



# Der Dekalog im Neuen Testament

## Vor-Erwägungen zu einer unerledigten Aufgabe

*Oscar Cullmann, dem verdienten Initiator des «Ökumenischen Instituts» in Jerusalem-Tantur, in dankbarer Erinnerung an gemeinsame Basler Lehrjahre zu seinem 80. Geburtstag in Hochachtung und Freundschaft zugeeignet!*

Im Zusammenhang mit ethischen Vorlesungen und Seminaren habe ich in den letzten 15 Jahren mehrfach den Dekalog behandelt, dessen Aktualität im weiten Feld heutiger ethischer Problemstellungen<sup>1</sup> und Kontroversen<sup>2</sup> nicht eigens betont zu werden braucht. Während eines ökumenischen Dekalog-Seminars, das ich im WS 1980/81 am Ökumenischen Institut in Jerusalem-Tantur mit christlichen und zahlreichen jüdischen Kollegen (u. a. Schemarjahu Talmor, David Flusser, Schalom Ben-Chorin, Zwi Falk) durchführte, befasste ich mich u. a. erstmals näher mit der Frage der Dekalog-Rezeption im Neuen Testament. Die Durchsicht der einschlägigen Literatur ergab, dass bisher (soweit meine eigenen Nachforschungen reichen) keine exegetische Monographie und auch kein selbständiger Zeitschriftenaufsatz zu diesem oder einem ähnlichen Thema erschienen sind<sup>3</sup>. Auch die Konsultation der führen-

<sup>1</sup> Vgl. die neuere, sehr dynamische und anregende Auslegung des Dekalogs durch den derzeitigen Rektor der Universität Basel, Prof. Dr. J. M. Lochman, *Wegweisung der Freiheit – Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs*, Gütersloh 1979 (GTB 340).

<sup>2</sup> Eine rege und teilweise erregte Diskussion ergab sich im Anschluss an die «*Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz*», die 1979 unter dem Titel: «*Grundwerte und Gottes Gebot*» in Gütersloh und Trier veröffentlicht wurde und die auf S. 21–38 eine («gegenwartsbezogene») Interpretation der «*Gebote Gottes*» enthält.

<sup>3</sup> Aus dem näheren oder weiteren Umkreis des Themas sei auf folgende Veröffentlichungen hingewiesen:

a) Der Dekalog im Judentum: K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, WMANT 40 Neukirchen 1972 (258 ff.: «§1. Die Rolle des Dekalogs im Judentum»); V. Aptowitzer, *L'Usage de la Lecture Quotidienne Du Décalogue à la Synagogue*, REJ 88 (1929), 167–170; H. Schneider, *Der Dekalog in den Phylakterien von Qumran*, BZ NF 3 (1959), 18–31;

b) Altes Testament: N. Lohfink, S. J., *Die Zehn Gebote ohne den Berg Sinai* (in: ders., *Bibelauslegung im Wandel. Ein Exeget ortet seine Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1967,

den Werke aus dem Bereich der sog. Formgeschichte zeitigte ein negatives Resultat<sup>4</sup>. Gerhard Friedrich (Kiel) bestätigte mir brieflich dieses Ergebnis.

Meine Darlegungen wollen in keiner Form die noch ausstehenden

129–157); A. Deissler, *Ich bin Dein Gott, der Dich befreit hat*, Freiburg i. Br. 1975, <sup>3</sup>1978 (von Schalom Ben-Chorin als «das beste Buch über den Dekalog» bezeichnet, «das je ein Christ geschrieben hat»);

c) Neues Testament: allgemein: B. Reicke, *Die Zehn Worte in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1973 (50 ff.: «3. Die zehn Worte im Neuen Testament und in der Gegenwart»); H. Schüngel-Straumann, *Der Dekalog – Gottes Gebote?* SBS 67 (1973; <sup>2</sup>1980) (10 ff.: «2. Die Interpretation des Dekalogs im Neuen Testament»); exegetisch: R. L. Aldrich, *The Mosaic Ten Commandments Compared to Their Restatement in the NT*, Bibl Sacra 118 (1961), 251–258; F. E. Vokes, *The Ten Commandments in the New Testament und in First Century Judaism*, in: TU 103 (1963), 146–154; R. M. Grant, *The Decalogue in Early Christianity*, HThR 40 (1947), 1–17 – (vgl. dazu: ZAW 64 1962, 70); R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 93 (1967), bes. 136 (ist völlig ahnungslos gegenüber den Sachproblemen, die die Dekalog-Rezeption bei Matthäus in 5,21 und 28 ff. aufgibt!); NT-theologisch: L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1975 (138 ff.: «§10: Jesus Stellung zum Gesetz als Norm»; vor allem 144 f. und 148 ff.). Speziell zum Vater-Unser: A. Kleber, *The Lord's Prayer and the Decalog* CBQ 3 (1941), 301–320. Pastoraltheologisch: F. Schnell, *Die Zehn Gebote im Lichte des NT*, Klerus-Blatt – München – 37 (1957), 171 ff., 191 ff., 206 ff., 222 ff.;

