„Es liegt nahe,
zu zwei exegetischen Beiträgen von baptistischer Seite
Stellung zu nehmen, die die wissenschaftliche Diskussion
über Römer 6 sehr gefördert haben“

weisheit, WMANT 28, 1968, 97 ff.; v. Rad, G.: Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 28 ff.

8 Da hier der Raum für eingehende Textörterungen fehlt, zitiere ich nach der revidierten Lutherbibel und füge nur die hebräischen Ausdrücke in vereinfachter Umschrift ein, wo es das Argument erfordert.

9 Ähnlich Spr 26, 15.

10 Vgl. Spr. 28, 27.

11 Vgl. Spr 13, 18.

12 LXX „Reiche“.

13 V 10 - 11 folgt noch einmal mit geringen Textvarianten Spr 24, 33.

14 So erstmals A. Kuschke, s. o. Anm. 4.

15 Vgl. Pred 5, 7 - 8 und Spr 14, 31; s. u. zu VI, 2 b.

16 Aber s. u. zu VI, 2 b.

17 Vgl. Pred 4, 13 (*miskén*).

18 Spr 15, 33; 16, 19; 18, 12; 21, 13; 22, 4. 16; 28, 3. 8; 29, 14; 31, 9. 20.

19 1. Sam 18, 23; 2. Sam 12, 1. 3 (*rasch*); 2. Sam 3, 29 (*machsor*, in Fluchwort); Dt 28, 48. 57; Amos 4, 6 (*Choser*, als Strafe Gottes); 2. Sam 21, 16; 1. Kön 11, 22 (*chsr*, in rhetorischer Frage); *miskén* ist auf Pred beschränkt.

20 S. o. Anm. 14.

21 M. Schwantes, Das Recht der Armen, bes. 209 ff.

22 Die historische Fragestellung nach dem Ob, Wann und Wie des Frondienstes der Kanaanäer bei den Israeliten kann hier zurückgestellt werden. Auch die Geschichte der unterschiedlichen Sprachfindung kann hier nicht nachgezeichnet werden. Es geht nur darum, auf die Nuancen und Tendenzen der Sprachfindung überhaupt aufmerksam zu machen.

23 Vgl. F. C. Fensham, Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES 21, 1962, 129 - 139.

24 Vgl. VAB IV, 69, 19.

25 Für den minderbemittelten Darbringer eines Reinigungsopfers, der noch ein Schaf aufbringen kann, wird der Hinweis auf die unvermögende Hand mit dem Begriff *dal* kombiniert Lev 14, 21.

26 R. de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Freiburg 1962 - 1964, Kap XI, 1 - 3, sowie neuerdings J. Elbach, s. o. Anm. 3.

27 So K. Elliger, HAT 4, 1966, 352, Anm. 11; anders jetzt G. Gerlemann, Nutzrecht und Wohnrecht, ZAW 89, 1977, 313 - 325, der *achussah* als Nutzrecht bestimmt.

28 Diesen Gegensatz von priesterlicher Rechtsanpassung und prophetischer Predigt hat E. v. Waldow besonders hervorgehoben. s. o. Anm. 3.

29 Zur Sklavenbefreiung in Israel vgl. Ex 21, 2 - 11; Lev 25, 39 - 55; Dt 15, 12 - 18. Jer 34, 8. 13 f. wird die periodische Sklavenbefreiung mit der Befreiung auf Grund eines königlichen Sondererlasses nach Art des *mischarum* in Altbabylonien (ANET Suppl S. 90) vermischt.

30 So H. W. Wolff, Herren und Knechte (s. o. Anm. 3) bes. 134 ff.

31 So H. W. Wolff, BK 14, 2, 1969, 200 f.

32 Vgl. Braun, BZAW 130, 1973, 73 ff.

Zu Römer 6

Die Dozenten des Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und die Professoren des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Hamburg stehen seit langem in einem guten und bewährten theologischen und persönlichen Kontakt. Ebenso finden sich in jedem Semester Studenten aus beiden Institutionen zu gemeinsamer Seminararbeit zusammen. Mein Beitrag zu dieser Festgabe für den verehrten Jubilar möchte so ein Ausdruck des Dankes für diese wechselseitige Gemeinschaft sein, der mit ihm zusammen allen Kollegen und Kommilitonen des Horner Seminars gilt. Das letzte Gespräch im Dozentenkreis am 13.1.1978 galt dem gegenwärtigen Taufgespräch. Da ich mich im Zusammenhang der Arbeit an meinem Römerbrief-Kommentar (EKK) mit Röm 6 zu beschäftigen habe¹, liegt es nahe, in einem kleinen „Werkstatt“-Bericht zu zwei gewichtigen exegetischen Beiträgen von baptistischer Seite Stellung zu nehmen, die, wie ich meine, die wissenschaftliche Diskussion über diesen so schwierigen und wichtigen Text sehr gefördert haben: G. Wagner, Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1 - 11, Zürich 1962 (ATHANT 39), und: G. R. Beasley-Murray, Die christliche Taufe, Kassel 1968 (englisches Original: London 1962).

1. Mitsterben und mitauferstehen mit Christus

Beasley-Murray kommt es darauf an, gewisse Einseitigkeiten in der Auslegung von Röm 6 zu überwinden, die sich in der exegetischen Diskussion seiner Meinung nach immer wieder zeigen und von daher im Taufgespräch auswirken. Auf der einen Seite — vor allem in der englischen Forschung — wird Paulus so verstanden, daß der Glaubende in der Taufe Entsprechendes erfährt wie Christus in seinem Tod und in seiner Auferweckung: Auch der

„Überall ist in der konkreten Gleichgestalt
ein wesentliches Moment von Ungleichheit enthalten“

Täufling stirbt der Sünde ab und lebt Gott (V 11). Auf der anderen Seite — vorwiegend in der deutschen Forschung — wird als entscheidender Gedanke des Paulus hervorgehoben, daß es das Geschehen des Todes und der Auferweckung Christi selbst ist, an dem der Glaubende durch die Taufe Anteil erhält (VW 3 bis 5.8). Schließlich gab und gibt es Exegeten, nach deren Meinung es Paulus gar nicht so sehr auf die Taufhandlung als vielmehr auf die sittliche Grundentscheidung des Christen ankommt, auf seine Absage an die Sünde und seine Entscheidung zu dem radikal neuen Leben in Gerechtigkeit (V 6.12 ff.). Beasley-Murray vertritt demgegenüber das Urteil, „daß in jeder dieser Auslegungen Wesentliches erkannt worden ist und daß keine für sich allein genommen genügt“ (S. 177). Er ordnet die drei Auslegungsschwerpunkte so zueinander, daß *grundlegend* das sakramentale Geschehen ist: die Verbindung des Täuflings mit dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, *entscheidend* aber die „für den Glaubenden katastrophentypischen Konsequenzen“ (S. 185) dieses Geschehens: nämlich daß er in der Wirklichkeit seines Lebens von der Sünde getrennt und in die Gerechtigkeit Gottes hineingestellt wird, also eine neue Existenz gewinnt, die nur als Auferstehung von den Toten und als neue Schöpfung charakterisiert werden kann (S. 187). Und da diese Lebenswende die Existenz des Glaubenden betrifft, verbindet sich das Widerfahrnis des göttlichen Handelns am Glaubenden mit seiner eigenen sittlichen Entscheidung, „in der sich der Glaubende Gottes Akt zu eigen macht“ (S. 193), so daß „göttlicher Akt und menschliche Antwort untrennbar“ sind und „die Taufe zu dem machen, was sie ist“ (S. 194).

