich aber auch ein grundsätzliches Ja zur geschöpflichen Leiblichkeit. Und endlich ist »Auferstehung der Toten« nicht nur individualistisch an meiner persönlichen Fortexistenz orientiert, sondern an der neuen → Schöpfung Gottes, in der er alles neu macht.

6) Christen leben zwischen der Auferweckung Jesu und der Auferweckung der Toten. Das bedeutet aber nicht, daß sie zwischen dem Glauben an ein Ereignis der Vergangenheit und der Hoffnung auf ein Geschehen in der Zukunft in einer heillosen Gegenwart existieren. Nach Röm 8,11 wohnt in ihnen »der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat«. Dies schenkt die gegenwärtige Gewißheit, daß Gott, »der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen wird durch seinen Geist, der in euch wohnt«. Christliche Hoffnung beschränkt sich nicht auf ein »Für-wahrscheinlich-Halten« eines noch ausstehenden Ereignisses; sie gründet sich auf die Gegenwart des Leben schaffenden Gottes in seinem Geist. Umgekehrt eröffnet sich im Glauben an Gottes Handeln in Jesus Christus schon die Möglichkeit, ein neues Leben aus der Kraft der Auferstehung zu führen (vgl. Röm 6,4-11). In diesem Sinne können Kol 2,12; 3,1 (vgl. Eph 2,5f) davon reden, daß Christen schon mit Christus auferweckt sind. Nicht die Entrückung aus Leid oder Verantwortung in dieser Welt ist Ziel dieser Aussage, sondern der Zuspruch, daß im Leben der Christen schon jetzt die Kraft der Auferstehung wirksam werden kann zu einem Leben aus Liebe und in Hoffnung.

W. Klaiber

Lit.: a) zu Auferstehung: E. Fascher, Anastasis – Resurrectio – Auferstehung, ZNW 40, 1941, 166-229 – H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, 1956 (†1970) – J. Kremer, Das älteste Zeugnis v. der Auferstehung Christi. Eine bibeltheol. Studie zur Aussage und Bedeutung von 1Kor 15,1-11, SBS 17, 1966 – W. Marxsen/U. Wilckens/G. Dellling/H.G. Geyer, Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus, STA/EKU 1966 (†1968) – K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung

und Schriftauslegung im Lichte von 1Kor 15,3-5, QD 38, 1968 – W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, 1968 – K. Gutbrod, Die Auferstehung Jesu im Neuen Testament, 1969 – F. Mußner, Die Auferstehung Jesu, BiH 7, 1969 – W. Thüsing, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, SBS 42, 1969 – G. Kegel, Auferstehung Jesu – Auferstehung der Toten. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, 1970 – U. Wilckens, Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt, ThTh 4, 1970 – G. Friedrich, Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder ein Interpretament der Jünger? KuD 17, 1971, 153-187 (= ders., Auf das Wort kommt es an, 1978, 319-353) – Ders., Die Bedeutung der Auferweckung Jesu nach Aussagen des Neuen Testaments, ThZ 27, 1971, 305-324 (= ders., Auf das Wort kommt es an, 1978, 354-373) – J. Jeremias, Die Drei-Tage-Worte der Evangelien, in: Tradition und Glaube. FS K.G. Kuhn, 1971, 221-229 – P. Siber, Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung, AthANT 61, 1971 – L. Ruppert, Jesus als der leidende Gerechte?, SBS 59, 1972 – G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Stud. zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl. Zeitalter (ca. 170 v.Chr.-100 n.Chr.), AnBibl 56, 1972 – Ders., Das Problem der Auferstehung im AT, Kairos 14, 1972, 273-290 – K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 1972 (21973) – R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu (mit Diskussionsbeiträgen von W. Kasper, K.H. Schelkle, P. Stuhlmacher und M. Hengel im gleichen Heft), ThQ 1973, 201-228 – P. Stuhlmacher, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die biblische Theologie, ZThK 70, 1973, 365-403 (= ders., Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, 1975, 128-166) – B. Klappert, Legitimitätsformel und Erscheinungsüberlieferungen. Zur Formkritik der neutestamentlichen Auferstehungstraditionen, ThBeitr 5, 1974, 67-81 – J.E. Alsup, The Post Resurrection Appearance Stories of the Gospel-Tradition. A History-of-Tradition Analysis, ACTM 5, 1975 – H.-W. Bartsch, Der Ursprung des Osterglaubens, ThZ 31, 1975, 16-31 – J. Becker, Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern, in: Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, 1975, 105-126 – J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, SBS 82, 1976 – N. Walter, »Historischer Jesus« und Osterglaube, ThLZ 101, 1976, 321-338 – K.M. Fischer, Das Ostergeschehen, 1978 – P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, NTA NS 2, 1978 – G. Stemberger/P. Hoffmann, Art. Auferstehung I/2.3; II/1, TRE IV, 1979, 443-513 – H.W. Bartsch, Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens, NTS 26, 1980, 180-196 [erweitert und mit einer Bibliographie in ANRW II, 25, 1, 794-890] – E. Schweizer, Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?, EvTh 41, 1981, 2-19 – H. Hempelmann, Die Auferstehung Jesu Christi – eine historische Tatsache?, 1982 – L. Schottroff, Maria Magdalena und die Frauen am Grab Jesu, EvTh 42, 1982, 3-25 – Ch. Dietzfelbinger, Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie, WMANT 58, 1985 (21989) – H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, 1985 (21987) – H.F. Bayer, Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection: the Provenance, Meaning and Correlation of the Synoptic Predictions, WUNT 2, 20, 1986 – L. Oberlinner (Hg.), Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen: Deutung des Osterglaubens, QD 105, 1986 – G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtl. und exeget. Unters. von 1. Korinther 15, FRLANT 138, 1986 – P. Hoffmann (Hg.), Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, WdF 522, 1988 – M. Hengel, Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes, in: Anfänge der Christologie. FS F. Hahn, 1991, 43-74 – K. Wengst, Ostern – ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte: Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu, 1991 – E. Puech, Une apocalypse messianique (4Q 521), RQum 15, 1992, 475-519 – H. Lichtenberger, Auferweckung in der zwischentestamentlichen Literatur und rabbinischen Theologie, Concilium 29, 1993, 417-422 – J.J. Collins, The Works of the Messiah, Dead Sea Discoveries 1, 1994, 98-112 – G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, 1994 – P. Stuhlmacher, Die Auferweckung Jesu und die Auferweckung der Toten, Pastoraltheol. 84, 1995, 72-88.

b) zu Entrückung: G. Strecker, Art. Entrückung, RAC V, 1962, 461-476 – G. Lohfink, Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, StANT 26, 1971 – G. Friedrich, Lk 9,51 und die Entrückungschristologie des Lukas, in: Orientierung an Jesus. FS J. Schmidt, 1973, 48-77 – A. Schmitt, Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament, FzB 10, 1973, (21976) – H. Merklein, Die Gottherrschaft als Handlungsprinzip, 1978, (21984), 80ff – A. Schmitt, Zum Thema »Entrückung« im Alten Testament, BZ 26, 1982, 34-49 – H. Wißmann/O. Betz, Art. Entrückung I/II, TRE IX, 1982, 680-690 – J.D. Tabor, Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman and Early Christian Context, 1986 – G. Häfner, Gewalt gegen die Basilea? Zum Problem der Auslegung des »Stürmerspruches« Mt 11,12, ZNW 83, 1992, 21-51.

Neuere Literatur s. S. 2108.