d) Zur Frage nach der (fortdauernden) Geltung des Dekalogs für die Christen und die christliche Verkündigung: Fr. Baumgärtel, *Die zehn Gebote in der christlichen Verkündigung*, in: A. Alt (Hg.), FS für O. Procksch, Leipzig 1934, 29–44 (während des Kirchenkampfes veröffentlicht!); W. Eichrodt, *The Law and the Gospel. The Meaning of the Ten Commandments in Israel and for us*, Interp. 11 (1957), 23–40; H. Haag, *Der Dekalog in der Verkündigung*, Anima 19 (1964), 120–128; J. Schreiner, *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes. Dekalogforschung und Verkündigung*, München 1966 (=Biblische Handbibliothek, Bd.III); J. Pinski, *Der christliche Sinn der Zehn Gebote*, Lebzeug, Heft 2, WS 1953/4, 3–39); H. Lamparter, *Das theologische Gewicht des Dekalogs*, in: M. Leser (Hg.), *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten. Festgabe für Landesbischof D. Th. Wurm zum 80. Geburtstag*, Stuttgart 1948, 20–38. Wichtig ist auch: H. Röthlisberger, *Wille Gottes=Gesetz=Dekalog. Eine für unseren christlichen Unterricht verhängnisvolle Gleichung*, Evang Missions-Mag 107, 1963, 133–156);

e) Dogmatisch-Ethisches: W. Dress, *Die Zehn Gebote und der Dekalog*, THLZ 79 (1954), 415–422; G. W. Locher, *Der Geltungsgrund der Zehn Gebote*, ZEE 13 (1969), 129 ff.; E. Hamel, *Loi naturelle et loi de Christ*, Paris 1964 (bes. 107–163); P. Delhaye, *Le Décalogue et sa place dans l'Enseignement de la Morale Chrétienne*, Ami Cl 73 (1963), 49 ff.; 97 ff.; 199 ff.; 241 ff.; 289 ff.; ders., *Le Décalogue et sa place dans la Morale Chrétienne*. Paris <sup>2</sup>1963 (vor allem 23 ff.: «Le décalogue et la nouvelle alliance»).

<sup>4</sup> Die einschlägigen Standard-Werke von K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann befassen sich in keiner Form mit dieser für das frühe(ste) Verhältnis von Judentum und Urchristentum theologisch so bedeutsamen Frage!

neutestamentlich-fachexegetischen Untersuchungen ersetzen oder vorwegnehmen, sondern möchten lediglich darauf hinweisen, dass diese Aufgabe noch unerledigt vor der neutestamentlichen Forschung liegt und der näheren Bearbeitung bedarf.

Ich spreche im folgenden daher nicht alle Einzelfragen an, die im Rahmen des Themas zu klären wären, sondern beschränke mich auf einige wesentliche Gesichtspunkte und Erwägungen, deren Diskussion aber dazu beitragen könnte, das Problem als solches überhaupt erstmals nachdrücklich zu thematisieren und die Notwendigkeit seiner umfassenden Bearbeitung zu unterstreichen.

### *1. Das Sach-Problem*

Das urchristliche Matthäus-Evangelium überliefert uns aus dem Munde Jesu den Satz:

Ihr sollt nicht meinen, dass ich gekommen bin, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Amen, amen, ich sage euch, bis vergehen wird der Himmel und die Erde, wird nicht vergehen *ein* Iota oder  $\mu\alpha\chi\rho\alpha\alpha$  des Gesetzes, bis alles erfüllt sei (5,17–18).

Paulus schreibt in Rö 7,12:

Das Gesetz ist daher heilig und heilig, gerecht und gut das Gebot (ἢ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή).

Wenig bekannt dürfte es sein, dass selbst ein Mann wie M. Luther – mit seinem sehr gebrochenen Verhältnis zum AT – wahrscheinlich das höchste Prädikat über den Dekalog aussprach, das je aus eines Menschen Feder und Herz floss:

Decalogus autem ideo maior et praestantior est, quia insculptus omnium cordibus et mentibus et nobiscum manebit *etiam in futura vita*  
(WA 39 I; 413, 14–16 – aus der ersten Antinomer-Disputation vom Dez. 1537).

In den Tridentinischen «*Canones de iustificatione*» (sess. VI) (= Denzinger 1569) findet sich folgender, polemisch gegen die reformatorische Theologie gerichteter Satz:

Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, cetera esse indiferentia, neque pracepta, neque prohibita, sed libera, aut decem pracepta nihil pertinere ad Christianos: anathema sit.

Damit dürfte die sachliche Relevanz unseres Themas hinlänglich aufgewiesen sein.

## 2. Zur Vor-Geschichte des Dekalogs vor dem Neuen Testament

Bei intensiveren alttestamentlichen Studien rund um den Dekalog kommt man mehr und mehr zu der unabweisbaren Überzeugung, dass wir es in ihm – zumindest in der *kanonisch* gewordenen Gestalt von Ex 20,2–17 und Dt 5,6–21 – mit einem theologischen Dokument zu tun haben, das im weitesten Sinne des Wortes der «deuteronomistischen Bewegung» angehört, also – ganz grob gesprochen – in den Zeitraum zwischen ca. 650 und 450 v. Chr. einzuordnen ist. In die Sinai-Überlieferung geriet dieses Dokument erst dann, als diese Schule die Mose-Exodus-Tradition überarbeitete und für die Fragen ihrer eigenen Zeit neu zu interpretieren versuchte.