Diese Auslegung entspricht zweifellos dem paulinischen Text. Was den grundlegenden ersten Aspekt betrifft, so kann ich vor allem der Exegese von V 5 (S. 179 f.) vollauf zustimmen. Mit *symphytoi gegonamen* (wir sind zusammengewachsen) ist das Taufgeschehen als Widerfahrnis göttlichen Handelns beschrieben, das uns mit dem Tode Christi so verbunden hat, daß wir von da an wesenhaft und bleibend „in Christus sind“, indem wir „mit ihm“ als

dem Gekreuzigten verbunden sind. Diese das ganze christliche Leben konstituierende und bestimmende Kraft des Taufgeschehens drückt sich in dem Perfekt *gegonamen* (wir sind . . .) aus (vgl. *eschekamen* = wir haben erlangt, 5, 2). Darum kann *homoioima* (Gleichgestalt) nicht die Taufe bezeichnen, in der wir einen ähnlichen, entsprechenden Tod erfahren wie Christus. Paulus gebraucht das Wort vielmehr in der Bedeutung, die sich in LXX und ebenso z. B. in Röm 1, 23 findet; es bezeichnet die konkrete Gestalt (vgl. Dtn 4, 12). Der Dativ ist also nicht ein instrumentaler, sondern ein soziativer Dativ: Wir sind „zusammengewachsen“, d. h. verbunden mit dem konkreten Geschehen des Todes Christi.

Man sollte dabei freilich die besondere Nuance nicht übersehen, die sich hier wie an allen übrigen Stellen findet, an denen Paulus das Wort gebraucht. Überall ist in der konkreten Gleichgestalt ein wesentliches Moment von Ungleichheit enthalten. Nach 1, 23 besteht die Verirrung des heidnischen Götzendienstes darin, daß die Menschen die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit der konkreten Gleichgestalt eines Bildes des vergänglichen Menschen usw. vertauschen, die gerade als solche, als *homoioima* (Gleichgestalt), Gott schlechthin *nicht* entspricht. Nach 5, 14 sündigten die Menschen zwischen Adam und Mose wie Adam, aber ihre Übertretung war doch insofern derjenigen Adams selbst *nicht* gleich, als die Menschen nicht gegen ein bestimmtes Gebot Gottes sündigten. Nach 8, 3 ist es der Sohn Gottes, den Gott in das Sündenfleisch der Menschen sandte, so daß mit *homoioima* die Paradoxie hervorgehoben wird, daß der Sohn *Gottes* in die Tat- und Geschickswirklichkeit der *Sünder* eintrat. Das gleiche wird in Phil 2, 7 betont: Indem Christus, der in *Gottes* Gestalt war, Knechtsgestalt annahm, wurde er, der zu *Gott* Gehörige, den *Menschen* gleich. Eine ähnliche Paradoxie drückt sich auch in Röm 6, 5 aus: Wir, die Sünder, sind mit Christi Tod verbunden worden, so daß wir selbst nicht sterben, sondern leben, während es unser alter Mensch ist, der mit Christus mitgestorben ist (V 6). Paulus formuliert darum

„Der futurische und der paränetische Aspekt
sind in Römer 6 eng ineinander verschlungen“

nicht: „Wenn wir mit seinem Tod verbunden worden sind“ (wie in 6, 8), sondern: „Wenn wir mit der Gleichgestalt seines Todes verbunden worden sind“, und macht so auf die Paradoxie aufmerksam, die darin besteht, daß der Tod, den wir gestorben sind, nicht unser, sondern Christi Tod ist. Es ist also die Stellvertretungsbedeutung des Todes Christi, die in der Wahl des Wortes *homoïoma* herausgestellt ist; sie ist der Grund dafür, daß die Taufe, die uns den Tod bringt, gerade darin Heilsgeschehen ist, weil der Tod, in den hinein sie uns versetzt, Christi Tod ist, den er an unserer Statt gestorben ist. Völlig zu Recht weist Beasley-Murray auf die Umkehrung hin, daß Paulus „nicht nur wie in Röm 5, 8 sagen kann: ‚Christus ist für uns gestorben‘, sondern noch auffälliger: ‚Wir sind mit Christus gestorben“ (S. 181). Aber wie ist diese Umkehrung begründet? Er sucht die Erklärung im Rückgang auf 5, 12 - 21 (S. 181 - 184), wo er die Verbundenheit der Vielen mit dem Einen aus der Funktion des Einen als „corporate personality“ (S. 182 f.) erklärt und den Wechsel unserer Zugehörigkeit von Adam zu Christus im Tod Christi für uns begründet sieht (S. 183 f. unter Hinweis auf 2. Kor 5, 14 f.). Beides ist richtig, bedarf aber noch einer tiefergreifenden Erklärung.

Völlig richtig interpretiert Beasley-Murray auch den Nachsatz Röm 6, 5 b. Zu ergänzen ist: *alla kai symphytoi to homoïomati tes anastaseos esometha* (sondern auch werden wir zusammengewachsen sein mit der Gleichgestalt der Auferstehung, S. 175.185). Die andere mögliche — philologisch zunächst sogar näherliegende — Interpretation, nach der *einai* (sein) c.gen. unsere Zugehörigkeit zur Auferstehung bezeichne, verdirbt die zweifellos von Paulus intendierte genaue Entsprechung zwischen Vor- und Nachsatz. Sie hat freilich ein Wahrheitsmoment darin, daß mit *tes anastaseos* (der Auferstehung) nicht isoliert die Auferstehung Christi, sondern die endzeitliche Totenaufstehung gemeint ist, die mit der Auferstehung Christi als des „Erstlings der Toten“ (1. Kor 15, 20) angebrochen und den Getauften als ihre Zukunft eröffnet worden ist (Röm 6, 8). Beasley-Murray sieht richtig, daß die Fu-

tura in V 5 und V 8 eschatologische, nicht logische Futura sind. Aber er geht auf die Bedeutung dieser Zukunftsperspektive nicht näher ein. Er konzentriert sich auf den anderen Aspekt des Textes, nach dem die Getauften schon jetzt *leben* (V 11), indem sie *en kainoteti zoes* (in Neuheit des Lebens) *wandeln* (V 4). Mit vollem Recht betont er, daß die in der Taufe widerfahrene Rechtfertigung des Sünders und der Wechsel von der Sünde zur Gerechtigkeit als Auferstehung von den Toten, als Neuschöpfung (2. Kor 5, 17) verstanden ist. Insofern entspricht Röm 6, 4.6 vollauf Kol 2, 12, welche Stelle nicht ein enthusiastisches Taufverständnis aus vorpaulinisch-hellenistischer Tradition wiedergibt, das Paulus in Röm 6 in bewußter Kritik durch die eschatologischen Futura gebrochen hat, wie vielfach sachkritisch geurteilt wird.² In Röm 6 stehen beide Aspekte nebeneinander: Die Getauften *sind* mit Christus gestorben und *leben* nun in der „neuen Wirklichkeit“ (eschatologischen Lebens), und: Sie *sind* mit Christus gestorben und *werden* mit ihm auferstehen. „Der futurische Aspekt . . . darf uns nicht blind machen für die Intention dieses Abschnitts, aufzuzeigen, daß der Christ nicht daran denken kann, wieder in der Sünde zu leben, eben weil er für sie gestorben und zu einem neuen Leben auferstanden ist. Daß nach ‚Wir sind durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden‘ nicht als genaues Gegenstück dazu ein eindeutiges ‚Wir sind mit ihm auferweckt worden‘ folgt, liegt einzig an der paränetischen Ausrichtung dieser Taufbelehrung“ (S. 185 f.).

So richtig dies ist, so sehr muß nun aber gesehen werden, daß die beiden Aspekte in Röm 6 nicht nebeneinanderstehen, sondern eng miteinander verbunden sind, ja geradezu ineinandergeschoben sind. V 4 spricht vom neuen Wandel, V 5 erläutert das (*gar*, denn), indem hier von der zukünftigen Auferstehung gesprochen wird. Ebenso spricht V 6 — zusammen mit der Begründung in V 7 — von unserem Mitgestorbensein mit Christus als dem Ende unseres Sklavendienstes gegenüber der Sünde. Die entsprechende Fortsetzung findet sich aber erst in V 11, dazwischen ist in V 8 bis

„Was den Gegenwartsaspekt betrifft, so blickt Paulus darin auf den sittlichen Existenzwandel in der Taufe“

10 von unserer künftigen Auferstehung mit Christus die Rede. Von daher kann man den Text nicht verstehen, wenn man nicht nach einer Erklärung für dieses Wechselverhältnis zwischen Gegenwarts- und Zukunftsaspekt sucht. Beide Aussagen sprechen ja von einer Wirkung ein und derselben Verbindung der Getauften mit Christus. Hier bedarf es einer tiefergreifenden Begründung, als sie üblicherweise gegeben wird.

Was zunächst den Gegenwartsaspekt betrifft, so blickt Paulus darin auf den sittlichen Existenzwandel in der Taufe. Wer mit Christus gestorben ist, ist für die Sünde gestorben und lebt für Gott (V 11), indem er seine Glieder als Waffen der Gerechtigkeit (im Kampf gegen die Sünde) Gott zur Verfügung stellt (V 13). Er hat den Herrn gewechselt: Von der Herrschaft der Sünde ist er befreit, indem die Gerechtigkeit sein neuer Herr geworden ist (VV 15 - 18). Es ist völlig richtig: es handelt sich dabei nicht um „ein verbessertes sittliches Verhalten im Leben des Christen“, sondern um „eine neue Existenz in der eschatologischen Situation, die durch die Auferstehung Jesu angebrochen ist und durch seinen Geist verwirklicht wird“, so daß der Getaufte in seiner Existenz selbst „eine Auferstehung“ erfährt und diese in seinem Wandel bis zum leiblichen Tod durchzuhalten hat (S. 187).

Dies muß nun aber noch genauer bestimmt werden. Gestorben ist „unser alter Mensch“ (V 16) als Sklave der Sünde. Da Paulus das Sündensein radikal denkt, ist dieser „alte Mensch“ nicht etwa als ein Teil von uns zu verstehen, sondern wir selbst waren dieser „unser alter Mensch“. Wer Sünde tut, ist damit selbst ganz zum Sklaven der Sünde geworden, der in seinem Leben weiterhin keine Chance mehr hat, von ihr freizukommen. Und die Sünde zahlt ihrem Sklaven als ihren Sold den Tod aus (V 23). Eben dies ist im Tod „unseres alten Menschen“ geschehen: Der „Leib der Sünde“, d. h. unsere ganze, konkrete Existenz als Sünder, ist „vernichtet“ (V 6). Damit ist das Verdammungsurteil, das das Gesetz über jeden Menschen ausspricht, der Sünde tut (vgl. Gal 3, 10), an uns als Sündern vollstreckt worden. Der

aus jüdischer Tradition bekannte Satz³, daß Sünden nur durch den Tod, durch die vollständige leibliche Vernichtung, gesühnt werden (V 7), ist hier erfüllt. Aber: Dieser Tod, diese Vernichtung des *soma tes hamartias* (Leib der Sünde) ist im Tod *Christi* vollstreckt worden! Das eine denkt Paulus so real wie das andere. Er denkt nämlich in der Struktur der alttestamentlich-jüdischen Sühnevorstellung⁴, wie sie in den verschiedenen Sühne-Ritualen — besonders in Lev 4 f. und im Ritual des Veröhnungsfestes Lev 16 — in einer für uns Modernen sehr merkwürdigen naiven Realistik zum Ausdruck kommt, die jedoch, schiebt man sie nicht, wie üblich, von vornherein beiseite, sondern denkt man sich in sie hinein, gerade auch für uns Modernen eine gewichtige Bedeutung gewinnen kann. Sie setzt die uralte Vorstellung voraus, daß alles Tun der Menschen entsprechende Wirkungen hat, die auf den Täter selbst zurückschlagen. Wer gerecht handelt, hat an der Folge der Gerechtigkeit, dem Leben, selbst teil; wer Sünde tut, zieht sich damit selbst die Folge der Sünde, den Tod, zu. Der Grundgedanke der Sühne ist nun der, daß Sünder von dem Unheil, das sie sich selbst erwirkt haben und das nun auf sie gleichsam wartet, befreit werden können, indem diese Unheilsfolgen ihrer Sünden an ihrer Statt an einem Ersatztier vollstreckt werden. Jahwe rettet auf diese Weise sein Volk vor den Unheilsfolgen seiner Sünden; er selbst ist es, der die Möglichkeit der Sühne gibt, d. h. der Übertragung der unheilsträchtigen Wirklichkeit der menschlichen Sünden auf ein Ersatztier, das buchstäblich für die sündigen Menschen stirbt. Sein Blut sprengt der Priester an den Altar und gibt so das im Blut enthaltene Leben (Lev 17, 11) Gott zurück, dem alles Leben gehört, und Gott gibt dieses stellvertretend hingeebene Leben zur Sühne für die Sünder: Sie sind dadurch, daß sich die Unheilsfolgen ihrer Sünden, statt an ihnen selbst, an diesem Ersatztier erfüllt haben, frei von jenem Tat-Ergehen-Zusammenhang, kraft dessen sie durch das Tun des Bösen an die Wirklichkeit des Bösen anheimgegeben waren. Das Tier stirbt — und sein Leib wird total verbrannt, vernichtet —, damit die Sünder selbst am Le-

*„In Christi Tod ist die ganze Sündenwirklichkeit
aller Menschen ein für allemal
zur Vollstreckung und Erfüllung gekommen“*

ben bleiben. Dieser Vorstellungszusammenhang der kultischen Sühneritiale hat sich von diesem ursprünglichen Sitz im Leben gelöst und konnte auf das Geschick bestimmter von Gott dazu ausersehener Menschen übertragen werden, die in ihrem eigenen Geschick die Unheilsfolgen der Sünden des Volkes stellvertretend für dieses erlitten haben. So gewinnt die Leidensgeschichte des Gottesknechts (Jes 53) Sühnebedeutung; ebenso später auch das Martyrium der makkabäischen Blutzügel (vgl. besonders 4. Makk 17, 21 f.).

Wenn das Urchristentum vom Tod Christi „für unsere Sünden“ spricht (1. Kor 15, 3), so ist diese Aussage im Vorstellungszusammenhang dieser alten Sühnetradition gedacht. Paulus selbst hat diesen Sühnesinn an einigen Stellen besonders deutlich herausgestellt: Gott hat Christus, der von Sünde nichts wußte, an unserer Statt und also für uns zur Sünde gemacht — d. h., er hat ihn dem Tode preisgegeben, der die Geschickwirklichkeit unserer Sünde ist —, damit wir, die Sünder, durch ihn und in ihm zur Gerechtigkeit Gottes wurden, deren Träger eigentlich Christus ist (2. Kor 5, 21). Er hat den Fluch, den das Gesetz über unsere Sünde ausspricht (Gal 3, 10), auf sich genommen, damit wir von ihm frei würden (Gal 3, 13). Gott hat den Gekreuzigten öffentlich als *hilasterion en autou haimati* (Sühne in seinem Blut) hingestellt, d. h. zum Ort der Gegenwart Gottes beim Sühnevollzug am Versöhnungsfest (Lev 16) gemacht und so im Kreuz unsere Erlösung von der Macht der Sünde geschaffen (Röm 3, 25).⁵