Nun ist es eine ebenso unabweisbare wie erstaunliche Feststellung: sowohl vor der sog. deuteronomistischen Schule wie auch nach ca. 450 v. Chr. gibt es im kanonisch gewordenen Raum des AT keine Hinweise auf den Dekalog *im Ganzen*<sup>5</sup>. Die wenigen – wie man früher und bis fast in die Gegenwart immer neu meinte – Zitate aus dem Dekalog bzw. Anspielungen auf den Dekalog, die sich in Form der Zitierung einzelner seiner Gebote (oder mehrerer seiner Gebote) in den vor-exilischen Propheten finden (wie z. B. Hs 4,2 und Jer 7,8–9), können entweder bei der deuteronomistischen Überarbeitung dieser Bücher sekundär in sie eingetragen sein oder aus einem Traditionstrom (vorwiegend in der sog. nördlichen und prophetischen Theologie beheimatet) resultieren, aus dem dann irgendwann im Laufe des 6. Jahrhunderts der Dekalog in der uns vorliegenden kanonischen Form herausgewachsen ist.

Die jüngeren Schichten des AT (ab ca. 450 v. Chr.) kennen ebenso wenig einen Dekalog im ganzen und im einzelnen, wie ihn seine älteren Schichten aus eindeutig vor-exilischer Zeit kennen. Dass der Dekalog im sog. nachexilischen Judentum eine gewisse theologische und gottesdienstliche Rolle spielte, wissen wir sowohl aus dem Papyrus Nash (gleich, wann man ihn genau ansetzt) wie auch aus den Phylakterien von Qumran.

Irgendwann muss es aber in der relativ frühen Geschichte des Christentums von Seiten des Judentums her zu Spannungen um den Gebrauch des Dekalog gekommen sein.

<sup>5</sup> Vgl. dazu K. Berger (A. 3a), 258 ff.

### 3. Der Dekalog bei Paulus

Beginnen wir mit dem literarisch frühesten Zeugen des Neuen Testaments, mit Paulus, der zugleich der sachlich problematischste aller neutestamentlichen Zeugen ist. Seine Theologie ist geprägt von einer heftigen Auseinandersetzung mit seiner eigenen religiös-persönlichen Vorgeschichte. Durch seine Briefe zittert der Streit um die Geltung dessen, was er – vieldeutig bis zur Unentwirrbarkeit – griechisch den *vόμος* nennt.

Wie das Judentum seiner Zeit kann er *tōrā* in einem sehr weiten Sinne verwenden, so dass es schlicht den Pentateuch meint, aber auch in seinem engeren und engsten Sinne, so dass darunter speziell der Dekalog<sup>6</sup> zu verstehen ist – wie etwa in Röm 7,7, wo Paulus vom *vόμος* spricht und das 10. Gebot – allerdings ohne Akkusativ-Objekt – zitiert.

Innerhalb des Corpus Paulinum wird nirgends der Dekalog als ganzer zitiert. Die eigentlichen Gründe dafür liegen bis heute im dunkeln und müssten erst noch offengelegt werden. Nur im Römerbrief (warum nur in ihm – d. h. in einem Brief an die doch wohl mehrheitlich heidenchristliche Gemeinde in Rom?) zitiert Paulus einzelne Gebote aus dem Dekalog, und zwar nur solche aus der sog. 2. Tafel: so in 13,9 («nicht ehebrechen, nicht morden, nicht stehlen, nicht begehrn») im Anschluss an seine aus zeitgenössischen jüdischen Quellen sehr wohl bekannte Maxime: «Denn wer den Nächsten liebt, der hat das Gesetz (damit) erfüllt»!

In Kap. 7,7 – im Zusammenhang mit seiner Frage: «Was sollen wir nun sagen? Ist (das) Gesetz (denn) Sünde? Ausgeschlossen!» – zitiert er das 10. Gebot (*οὐκ ἐπιθυμήσεις!*), um mit Hilfe eines im hebräischen Dekalog-Kontext ursprünglich völlig anders gemeinten Stichwortes seiner Überzeugung Ausdruck zu geben, dass die sündhafte «Begehrlichkeit» des Menschen erst durch das vom Dekalog ausgesprochene Verbot eben dieser Begehrlichkeit «geweckt» und dem Menschen zum Bewusstsein gebracht worden sei.

Wenn man bedenkt, was eine solche Interpretation des hebräischen *hmd* in seiner späteren Wirkungsgeschichte (bis hin zu Augustinus *concupiscentia* und darüber hinaus!) nach sich gezogen hat, wird man einen Moment innehalten müssen, um sich die Frage zu stellen, was der

<sup>6</sup> Vgl. dazu: ThWNT IV, 1047,5f.

Übergang von alttestamentlich-hebräischem Denken in griechische Terminologie an Folgen nach sich gezogen hat.

In Ex 20,17 (und der Parallele Dt 5,21 (18) bezieht sich das zweimalige *lo' taḥmod* ganz ausdrücklich auf das lebensnotwendige Eigentum des Nächsten (des *rēa*). Es bedeutet also in diesem Kontext: ihm nichts von dem, was er zum Leben braucht, wegzunehmen, wodurch die von Jahwe gesetzte und gewollte heil-volle Form des Zusammen-Lebens der Menschen Seines Volkes gestört würde. *lo' taḥmod* spricht also im 9. und 10. Gebot – wenn man so sagen darf – ein rein soziales Problem an.

Das griechische *ἐπιθυμεῖν* bzw. *ἐπιθυμία* weist aber vor allem den hellenistisch-heidenchristlichen Leser und Hörer in eine völlig andere Sphäre: es ontologisiert das *hmd* im Sinne des platonischen Geist–Materie–Dualismus und es psychologisiert es im Sinne der Beschreibung psychischer Zustände des Menschen. Kein Wunder, dass die Kirchen mehr als anderthalb Jahrtausende weit mehr mit der Beschreibung und Abwehr dieser so-verstandenen *concupscencia* befasst waren als mit der weit dringlicheren Frage nach der gerechten Verteilung vorhandener Güter, die Menschen unabdingbar zum Leben brauchen!