Daß solche als Sühne wirksame Stellvertretung überhaupt möglich ist, hängt schon im alttestamentlichen Kult daran, daß *Jahwe* seinem Volk das Leben des Ersatztieres gibt (Lev 17, 11). Es war also ein im Grunde unerklärbares Wunder göttlichen Gebens, das durch Gottes Gegenwart beim Vollzug der kultischen Sühnehandlungen verwirklicht wurde. Die unendlich darüber hinausgehende, universal-eschatologische Sühnekraft des Todes Christi denkt Paulus ebenso als das Wunder der Gerechtigkeit Gottes, der im Tod Christi der eigentlich Handelnde ist (Röm 3, 25) und da-

durch die Unheilswirklichkeit der Sünden aller Menschen, die universale Herrschaft der Sünde über die gesamte Menschheit gebrochen hat, daß er seinen eigenen Sohn zum Stellvertreter für alle Menschen machte. Aber als so wunderbar Paulus diese im Tod Christi wirksam gegenwärtige Kraft der Gerechtigkeit Gottes als Gnade denkt, als so real denkt er sie: In Christi Tod ist die ganze Sündenwirklichkeit aller Menschen ein für allemal (Röm 6, 10) zur Vollstreckung und Erfüllung gekommen. Mit ihm ist unser alter Mensch mit Christus mitgekruzigt und der Leib der Sünde vernichtet worden (Röm 6, 6). Diese Aussage von Röm 6 spricht von nichts anderem als von der Realität der in Christi Tod geschaffenen Sühne⁶, von der Realität der konkreten Auswirkung dieser Sühne in der Existenz der Gläubigen durch die Taufe. Das ist der Grund, warum das Urchristentum von einem realen Existenzwandel der Getauften spricht — von einem Ende des Seins und Wandels in der Sünde und ihren Begierden und Lasten und dem Beginn eines neuen Seins und Lebens in Gerechtigkeit (vgl. 1. Kor 6, 9 - 11). Dieser totale Wechsel vom „Einst“ zum „Jetzt“ ist in der Taufe geschehen, sofern die Getauften konkret und real Anteil bekommen an der Sühnewirkung des Todes Christi; und unter dem Horizont dieses Anfangs sah das Urchristentum alles christliche Leben. Diese gemeinchristliche Erfahrung der Taufe ist es, die Paulus in Röm 6, theologisch durchdacht und profiliert, dem Einwand entgegenhält, beim Christentum handle es sich im Grunde um nichts anderes als um die grandiose Blasphemie einer faktischen Legitimation des Sündigens im Namen der göttlichen Gnade (Röm 6, 1.15). Er rekurriert dabei auf die Taufe, weil in der Taufe die Wirklichkeit der Sühnekraft des Todes Christi für jeden Christen konkret erfahren worden ist. Im Blick auf die Taufe kann er sagen und dabei das Verständnis aller Christen voraussetzen (V 3.6.16): Christen sind frei von der Sünde, die Herrschaft der Sünde über ihr Leben ist gebrochen, weil sie ihre Unheilswirkung in Christi Tod statt in unserem Tod vollstreckt hat. Christen gehören darum nicht mehr der Sünde, sondern der Gerechtigkeit, nicht mehr dem

Tod, sondern dem Leben zu. Denn durch die Taufe sind sie mit Christus verbunden worden, der für sie gestorben ist, und diese Verbindung mit Christus hat sich an ihnen als Rechtfertigung ausgewirkt. Als gerecht *Gewordenen* ist ihnen darum die Folge der Gerechtigkeit, das Leben, zugesprochen. Dieses Wunder der Rechtfertigung kann mit vollem Recht als Auferstehung von den Toten beschrieben werden. Denn als Sünder waren wir *morituri* — jetzt gehören wir dem Leben zu; in der Taufe sind wir also aus dem Tod zum Leben gekommen, indem wir als die Sünder, die wir *waren*, jetzt Gerechte *geworden sind*. Diese *unsere Auferstehung* von den Toten ist die Wirkung des *Todes Christi* als eschatologisch-universaler Sühne.

Insofern hängt der Gegenwartsaspekt in Röm 6 — die Taufe als Erfahrung von Totenaufweckung, nämlich der Rechtfertigung als des Sterbens des alten Menschen und der Neuschaffung des neuen Menschen — daran, daß die Getauften mit dem *gekreuzigten* Christus verbunden, mit ihm mitgestorben sind.

Wie verhalten sich dazu nun aber die Aussagen über unsere Teilhabe an der *Auferstehung* des für uns Gekreuzigten?

In der Auferstehung des für uns gestorbenen Christus liegt der tiefgreifendste Unterschied zum jüdischen Sühnekult. Dort war die Sühne vollzogen, indem das Ersatztier geschächtet und sein Kadaver vernichtet war. Hier dagegen tritt die Sühne in ihrer universalen eschatologischen Wirkung dadurch in Kraft, daß Gott den zur Sühne für unsere Sünden gestorbenen Christus vom Tod auferweckt hat. Dieser Unterschied ist einerseits darin begründet, daß Paulus, wie gesagt, die Wirklichkeit der Sünde radikal denkt. Alle Menschen einschließlich ganz Israels haben gesündigt und sich damit ihre volle Preisgabe an die den Sündern bevorstehende eschatologische Vernichtung erwirkt. So radikal dachte die kultische Sühneanschauung nicht.

Die kultische Sühne war ursprünglich auf unwissentlich begangene Übertretungen vor allem ritueller Gebote beschränkt (Lev 4 f.). Auch dort, wo im jährlichen Versöhnungsfest

alle Sünden in Israel getilgt wurden, waren bestimmte schwere Vergehen als Todsünden von der Sühnewirkung ausgenommen. Im übrigen war auch keineswegs daran gedacht, daß *alle* Israeliten gesündigt hatten und die Sühnung so wirklich ausnahmslos *alle* betraf. Dem Versöhnungstag ist nie jene neuschöpferische Kraft zugesprochen worden, ein total sündiges Volk aus totaler eschatologischer Verlorenheit zu retten, geschweige denn etwa über Israel hinaus auch die gesamte Heidenwelt. Das Urchristentum dagegen sprach im Blick auf den Tod Christi von einer solchen universalen Sühne als Befreiung aller Menschen, Juden wie Heiden, aus radikaler eschatologischer Verlorenheit. Träger einer solchen Sühne konnte weder ein Tier noch auch ein Mensch sein. Die universale Vernichtungsmacht der Sünde aller konnte nur Gott selbst brechen. Und dies ist der andere Grund des Unterschieds zwischen der Sühne im Kreuz Christi und der kultischen Sühne: Es ist Gottes eigener Sohn, den Gott zur Sühnung für alle Menschen sterben ließ (Röm 8, 3); und es ist die Kraft der Bundesgerechtigkeit Gottes selbst, die Kraft seiner Gnade, die diese Sühne gewirkt hat (Röm 3, 24 f.). Das ist das eigentliche Geheimnis des Kreuzes: Gott identifizierte sich selbst mit dem Gekreuzigten als dem Träger der Sühne. Seine Gerechtigkeit ist zur Liebe geworden, in der Gott sich selbst uns, den Sündern, seinen Feinden, hingegeben hat (Röm 5, 8). Eben darin liegt das „Mehr“ an Kraft gegenüber der Kraft der Sünde. Diese erschöpfte sich darin, daß sie sich im Tode Christi auswirkte. Gott aber, der sich mit seinem Sohn identifizierte, ist der Lebendige, dessen überlegene Kraft sich darin erwiesen hat, daß er die Todeswirkung der Sünde aufhob, indem er seinen Sohn aus dem Tod zum Leben auferweckte. Im Kreuzestod Christi sind Gottes Kraft und die Kraft der Sünde gleichsam aufeinandergetroffen, und Gott hat sich selbst in seiner der Sünde überlegenen Kraft darin erwiesen, daß er deren negative Wirkung negiert und den von ihr zu Tode Gebrachten zum Leben auferweckt hat. Es ist die Kraft des Schöpfers, der das Nichtseiende ins Sein ruft und Tote auferweckt (Röm 4, 17).

„Der Gegenwarts- und der Zukunftsaspekt
verbinden sich in Römer 6 zu einer Einheit“

Dies ist der entscheidende Gedanke, den Paulus in dem voranstehenden Abschnitt Röm 5, 12 - 21 ausgeführt hat. Die Tat Christi tritt hier nicht neben die Tat Adams, sondern sie hebt diese auf. Die Lebenswirklichkeit des neuen Äons tritt nicht neben die Todeswirklichkeit des alten Äons, so daß die Menschen aus dieser in jene hinübergerettet worden wären; sondern sie verwirklicht sich, indem sie die Todeswirklichkeit dieses Äons *aufhebt*, so daß die Menschen *mitten in* dieser das Leben als die Aufhebung des Todes erfahren. Die Gnade errichtet nicht ihre neue Herrschaft jenseits der Sünde, sondern eben dort, wo die Sünde ihren Herrschaftsbereich über alle Menschen hat; sie tritt als Herr an die Stelle der Sünde, als die Kraft ihrer Aufhebung.⁷ Dieses „Mehr“ an Kraft, das im Sühnetod Christi zur Wirkung gekommen ist, erweist sich in der Auferweckung Christi als des Sühneträgers. Nur weil *Gott* Christus auferweckt hat, kann der Sühnetod Christi zu seiner universalen eschatologischen Heilswirkung kommen. Entsprechend können sich die Glaubenden nur darum als durch Christi Sühnetod aus der Macht der Sünde Befreite wissen, weil der, der für sie gestorben, in diesem Tod nicht vernichtet, sondern aus diesem Tod auferweckt worden ist. Wie es Gerechtigkeit für sie nur gibt durch die Sühnekraft des Todes Christi, so gibt es Leben als Folge dieser geschenkten Gerechtigkeit nur durch die schöpferische Auferweckungskraft Gottes, der Christus, den Gestorbenen, zum Leben auferweckt hat. *Gehören* sie zu diesem Leben aufgrund des Todes Christi, an dem die Taufe ihnen teilgegeben hat, so *erlangen* sie das Leben nur so, wie Christus es erlangt hat: als Auferweckung aus dem Tod. Die Wirklichkeit dieses Lebens hat ihren Ort in der Person des Auferstandenen, nicht in der Faktizität menschlich-irdischen Daseins, das als solches immer ein Leben im „sterblichen Leib“ bleibt (V 12), in dessen Auferweckung das Leben allererst anbrechen wird. Von der Wirklichkeit dieses Leben kann darum nur eschatologisch-futurisch gesprochen werden.

So verbinden sich der Gegenwarts- und der Zukunftsaspekt in Röm 6 zur Einheit. Wir sind von der Herrschaft der Sünde befreit, weil

Christus für uns gestorben und wir als die Sünder, die wir waren, mit Christus mitgestorben sind. Sofern wir dadurch nicht mehr der Sünde, sondern Gott dienen, gehören wir zu ihrer Wirklichkeit, dem Tod, nicht mehr hinzu, sondern gehören zur Wirklichkeit Gottes, dem Leben. Für unseren Wandel gilt: Wir sind auferstanden aus dem Tod, in dessen Wirklichkeitsbereich die Sünde über uns herrschte. Wir sind diesem entrissen, weil Gott Christus, der für uns gestorben ist, dem Tod entrissen hat; aber wir leben jetzt Gott, weil Christus, der in seinem Tod der Sünde gegeben hat, was sie von den Sündern fordert, aufgrund seiner Auferweckung vom Tod Gott lebt (V 10). Indem wir aber mit Christus verbunden sind, ist sein Leben, das Leben des Auferstandenen, unsere Zukunft. Nicht mehr der Tod ist das Endziel unseres Lebens, sondern die Aufhebung des Todes, die Auferstehung der Toten. Denn der auferstandene Christus, mit dem wir verbunden sind, ist vom Tod auferstanden, so daß er nicht mehr stirbt, der Tod hat keine Verfügungsgewalt mehr über ihn (V 9).

Die Auferstehung Christi ist also einerseits der Grund der universalen Heilswirkung des Sühnetodes Christi als *iustificatio peccatorum*. Wir sind aus der Herrschaft der Sünde befreit und der Herrschaft der Gerechtigkeit unterstellt. Wir gehören nicht mehr zum Tod, sondern zum Leben. Die Auferstehung Christi ist zugleich andererseits der Grund unserer definitiven Zugehörigkeit zu Gottes endzeitlicher Heilswirklichkeit, dem Leben, das wir als Folge der uns geschenkten Gerechtigkeit in der endzeitlichen Totenaufweckung erhalten werden. Die Klammer zwischen jener gegenwärtigen und dieser zukünftigen Heilswirkung der Auferstehung des für uns gestorbenen Christus ist der Geist, der den Getauften gegeben ist; von ihm ist darum in der Fortsetzung von Röm 6, in Röm 8, die Rede. Der Geist als die schöpferische Auferweckungskraft Gottes (8, 11) ermächtigt einerseits die Getauften zum Wandel in Gerechtigkeit als einem Wandel in Entsprechung zum Geist und unter seiner Führung (8, 4). Er ist zugleich andererseits das „Angeld“ ihrer zukünftigen Erlösung (8, 23).

„In den Mysterienreligionen
wird nirgendwo ‚Taufen‘ als solchen sakramentale Wirkung
zugeschrieben“

In beiderlei Hinsicht aktualisiert der Geist die Wirklichkeit der Auferstehung Christi in den Getauften, an der sie durch ihre Verbindung mit Christus in Glaube und Hoffnung teilhaben.

2. Der religionsgeschichtliche Ursprung von
Röm 6

Was den religionsgeschichtlichen Ursprung dieser paulinischen Deutung der Taufe in Röm 6 als Verbindung mit Christus und Teilhabe an seinem Sühnetod und seiner Auferstehung betrifft, hat die Monographie von G. Wagner m. E. entscheidende Einsichten gebracht, indem er die bis in die Gegenwart verbreitete Hypothese einer gründlichen Kritik unterzogen hat, Paulus habe damit Grundmotive der hellenistischen Mysterienreligionen auf Christus übertragen. Eine genaue Sichtung der vorhandenen Quellenzeugnisse vermag zunächst dies zu zeigen, daß in den Mysterienreligionen nirgendwo „Taufen“ als solchen sakramentale Wirkung zugeschrieben worden ist. Die Waschungen, die verschiedentlich bezeugt werden, dienen durchweg der vorbereitenden Reinigung der Mysten und sind vom eigentlichen Einweihungsakt unterschieden.⁸ Man kann darum nicht in diesen Reinigungszeremonien das Vorbild der hellenistisch-christlichen Taufhandlung erkennen wollen. Es können vielmehr von vornherein nur einzelne Momente urchristlicher Taufdeutung sein, deren Herkunft aus dem Vorstellungszusammenhang der „Einweihung“ (*telete*) der Mysterien erwo-gen werden darf.⁹ So ist es vor allem der Gedanke des Mitsterbens und Mitaufstehens der Christen mit Christus, von dem weithin vermutet wird, er sei in Analogie zu entsprechenden Vorstellungen der Mysterienreligionen der Umwelt entstanden. Denn dort gewinnen die Mysten im Akt der Einweihung teil an dem Todes- und Wiederbelebungs-geschick der betreffenden Gottheiten. Diese Erklärung erscheint vielen Exegeten um so einleuchtender, als nur so verständlich werden zu können scheint, daß sich mit der Taufe „auf den Na-

men Jesu“ jene Deutung der Geschickteilhabe verbinden konnte, die nicht aus dem Taufakt als solchem abgeleitet worden sein könne.