Mit Paulus beginnt also der christliche Umgang mit dem Dekalog, der entscheidende Weichen von Anfang an falsch gestellt hat. Paulus benutzt den Dekalog *gegen* dessen ursprünglichen Sinn, indem er ihn einerseits ontologisiert, andererseits psychologisiert (und damit ja beide Male «spiritualisiert») und somit seiner eigentlichen alttestamentlichen Intention entkleidet, wo er im Anschluss an die Verkündigung von Jahwes rettender Tat für sein Volk diesem Volk Wege zu einem heil-vollen «Leben unter Gott» und untereinander wies. Denn die deuteronomistische Schule, aus der der Dekalog in der uns heute vorliegenden Form hervorging, hat nirgends der Überzeugung oder Meinung Ausdruck gegeben, die «Zehn Worte» (Ex 34,28; Dtn 4,13; 10,4) seien ein Weg, auf dem der Mensch das (ja im Dekalog-Eingang ja *allein* durch Gottes gnädiges Handeln konstituierte!)<sup>7</sup> Heil schaffen oder sich (erst) «verdienen» könne.

<sup>7</sup> Die ursprüngliche theologische Intention dieser Präambel und ihre Bedeutung für eine sachgemäße Auslegung aller auf sie folgenden Dekalog-Gebote hat meines Wissens niemand so klar herausgearbeitet wie J. M. Lochman in seinem erhellenden Aufsatz: Die Vorstellung des Namens Gottes im Dekalog, ThZ 34 (1978), 257–264.

Warum hat das ganze NT ausgerechnet diese Dekalog-Präambel, die dem Zehn-Wort seinen Sinn und Inhalt verleiht, nirgends erwähnt?<sup>8</sup> M. Luther ist dieser Tradition gefolgt und beginnt im Grossen Katechismus seine Dekalog-Auslegung unter völliger Auslassung der Präambel sofort mit dem 1. Gebot!<sup>9</sup>

Und auf eben diese Präambel spielt Paulus – sachlich – in Gal 5,1–3 an, wo er – nun freilich im urchristlich-christologischen Kontext – von Gottes befreiender und rettender Tat in Jesus Christus spricht. Hier wie schon in Ex 20 und Dt 5 ist es aber in beiden Fällen Gottes befreiende Tat, auf die Menschen als das Alpha und Omega ihrer Beziehung zu diesem Gott verwiesen werden.

Das Fehlen dieser – theologisch entscheidenden – Präambel des Dekalogs im ganzen Neuen Testament hat mich dazu geführt, einer Frage nachzugehen, die schon seit langem von Fachexegeten des Neuen Testaments hätte gesehen und auch entsprechend formuliert worden müssen:

Was sind die sachlichen Gründe dafür, dass im ganzen Neuen Testament die sog. erste Tafel des Dekalogs (ausser natürlich dem Sabbat-Gebot!) nirgends explizit angesprochen und erwähnt wird?

Verbleiben wir für den Versuch einer Beantwortung dieser Frage vorerst noch exklusiv im (proto-) paulinischen Raum des NTs.

Wie der sog. Christus-Hymnus in Phil 2,5–11, der in seinem Aussage-Material sicher vor-paulinisch ist, zeigt, hatte sich spätestens seit den 40er Jahren eine explizite heiden-christliche Christologie zu entwickeln und auszustalten begonnen. Diese Christologie, die ja sozusagen das (eigentliche) Proprium des vorwiegend heiden-christlichen Urchristentums gegenüber dem Judentum enthielt, kreiste nun aber in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung um zentrale Probleme der sog. ersten Tafel.

Man rechnet zu dieser 1. Tafel: den Vorspruch, das Verbot, andere Götter zu haben, sich irgendein Bild von Gott zu machen, seinen

<sup>8</sup> Sie hätte – zusammen mit einem paulinischen Kern-Theologumenon wie etwa Gal 5,1 oder II Kor 5,19 – die Einheit des göttlichen Befreiungshandelns im Alten und im Neuen «Bund» betont und sie als un-trennbar herausgestellt und wäre somit das denkbar stärkste Bollwerk gegen jede Form von Marcionitismus gewesen, wie er sich seit dem 2. Jh. durch fast 2 christliche Jahrtausende (bis A. Harnack, E. Hirsch usw.) hinzog!

<sup>9</sup> Vgl. BSELK Göttingen <sup>2</sup>1952, 560.

Namen in einer (sagen wir es ganz allgemein) diesem Namen nicht angemessenen Form zu verwenden. Das noch eindeutig zur 1. Tafel gehörige Sabbat-Gebot will ich ebenso wie das meist noch zu ihr oder auch schon zur zweiten Tafel gerechnete Eltern-Gebot später bei der Diskussion der Dekalog-Rezeption in den synoptischen Evangelien behandeln.

Halten wir uns also – paradigmatisch, um nicht das gesamte paulinische Briefcorpus heranziehen zu müssen – für die Frage nach der ersten Tafel an den Christus-Hymnus von Phil 2,5–11.

Er ist geradezu rand-voll von Anspielungen auf die 1. Tafel, von Aussagen, die – zumindest für Juden (und Judenchristen) – erhebliche Konflikte heraufbeschwören mussten. Konkret gesagt: was mag sich ein Jude oder Judenchrist gedacht haben, der diesen Hymnus las – und gleichzeitig täglich zusammen mit dem *Sch'ma Jisrael* die «Zehn Worte» betete?

Ich versuche, die dabei ins Auge stechenden Probleme in einer einfachen Graphik zu verdeutlichen:

## Die sog. ' Erste Tafel ' des Dekalogs im Alten Testament ( nach Ex 20 )

im **Neuen Testament**  
(paradigmatisch exemplifiziert  
an Phil 2,5-11 und II Kor 4,4)

ନନ୍ଦା ପାରାମ୍ବାଦୀ ଦିନମାତ୍ରରେ କିମ୍ବା ଦିନମାତ୍ରରେ କିମ୍ବା

ପାତ୍ରମାଳା

Sog. 'Praambe I

**Ἐγώ είμι κύριος δ θεός σου,**

Bilder-  
Verbot

אֶלְעָזָר אֶלְעָזָר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶת-שָׁם-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאֶלְעָזָר

၁၁၁

τὸ δυομά τὸ ψήφο πάν δημαρχία ἐγένετο αὐτῷ  
καὶ ἐγένετο δημαρχός, οὐαὶ έν τῷ δημαρχίᾳ

δυοματινοσ

בְּרִיאָהּ אֶת-מִצְחָתָה לְקַדְשָׁנָה

Sabbat

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ

## Ehrung der Eltern

( In den Proto-Paulinen in einem theol. relevanten Sinne nicht ausdrücklich behandelt )

( Fehlt in allen sicher proto-paulischen Schriften ! )

#### *4. Der Dekalog in den synoptischen Evangelien*

Hans Hübner schreibt in seinem neutestamentlichen Beitrag zum Stichwort Dekalog (der demnächst in der TRE erscheinen wird und den er mir als Fahnenabzug zur Einsichtnahme überliess):

Synoptische Jesusworte, die Dekalogsätze zitieren, sind entweder sehr wahrscheinlich authentisch oder spiegeln zumindest deutlich die Intention der Predigt Jesu wider.

Er fügt dem aber sofort – die übrigens von jedem schlichten Bibel-leser leicht überprüfbare These – hinzu:

Die Aussagerichtung ist aber anders als im Alten Testament, da Dekaloggebote entweder im polemischen Kontext zitiert werden oder ihre Überbietung verlangt wird.

Im zweiten Zitat scheinen mir die beiden entscheidenden Stichworte für die Frage der Dekalog-Rezeption in den synoptischen Evangelien gegeben zu sein: «polemischer Kontext» auf der einen Seite und «Überbietung» auf der anderen Seite.

Es bedarf für den Kenner keiner langen und gewundenen Erklärungen dafür, warum ausgerechnet diese beiden Stichworte so gut wie die gesamte grundsätzliche Dekalog-Rezeption der Evangelien beherrschen.

Der Sitz im Leben dieser beiden Stichworte ist die Zeit nach dem Jahr 70 (n. Chr.), als Jerusalem zerstört ist, der Tempel in Schutt und Asche liegt, die ehemals juden-christliche Gemeinde in Jerusalem und Judäa ins Ostjordanland abgewandert ist und die auf ältere mündliche und schriftliche Quellen zurückgehende sog. synoptische Tradition nach und nach in den drei kanonischen Evangelien im heidenchristlichen Raum abschliessend schriftlich fixiert wird. Hatte die alte juden-christliche Gemeinde noch den Tempel besucht, das Opfer dargebracht, die Beschneidung geübt und den Sabbat gehalten, so verlangt die jetzt sich mehr und mehr endgültig vollziehende Trennung vom Judentum (nach aussen hin) die Ersetzung des Sabbat durch den sog. Herren-Tag und (nach innen hin) die Begründung einer selbständigen christlichen *Halacha*, die auf den autoritativen «Lehrer» Jesus zurückgeführt werden muss.

Jesus wird dabei – bei Matthäus lässt sich das am besten ablesen – der (neue) «Lehrer der (wahren) Gerechtigkeit». Man kann ihn den jetzt schon weit überwiegend heiden-christlichen Lesern der drei synoptischen Evangelien darum nicht mehr anders vorstellen als in der Form eines ‹polemischen› Kämpfers gegen das Judentum, d.h. gegen ‹jüdische Gesetzlichkeit›.<sup>10</sup>

Es entsteht (geschichtlich durchaus begreiflich) ein übertriebenes Bedürfnis, Jesus vom Judentum abzugrenzen, ja ihn in einen ausgesprochenen Gegen-Satz zu seinem jüdischen Herkommen zu stellen.

Ich selber hege die Vermutung, dass etwa hinter den sog. Anti-Thesen der Bergpredigt ursprünglich eine Jünger-Belehrung Jesu stand, die sich ganz eng an den Dekalog anlehnte. Matthäus oder seine Quelle haben diese (ursprünglich dekalogisch gefasste?) Jünger-Belehrung Jesu auseinandergelegt und nur noch Teile davon verwendet – und zwar in einem ausgesprochen polemischen Sinne gegen das Judentum.

Da die heidenchristlichen Evangelien-Autoren der zeitgenössischen jüdischen Quellen nicht kundig waren, haben sie nicht gemerkt, dass in dem ihnen vorliegenden Jesus-Material eine ganze Reihe von jüdischen Theologumena enthalten waren (z.B. dass der Mensch nicht für den Sabbat da sei, sondern der Sabbat dem Menschen zugute gegeben sei usw. – Mk 2,27). Mit allen nur verfügbaren Mitteln musste der Beweis angetreten werden, dass Jesus das jüdische Gesetz (speziell auch den Dekalog) «überboten, vertieft, radikaliert» oder was immer habe.