In der religionsgeschichtlichen Forschung der Gegenwart ist es jedoch umstritten, ob den verschiedenen Mysterienreligionen der hellenistischen Umwelt des Urchristentums der Gedanke des Mitsterbens und Mitaufstehens mit der Gottheit in der Breite gemeinsam war, wie dies — vor allem aufgrund der polemischen Darstellungen aus der Alten Kirche — weithin angenommen wird.¹⁰ Nicht selten fehlen deutliche Belege jedenfalls für die Vorstellung einer „Auferstehung“ der Gottheit. Die Kulte sind zumeist — wie z. B. in den Adonisfesten¹¹ — jährlich wiederholte Nachfeiern des im Mythos erzählten Sterbens der Gottheit, oder es handelt sich — wie z. B. bei Osiris¹² — um eine Restitution des getöteten Gottes im Totenreich, durch dessen „Rettung“ seinen Mysten in ihrem irdischen Leben „Rettung von den Mühen“ (*ek ponon soteria*) zukommt.¹³ Die Aporie unserer Kenntnis der Mysterien besteht eben nach wie vor in der höchst dürftigen Quellenlage. In den Mysterien herrschte strenge Arkandisziplin. Überdies stammen die meisten konkreten Hinweise von christlichen Autoren, von denen weder präzise Kenntnis noch vor allem auch Objektivität der Darstellung erwartet werden dürfen.¹⁴ Es ist nicht völlig von der Hand zu weisen, daß das Bild der Religionsgeschichtlichen Schule — vor allem strukturell — ungleich mehr diesem Bild der altkirchlichen Schriftsteller entspricht als der historischen Wirklichkeit der Kulte, die unserer direkten Kenntnisnahme weitgehend entzogen sind.¹⁵ Andererseits steht es außer Frage, daß die Mysterienreligionen bereits in urchristlicher Zeit weit verbreitet waren; und im Kontext der allgemeinen synkretistischen Tendenzen ist wohl auch mit einer um sich greifenden Verwischung der ursprünglichen Differenzen zwischen den Kulturen zu rechnen. Es gab in der Tat so etwas wie „Mysteriendenken“, das weit über den exklusiven Kreis der Eingeweihten hinaus die religiöse Sprache der Zeit geprägt hat. So ist es nahezu sicher, daß die Mysterien auch in den hellenistischen Ge-

„Es ist nahezu sicher, daß Mysterien
auch in den hellenistischen Gemeinden des Urchristentums bekannt
waren“

meinden des Urchristentums bekannt waren; und es liegt sehr nahe, daß zumindest in seine *Sprache* Motive aus diesem Überlieferungsbe- reich übergegangen sind. Wieweit darüber hin- aus jedoch die paulinischen *syn*-Aussagen (*syn* = mit) der *Sache* nach durch Übertragung von Mysterientraditionen *entstanden* sein können, muß aufgrund des derzeitigen Forschungs- standes zumindest als völlig offene Frage gelten.

Es gibt nun jedoch eine Beobachtung, durch die ein solcher Zusammenhang eher auszu- schließen ist. Im Kolosserbrief wird eine „Phi- losophie“ bekämpft (2, 8), aus deren Umkreis in 2, 18 deutlich ein paar Schlagworte zitiert werden. Es ist nun möglich, daß *embateuein* (eintreten) ein Terminus der Mysteriensprache ist und den Eintritt des Mysten in das Adyton bezeichnet, in dem sich dessen Einweihung ab- spielt.¹⁶ Sollte das der Fall sein, so ließe sich die hier bekämpfte „Philosophie“ als eine Mysteriengemeinschaft vorstellen, zu der Christen aus der Gemeinde in Kolossae Zugang gefun- den haben. Der Verfasser warnt sie: Diese *philosophia* sei *kata ta stoicheia tou kosmou kai ou kata Christon* (den Elementen der Welt gemäß und nicht Christus gemäß; 2, 8). Dies wiederum läßt sich aus dem Kontext des einzigen direkten Erlebnisberichts über eine Ein- weihung, den wir aus heidnischen Quellen be- sitzen, erklären, der Erzählung des Apuleius über die Einweihung seines Romanhelden Lu- cius in das Isis-Mysterium (Metamorphosen 23, 8)¹⁷: „Ich bin an die Grenze des Todes gekommen; und als ich die Schwelle der Proserpi- na betreten hatte, fuhr ich durch alle Ele- mente (*per omnia vectus elementa*) und kehrte zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne in blendend-weißem Licht scheinen. Den Göt- tern der Unterwelt und den Göttern der oberen Welt nahte ich von Angesicht zu Angesicht und betete sie aus nächster Nähe an.“ Das heißt: Indem der Myste vom Priester in das In- nere des Heiligtums geführt wird (23, 5), erlebt er dort seinen Eintritt in das Totenreich, durchzieht unter dem Schutz der Göttin alle Elemente, die hier als Machtwesen oder -bereiche vorgestellt sind¹⁸, kehrt aus dem To-

tenreich zurück, sieht auf einmal das Sonnen- licht aufstrahlen und gelangt anbetend in die Nähe der Götter aller Religionen, deren Herr- scherin Isis ist.¹⁹ Ob dies bedeutet, daß er „der Allherrscherin Isis ähnlich“, also vergottet wird²⁰, mag offenbleiben. Deutlich ist jeden- falls, daß die Einweihung als ganze den Mys- ten real in den Schutz der Göttin einbezieht, indem sie der feierliche Vollzug seines „freiwil- ligen Todes und gnädig bewahrter Errettung“ ist²¹. Etwas Ähnliches könnte der Inhalt des Mysteriums in Kolossae gewesen sein, nur daß dort die Einweihung als rettende Einbeziehung in den Herrschaftsbereich der Elemente selbst, ohne Unterstellung unter die Schutzmacht einer diesen überlegenen Gottheit, erfahren wur- de.²² Ihnen stellt nun Paulus Christus als „das Haupt über jegliche Macht und Herrschaft“ (Kol 2, 12) entgegen und erinnert die Heiden- christen der Gemeinde nachdrücklich daran, daß sie in ihrer Taufe doch „mit Christus ge- storben sind weg von den Elementen der Welt“ (2, 20 f., vgl. 11 f.). Wenn so die Taufe als Mitgestorben- und Mitauferstandensein mit Christus (2, 12, vgl. 3, 2 - 4) das entschei- dende *Gegenargument* des Apostels gegen den Anschluß der getauften Christen an jene Mysteriengemeinde ist, so kann er deren Ein- weihungsritus unmöglich als Analogie zur Taufe selbst im Blick gehabt haben. Die Paral- lele in Gal 4, 8 - 10 zeigt überdies deutlich, daß Paulus jeglichen „Elementen“-Dienst der Zeit vor der Bekehrung zuordnet. In der Be- kehrung zu Christus haben Christen mit der Verehrung der *stoicheia* (Elemente) ebenso ge- brochen wie mit der von allen „sogenannten Göttern“ und Dämonen (1. Kor 8, 5).

In diesem Kontext des gemein-christlichen Missionskerygmas (vgl. 1. Thess 1, 9) dürfte das gesamte Urchristentum auch die Mysteri- en-Gottheiten seiner Umwelt gesehen haben. Selbst wenn in den Mysterien hier und dort wirklich so etwas wie die Vergottung der Mys- ten durch Teilhabe am Geschick der Gottheit vollzogen oder gelehrt worden sein sollte, so konnte im Urchristentum unmöglich die Tau- fe, ihr Initiationssakrament, das den Bruch mit allen Gottheiten der Umwelt vollzog und for-

„Möglich war lediglich, daß sich einzelne Christen nach ihrer Taufe in Mysterien einweihen ließen, die keine superiore Mysteriengottheit kannten“

derte, als konkurrierende Analogie dazu gedeutet worden sein. Anzeichen dafür gibt es in den urchristlichen Texten nirgendwo. Möglich war lediglich, daß sich hier und da einzelne Christen nach ihrer Taufe relativ bedenkenlos zusätzlich auch in solche Mysterien einweihen ließen, die — wie das in Kolossae — keine superiore Mysteriengottheit als für sie kenntliche Konkurrenz zu Christus kannten.²³

Wenn von daher zumindest sehr fragwürdig wird, ob der Gedanke von Röm 6 und Kol 2 aus dem Mysterienmotiv einer Teilhabe am Todes- und Auferstehungsgeschick heidnischer Gottheiten entstanden sein kann, wie läßt sich dann seine Entstehung erklären? Wir haben m. E. in erheblich stärkerem Ausmaß, als dies gewöhnlich geschieht, unseren Blick auf innerchristliche Zusammenhänge zu richten.

Bei der Deutung der Taufe „auf den Namen Jesu“ war von Anfang an die persönliche Zueignung und Verbindung des Getauften mit Christus entscheidend gewesen, durch die vermittelt die Getauften als „Christen“ (Apg 11, 26) der zukünftigen oberen Heilswelt zugehörten. Diese christologische Begründung der Heilswirkung der Taufe hatte den Sühnetod und die Auferstehung Christi zu ihrem Fundament. Die paulinischen *syn(mit)*-Aussagen lassen sich zunächst durchaus als Interpretation dieser urchristlichen Ansätze erklären, ohne daß darin der Sache nach neue Momente hinzugezogen sind.