So gewinnt für späteres christliches Verständnis das Sabbat-Problem einen fast übermächtigen Rang – und diesen auch noch in einer ausgesprochen negativen Akzentuierung: für *die* Pharisäer (oder gar: *die*

<sup>10</sup> S. dazu: R. Bultmann (Theologie des Neuen Testaments, Tübingen <sup>6</sup>1968, 10: «§2. Die Auslegung der Forderung Gottes. 1. Als Auslegung des Willens, der Forderung Gottes ist Jesu Verkündigung ein grosser Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit...»), der (den historisch-verösterlichen!) Jesus zu einem Hyper-Paulinisten verbiegt, ihn zum blind-wütigen Kämpfer gegen sein (Jesu) eigenes religiöses Herkommen und seine eigene religiöse Praxis umstilisiert und z.B. nicht wahrnimmt, dass zwischen einer Überlieferung, die so gut wie sicher auf den vorösterlichen Jesus zurückgeht (denn aus welchem ersichtlichen Grunde sollte er erst der sog. Gemeinde-Theologie entstammen?), nämlich der Auskunft Jesu in Mt 19,17 par, und der eigenen Jesus-Deutung, die den Anti-Judaismus geradezu zum proprium des irdischen Jesus stempelt, eine sachliche Spannung herrscht, die nicht aus den Quellen gewonnen ist, sondern dogmatisch in sie hineingelesen wird!

Juden) scheint der Sabbat lediglich ein Anlass von kasuistischer Sophisterei gewesen zu sein.

Sog. Streitgespräche, wie sie im Judentum wie zu aller Zeit, so auch zur Zeit Jesu üblich waren, werden zu höchst polemischen Auseinandersetzungen umstilisiert, um den Alltagsbedürfnissen der urchristlichen Gemeinden der 70er bis 90er Jahre zu entsprechen.

Dass Jesus selber getreu der jüdischen Tradition den Sabbat immer gehalten und nie (auch nur im entferntesten) gegen ihn gesprochen hat, interessiert nun nicht mehr bzw. wird polemisch umgebogen. Der Gemeinde, die die Feier des Sabbat aufgegeben hat, ist daran gelegen, von ihrem Meister (nachträglich) die Legitimation für eine Entwicklung zu erhalten, die historisch im wesentlichen erst voll nach 70 einsetzte!<sup>11</sup>

Das von Hübner sog. «Überbietungs»-Motiv lässt sich am besten aus der Perikope Mt 19,16 ff. («reicher junger Mann») ablesen, in der übrigens (mit Ausnahme des 10. Gebotes!) die ganze sog. 2. Tafel des Dekalogs zitiert wird (mit der sehr interessanten Nach-Stellung des Eltern-Gebotes hinter die Gebote der 2. Tafel!). In V. 19 b fasst Jesus die genannten Gebote sinngemäß zusammen in die 2. Hälfte des sog. Doppelgebotes der Liebe (aus Lev 19,18). Der gesamte Inhalt dieser Verse lässt sich vielfach in älteren und zeitgenössischen (auch späteren) jüdischen Quellen nachweisen, vor allem in Form des Gedankens, dass in der Liebe zu Gott und zum Nächsten der eigentliche Sinn aller 10 Gebote getroffen und erfüllt sei.

Interessant ist, dass Matthäus offensichtlich die Aussage seiner Quelle unverändert übernahm, der junge Mann habe das alles von Jugend auf gehalten. Es wird nicht Kritik an dieser Behauptung geübt, sondern es wird (vielleicht in Kreisen urchristlicher «Wander-Radikaler» (?)) oder im Zusammenhang mit einer Verfolgung?) eine «Überbietung» dieses Haltens der Gebote verlangt, die ganz deutlich von dem Appell an totale Besitzlosigkeit getragen ist, wie man ihn sonst etwa in einem sehr speziellen Zusammenhang in Lk 9,57 ff. findet. Aber der historische Jesus hat ganz offensichtlich die in V. 16 gestellte Frage des jungen Mannes, was er tun müsse, um das ewige Leben zu gewinnen,

<sup>11</sup> Sehr klar kann man diese Rechtfertigung der späteren Gemeinde für die Preisgabe des Sabbat ersehen aus einem Wort wie Mt 12,8: «Der Menschensohn ist der Herr über den Sabbat» (was hier heissen soll: ER – allein – kann ihn darum auch «aufheben»!).

die traditionelle jüdische Antwort gegeben: «Willst du in das ewige Leben eingehen, so halte die Gebote.»

Diese aus den alten Quellen hervorgehende Tatsache muss also jetzt in einer neuen Situation um-interpretiert werden. Jesus sagt dem jungen Mann ja nicht (paulinisch!): «Halte dich allein an die Gnade!» oder «Glaube allein an mich!», sondern er trägt ihm ein konkretes Tun auf, das freilich im gegebenen Einzelfall schon im Doppelgebot der Liebe enthalten sein kann.

Die sich im Corpus Paulinum findende Animosität gegen den Dekalog, die sicher zu einem grossen Teil (weit mehr, als uns bisher bewusst geworden ist) auf die entstehende Christologie einerseits und die sich anbahnende Loslösung und Abtrennung des Christentums von seinem jüdischen Mutterboden andererseits zurückgeht, dürfte in einem atmosphärischen Wirkungsfeld abgelaufen sein, das (mindestens weithin) durch Paulus und seine Theologie prae determiniert war.

Die christologischen Motive der Jungfrauengeburt und der Präexistenz des Gottes-Sohnes haben – mindestens in einigen Traditionen – bereits Bedeutung erlangt.

Was sollten die 4 Evangelisten in dieser Situation mit der 1. Tafel anfangen? Was also mit Quellen, in denen sie etwa (was ich selber hinter Mt 5 vermute) eine Jüngerbelehrung Jesu anhand der 10 Gebote vorfanden?

Sehen wir einmal von der Sabbat-Frage ab, bei der ein klar polemischer Trend in den Evangelien unübersehbar ist (so dass uneingeweihte Heidenchristen vom späten 1. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ja den Eindruck gewinnen mussten, als gäbe es in der gesamten religiösen Wirklichkeit der Welt nichts Übleres, Entstellteres, «Gesetzlicheres» als die jüdische Sabbat-Praxis!), so bleibt immer noch die grundlegende Frage nach dem Vorkommen und der Rolle der drei ersten Gebote in den Evangelien.

Hier kann man quer durch die Synoptiker die interessante Beobachtung machen, dass keiner von ihnen an irgendeiner Stelle explizit auf das Bilder-Verbot eingeht! Soll man annehmen, dass es in der sehr bilder-freudigen hellenistischen Welt, in der ja nicht ohne tiefere Gründe die spätere Ikonen-Verehrung entstand, für die heidenchristlichen Evangelisten bereits in den 70er bis 90er Jahren unmöglich war, das strenge jüdische Bilder-Verbot durchzuhalten?

Und ist eventuell das johanneische Wort (14,9) von der Identität des «Sehens» Jesu mit dem «Sehen» («Wahrgenommenhaben») des «Vaters» der späteste neutestamentliche Versuch, das Bilder-Verbot christologisch zu «über-bieten»? (ο ἐωρακώς ἐμὲ ἐώρακεν τὸν πατέρα).

Da der «Name» Christi mindestens seit den Tagen der Entstehung des vorpaulinischen Christus-Hymnus in Phil 2,5–11 ein integrales Element urchristlich-heidenchristlichen Gottesdienstes war, musste im Blick auf die Verwendung dieses «Namens» (Name wurde zur Zeit Jesu und der Urgemeinde im Judentum ja schon weitgehend als Synonym für Gott gebraucht!) im kultisch-liturgischen Bereich und in frühen christologischen Formeln natürlich an dieser Stelle die Problematik des «Namens» von den frühen Christen besonders stark empfunden worden sein.

Könnte diese Tatsache – so frage ich ganz tastend! – den entscheidenden sachlichen Grund dafür abgeben, dass im Vaterunser (besonders im Rahmen des Matthäus-Evangeliums und seiner Botschaft von der βασιλεία τοῦ θεοῦ) das ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου als sog. erste Bitte vor das ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου, das man doch eigentlich an erster Stelle erwarten müsste, geraten ist?

Nicht umsonst bringt ja Matthäus eine Hinleitung oder Einrahmung des Vaterunser, die auf einer polemischen (!) Situation aufgebaut ist (gegen die «Pharisäer» und mit ausdrücklicher Erwähnung der Synagoge – 6,5!). Ganz im Gegensatz zu Lukas, dessen Einleitung das Vaterunser aus einer Bitte der Jünger hervorgehen lässt, die gerne von ihrem Meister ebenso über das rechte Beten belehrt sein möchten, wie dies Johannes der Täufer seinen Jüngern gegenüber tat – 11,1. Hier fehlt noch jede polemische Spitze gegen die Pharisäer etc.! Es legt sich daher die Annahme fast von selber nahe, dass die matthäische Rahmung und Einleitung einem ganz ausgesprochen sekundären, weil dis-junktiven Zweck entsprungen ist und dient.

Ähnliche Beobachtungen kann man auch im Blick auf das 1. Gebot mit seinem οὐκ ἐσονταί σοι θεοὶ ἔτεροι – Ex 20,3 – machen). Auch dieser Frage gegenüber befinden sich die Evangelisten in einer völlig neuen Situation: in ihren Gottesdiensten wird einerseits das Bekenntnis zu dem *einen* Gott abgelegt, neben dem es keinen anderen geben kann und darf – und andererseits wird Jesus explizit im urchristlichen Gottesdienst als κύριος angerufen und angebetet (in christlichen LXX-Handschriften die Bezeichnung für Gott!). Das 1. Dekalog-Gebot kann

angesichts dieser neuen Lage nicht mehr zitiert werden, ohne dass man damit theologisch in grosse Schwierigkeiten gerät.

Was also tun mit Überlieferungen, in denen es im Munde Jesu doch vorkommt? Offensichtlich haben Matthäus und Lukas einen Stoff vorgefunden, in dem es just um diese Frage ging. Möglicherweise war dieser Dekalog-Stoff schon in ihrer (gemeinsamen?) Quelle in die Versuchungs-Geschichte eingearbeitet worden. Denn in Mt 4,10 (und Lk 4,8) handelt es sich um ein sinngemässes Zitat eines Teils von Dtn 5,9 – mit jenen beiden Stichworten *προσκυνεῖν* und *λατρεύειν*, die sich im LXX-Text finden und die ja – im Rahmen des urchristlichen Gottesdienstes und Bekenntnisses – völlig synonym das Problem der Christologie treffen: nämlich die «Anbetung» und «Verehrung» Jesu Christi als *des κύριος* zusammen mit (und damit doch wohl auch «neben») dem Vater.