Eine solche Erklärung gewinnt nun aber durch folgende Beobachtungen an Profil. Die Apostelgeschichte zeigt, daß sich im frühen hellenistischen Urchristentum vor und neben Paulus die Christen als Jünger Jesu verstanden; außer Apg 11, 26 vgl. 13, 52; 14, 20.22.28; 16, 1; 18, 23.27; 19, 30; 20, 1.30; 21, 4.16. Darin ist das Selbstverständnis des palästinischen Judenchristentums übernommen worden. Die Urgemeinde ihrerseits wußte sich als nachösterliche Fortsetzung des vorösterlichen Jüngerkreises Jesu. Im Unterschied zum Täufer hatte Jesus eine bestimmte Zahl von Anhängern in ein besonderes Jüngerverhältnis zu sich berufen: in die *Nachfolge*. Hier finden sich nun die Motive

des Lebensbruchs, die die urchristliche Tauftradition entscheidend bestimmen, in eigenartiger Verschärfung: Der Jünger wird aus seiner Lebenssituation radikal herausgerufen; er muß „alles verlassen“, um Jesus auf seinem Wege der Verkündigung des Gottesreiches „nachzufolgen“ (vgl. Mark 1, 16 - 20 par.; Mat 8, 19 - 22 par.). Die Nachfolge beherrscht seitdem die gesamte Existenz des Jüngers. Besonders scharf kommt das in Luk 14, 27 par. zum Ausdruck: Parallel zum Motiv der Lossagung von zu Hause (Luk 14, 26 par.) heißt es hier: „Wer nicht trägt (Mat: nimmt) sein Kreuz und kommt mir nach, kann nicht mein Jünger sein (Mat: ist meiner nicht wert)“; vgl. Mark 8, 34 par. Mag mit dem „Kreuz“ ursprünglich vielleicht das *Taw* aus Ez 9, 4 gemeint gewesen sein, mit dem die Jünger versiegelt worden sind²⁴, so muß das Logion in nachösterlicher Tradition im Sinne der Nachfolge Jesu in seinem Kreuzestod verstanden worden sein; das zeigt die Ergänzung in Luk 9, 23 (*kath' hemeran*: täglich), der 2. Kor 4, 10 f. (*pantote, aei*: allezeit, immer) sehr nahekommt. In der Spruchüberlieferung ist das Logion mit dem von der Selbstverleugnung der Jünger verkoppelt worden, vgl. Mat 10, 38 f.; Mark 8, 35 par. Dieses hat mit der Paradoxie vom „Verlieren“ und „Finden“ bzw. „Retten“ der eigenen Seele den gleichen Skopos. Die Berufungsmotive werden im Blick auf die Heilsteilhabe des Jüngers Jesu vergrundsätzlicht: Nur um den Preis, daß die Jünger alles verlassen, gewinnen sie das Heil (Mark 10, 29 f.); nur um den Preis ihres persönlichen Lebens gewinnen sie es. Für den Jünger gilt darin Gleiches wie für den Lehrer (Mat. 10, 24); wie dieser, so werden auch sie geschmäht, verfolgt, sind auf Erden heimatlos wie der Menschensohn (Mat 8, 20 par.). Dasselbe gilt für Mark 10, 39 par., wo überdies das gewaltsame Geschick, das hier den Zebedaiden in der Nachfolge des Todes Jesu angesagt wird, durch das gleichsinnige Motiv der Todestaufe (vgl. Luk 12, 50) ergänzt wird.²⁵ Hierher gehören schließlich die Motive des Sterbens der Jünger mit Jesus im Passionsbericht: Mark 14, 31; par. (*synapothanein soi*: mit dir sterben); vgl. Luk 22, 33 (*meta sou*: mit dir); Joh 11, 16, die mit der Bestimmung des

„Die apostolischen Leiden
sind eindeutig als Teilhabe und Repräsentation
des Leidens und Sterbens Christi verstanden“

Jünger, „mit Jesus zu sein“ (Mark 3, 14; 5, 18 par.; Joh 15, 27) und dem Motiv der Nachfolge als Mit-Sein (Luk 8, 1; 22, 14.56; Mark 14, 67 par. sowie betont Mat 12, 30 par.) zusammenstimmen und sich im Passionskontext in Mat 26, 38.40; Mark 14, 18.20 parr. fortsetzen. All diese Texte zeigen, daß die Nachfolge Jesu eine Schicksalsgemeinschaft der Jünger mit ihm bedeutet, die zwar in der Passionsituation faktisch nicht durchgehalten wurde, aber durch die Neukonstituierung der Jüngerschaft nach Ostern einen tiefen Sinn für die christliche Existenz überhaupt und einen Horizont durch den Tod hindurch in das Eschaton hinein bekommen hat. Hat Jesus seinen Jüngern zugesagt, daß sie beim Anbruch der neuen Heilswelt Gottes seine Mahlgenossen sein werden (Mark 14, 25; Mat 26, 29 ergänzt: *meth' hymon* = mit euch; Luk 22, 30), so haben es die Jünger im Zusammenhang der Erscheinungen des Auferstandenen vorgreifend erfahren (Luk 24, 30).

Wie die Erfahrung des Auferstandenen die der eschatologischen Bestätigung der Wahrheit seiner Verkündigung und also der unvergleichlichen, göttlichen Autorität der Person Jesu enthielt, so auch die Erfahrung der eschatologischen Heilsgeltung der Jüngerschaft zu ihm (Luk 12, 8 f.; Mat 10, 32), in die nun nicht nur seine Boten, sondern die ganze Gemeinde einbezogen worden war.²⁶ So gründet das Selbstverständnis der nachösterlichen Gemeinde als Jüngergemeinde Jesu in der zentralen Ostererfahrung, durch die vermittelt sie sich in der gleichen Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit Jesus wußte, wie sie das Verhalten der vorösterlichen Jüngergruppe zu ihm ausgezeichnet hatte.

Die Taufe der neu hinzugewonnenen Jünger „auf den Namen Jesu“ gewinnt auch von daher ihre Bedeutung persönlicher Verbindung mit Jesus, die das ganze christliche Leben als Nachfolge Jesu markiert — eine Nachfolge, die auch das Sterben mit ihm einschließt, zumal sie durch die Sühnekraft seines Todes begründet worden ist. In der Verlesung des Passions- und Auferstehungsberichtes im Gottesdienst wußte sich die nachösterliche Ge-

meinde an der Stelle der vorösterlichen Jünger in das Geschehen selbst einbezogen. Wie sie sich in der Eucharistiefeyer in dem *hyper pollon* (für viele, Mark 14, 24 par.) eingeschlossen und in dem *hyper hymon* (für euch, Luk 22, 20; 1. Kor 11, 24) selbst angesprochen hörte, so erfuhren auch die Getauften die Sündenvergebung als Wirkung des Sühnetodes Jesu (Mark 10, 45 parr.; Mat 26, 28). Taufe und Eucharistie begründen das Christsein als Jüngernachfolge Jesu.

Von daher legt sich die Vermutung sehr nahe, daß die Motive des Mit-Seins der Jünger mit Jesus in der Nachfolge der Hintergrund der paulinischen *syn(mit)*-Aussagen sind.²⁷ Zwar finden sich in ihrem Kontext nirgendwo ausdrückliche Hinweise auf Jesus-Tradition. Auch fehlen sowohl der Jüngername als auch das Nachfolgethema bei Paulus. Doch zeigt Apg 11, 26 die Gleichsetzung von „Jüngern“ und „Christen“ den Ansatz dazu, daß im vorpaulinischen Diasporachristentum die Jüngerschaft als durch die in der Taufe gewonnene Zugehörigkeit zu Christus vermittelt verstanden worden ist. Das paulinische *Christou einai* (Christi sein) und sein Verständnis des Christentums als *koinonia* (Gemeinschaft) mit Christus (1. Kor 1, 9) kann von daher sehr wohl auf dieser Linie des Jüngerverständnisses erklärt werden. Und die *syn Christo* (mit Christus)-Aussagen sind wiederum deutlich Explikationen des *Christou einai* (Christi sein). Ferner finden sich bei Paulus auch Ansätze einer Vorstellung von *imitatio Christi* (vgl. 1. Thess 1, 6; 1. Kor 11, 1; auch 1. Thess 4, 14 f.; Phil 2, 5; Gal 4, 19; 1. Petr 2, 21 - 25). Gal 6, 24 entspricht den Logien vom Kreuztragen und von der Selbstverleugnung Mat 10, 38 f. parr. wie auch 2. Kor 4, 20 f.; Luk 9, 23. Die apostolischen Leiden sind eindeutig als Teilhabe und Repräsentation des Leidens und Sterbens Christi verstanden (vgl. auch 1. Petr 5, 1). Von daher liegt der Gedanke nicht fern, daß Gleiches auch von den Leiden der Christen allgemein gilt (vgl. 2. Kor 4, 10 - 18; nach 4, 7 bis 15; ferner besonders Röm 8, 17; 1. Petr 4, 13; 5, 1). An all diesen Stellen ist die Nähe zu den synoptischen Logien über die Leidensnachfol-

„Daß hier überall ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, obwohl nirgendwo zitiert wird, ist überaus wahrscheinlich“

ge mit Händen zu greifen; vgl. paradigmatisch Mark 8, 34 ff. nach 8, 31 - 33. Daß hier überall ein traditionsgeschichtlicher Zusammenhang besteht, obwohl nirgendwo zitiert wird, ist überaus wahrscheinlich.

Anmerkungen:

1 Während eines Forschungssemesters im Winter 1977/78 hat Herr Dr. W. Popkes die Vertretung meines Lehrstuhls übernommen. Ich danke ihm an dieser Stelle nochmals herzlich dafür.

2 Vgl. zuletzt Käsemann, E., An die Römer, 1973 (HNT 8a), 153; Dinkler, E., Die Taufaussagen des NT. Neu untersucht im Hinblick auf Karl Barths Tauflehre, in: F. Vierung (Hrsg.), Zu Karl Barths Lehre von der Taufe, Gütersloh 1971, 60 - 156, hier 99 - 103.

3 Vgl. R. Schimeone b. Gamaliel, Schab 151b: „Wenn ein Mensch gestorben ist, ist er frei von Gebotserfüllungen“; Sifr Num 112 zu 15, 31: „Alle, die sterben, erlangen durch ihren Tod Sühne“.

4 Vgl. dazu Wilckens, U., Der Brief an die Römer (Röm 1 bis 5), 1978 (EKK VI/1), 236 - 239, dort weitere Literatur.

5 Zu diesem Verständnis von Röm 3, 25 vgl. Wilckens ebd. 190 - 193.

6 Das wird von vielen Exegeten zu Unrecht bestritten, vgl. zuletzt Käsemann a. a. O. 160.

7 Zu dieser Auslegung von Röm 5, 12 - 21 vgl. Wilckens, a. a. O. 314 - 337.

8 Der Satz Tertullians, Bapt 5: „nam et sacris quibusdempur lavacrum initiatur, Isisid alicuius aut Mithrae“, ist zweifellos ein christliches Mißverständnis der Bedeutung der Waschungen im Zusammenhang der Einweihung.

9 Das hat Wagner a. a. O. in sorgfältiger Analyse der verschiedenen Quellen erwiesen. Es läßt sich besonders am Beispiel des Berichts des Apuleius über die Einweihung seines Romanhelden Lucius in die Isis-Mysterien, Met XI 23, gut verdeutlichen. Der Priester führt Lucius „zum nächstgelegenen Bad“, vollzieht „eine gewöhnliche Waschung“ und besprengt ihn „zur vollkommenen Heiligung, indem er den Gott um seine Huld (bzw. um seine Erlaubnis zur Einweihung) bittet“ (23, 2). Reitzenstein, R., Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius, ARW 7 (1904), 406 f., hat daraus geschlossen, dies sei eine Taufe, die als „Bad der Reinigung und der Weihe“ eine Wiedergeburt bewirke, indem das Bad den Tod des Mythen und die Besprengung seine Wiedergeburt bewirke; vgl. ders., Die hellenistischen Mysterien nach ihren Grundgedanken und Wirkungen, Darmstadt 1927,

221.233 f. Er gelangt zu dieser Interpretation, indem er Met XI 21, 6 „ad instar voluntariae mortis et precariae salutis“ fälschlich auf diese Reinigungszeremonie statt auf die darauf folgende Einweihungshandlung (ebd. 23, 8 f.) bezieht; diese aber ist von jener durch eine zehntägige Fastenzeit getrennt. Vgl. Dibelius, M., Die Isis-Weihe des Apuleius und verwandte Initiationsriten, in: Botschaft und Geschichte II, Tübingen 1956, 30 - 79, hier 32 Anm. 4.

10 Dies ist als Ergebnis der Behandlung der Mysterien bei Nilsson, M. P., Geschichte der griechischen Religion II, München 1961 (HAW V, 2), 622 - 701 festzuhalten.

11 Dazu vgl. Wagner a. a. O. 180 - 218.

12 Dazu vgl. ebd. 102 - 107.

13 So der vielzitierte Priesterspruch bei Firmicus Maternus, Err. Prof. Rel. 22, 1. Die Zugehörigkeit zur Osiris-Tradition hat Nilsson a. a. O. 613 erwiesen.

14 Dazu vgl. Nilsson a. a. O. 682 - 685.

15 So Nilsson a. a. O. 685.

16 Vgl. die Nachweise bei Dibelius a. a. O. 56 - 62. Zur Kritik vgl. jedoch die Literatur bei Schweizer, E., Der Brief an die Kolosser 123 Anm. 407 (EKK).

17 Vgl. die Analyse bei Dibelius a. a. O. 32 - 55; ferner Wittmann, W., Das Isisbuch des Apuleius, 1938 (FKRG XII) 100 ff.

18 So Dibelius a. a. O. 50 unter Hinweis auf XI 25: „gaudent numina, serviant elementa“.

19 Vgl. ebd. XI 25 sowie besonders XI 5 „regina manium“ und XI 2 „regina caeli“.

20 So Dibelius a. a. O. 49.53 f.

21 Ebd. XI 21, 6 vgl. oben Anm. 9. Dazu Dibelius a. a. O. 54: „Die sonst gefährliche Begegnung mit den Mächten des Todes und des Schicksals wird durch freiwilliges Betreten ihrer Machtsphären vorweggenommen und abgelöst.“

22 So Dibelius ebd. 64 f. Dies gilt auch bei Herleitung der Elementenlehre aus empedokleisch-pythagoreischer Tradition, wie sie jüngst von Schweizer a. a. O. 100 - 104 überzeugend nachgewiesen worden ist.

23 So Dibelius ebd. 67 - 70.

24 Vgl. dazu Dinkler, E., Jesu Worte vom Kreuztragen, in: Signum Crucis, Tübingen 1967, 77 ff.

25 Vgl. dazu Cullmann, Die Taufflehre des NT, 1958 (AthANT) 14 f., der jedoch die unglückliche Formulierung einer „von Jesus verwirklichten Generaltaufe“ wählt. Vgl. dagegen Schnackenburg, R., Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus, 1950 (MThSH 1), 208 f. Zur Exegese des Logions ferner Kuss, O., Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe, in: Auslegung und Verkündigung I 162 - 186.

26 Vgl. dazu Wilckens, U., Auferstehung, 1975 (ThTh4) 145 - 169.

27 Dies ist die unabhängig voneinander entstandene These von Schweizer, E., Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, 1962 (AthANT 28), 141 - 143, und Larsson, E., Christus als Vorbild, Uppsala 1962 (ASNU 23).

Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Charlotte-Niese-Str. 16, 2000 Hamburg 52