Indem möglicherweise schon eine ältere Quelle dieser beiden synoptischen Stellen das 1. Gebot (etwa aus einer – dekalogischen? – Jüngerbelehrung Jesu?) in die Geschichte der Versuchung Jesu durch den Teufel einbaute (was die vielgestellte naive Frage überflüssig machen würde, woher denn die Evangelienüberlieferung ihre Kunde von dem ohne Beteiligung Dritter geführten Gespräch Jesu mit dem Teufel habe!), hat sie dem Problem, wie sich das 1. Gebot und die urchristliche Christologie zueinander verhalten, sozusagen den Wind aus den Segeln genommen, indem sie dieses Problem «historisierte»: der irdisch-historische Jesus, das will sie wohl sagen, hat sich klar und unzweideutig zum 1. Gebot bekannt, selbst dem «Teufel» gegenüber. Freilich ist damit die für die 70er bis 90er gerade virulente Frage nach dem *«προσκυνεῖν»* und *«λατρεύειν»* gegenüber der Person Jesu Christi nicht beantwortet!

Noch heute kann man nicht wenige Christen die Frage stellen hören, warum denn die (offensichtlich «verstockten»!) Juden Jesus nicht als Messias und (mit dem Vater «wesens-gleichen») Sohn Gottes annehmen und an ihn glauben würden. Diese Frage ist eine der am tiefsten liegenden Quellen von religiös motivierten Judenverfolgungen gewesen. Es wäre an der Zeit, dass man in christlicher Katechese und christlichem Religionsunterricht deutlich macht, warum Juden das eben nicht können – weil (und solange!) sie eben Juden sind, die das Sch<sup>e</sup>ma beten und den Dekalog rezitieren.

### 5. Einige grundsätzliche Erwägungen zur Dekalog-Rezeption im Neuen Testament

Damit sind wir – so meine ich – an der Basis und am Fundament der Frage nach der neutestamentlichen Dekalog-Rezeption angekommen.

Schon Paulus hat in seinen an Heidenchristen gerichteten Briefen beliebig griechisches, vor allem stoisch-kynisches Material im Rahmen ethischer Paränesen etwa in Gestalt «positiver und negativer Kataloge», Haustafeln usw. heranziehen können.<sup>12</sup>

Die deutero-paulinischen Autoren sind ihm darin weitgehend gefolgt. Georg Strecker hat in einem Aufsatz über «Strukturen einer neutestamentlichen Ethik»<sup>13</sup> auf diesen Sachverhalt hingewiesen, wenn er betont, dass Paulus neben naturrechtlicher Argumentation (wie etwa in Röm 1,26 f.; 2,14 f.) auch den Dekalog als im Alten Testament niedergelegtes «positives Recht» und als authentische Auslegung des Gotteswillens benutzt habe.

Doch meint Strecker, dass das Proprium einer neutestamentlichen Ethik eigentlich nicht deren «ethisches Programm» sein könne, sondern die «christologische Dimension», die einer solchen neutestamentlichen Ethik innewohne und die zwei Gefahren banne, die allen ethischen «Systemen» inhärent seien: einmal die Tendenz zur Gesetzlichkeit und zum andern den allen ethischen Systemen eigenen Mangel, dass sie zwar ein entsprechendes Handeln fordern, aber eben nicht auch die dazu notwendige Freiheit schenken könnten.

In dieser Stellungnahme scheinen mir alle entscheidenden Sachfragen kurz summiert zu sein, um die es im Neuen Testament im Blick auf den Dekalog letztlich geht. Ich will versuchen, sie in knappen Sätzen zusammenzufassen:

1. Die Unterscheidung zwischen «Naturrecht» und «positives Recht» ist ebensowenig wie die zwischen «Moral- und Zeremonial-Gesetz» eine inner-alttestamentliche Kategorie. Sie ist aus dem griechischen Begriffs-Arsenal sekundär an das Alte Testament herangetragen. Das heisst nicht, dass sie juristisch (!) schlecht sein muss. Aber sie

<sup>12</sup> Vgl. dazu etwa: W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paräne. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloh 1961.

<sup>13</sup> ZThK 75 (1978), 117–146.

ist dem Alten Testament in keiner Form angemessen. Weder der als Erinnerung an die Erschaffung der Welt durch Gott (Ex 20,11) gefeierte noch der als Andenken an die Herausführung von Sklaven aus Ägypten durch Gott (Dtn 5,15) begangene Sabbat ist ein «Zeremonial-Gesetz». (Theologisch ist eine solche Aussage genau so sinnlos, wie wenn jemand behaupten würde, das christliche Osterfest sei ein «Zeremonial-Gesetz.»)

Er ist ein Bekenntnis zu Jahwe als dem alleinigen Herrn der Geschichte und zu seinem alles heil-volle Leben und Zusammenleben der Menschen erst ermöglichen (er)rettenden und aus Not und Sklaverei befreien souveränen Handeln, das menschliches Tun ebenso (allein) ermöglicht, wie es dieses Tun unabdingbar (heraus)fordert;

2. Strecker hat durchaus richtig gesehen, dass für das Neue Testament der eigentlich dia-kritische Punkt des Ganzen in der Christologie liegt.

Wenn unsere eigenen Beobachtungen sowohl im Blick auf Paulus wie auch im Blick auf die Evangelien auch nur einigermassen ins Schwarze trafen, dann war es die sich langsam entwickelnde Christologie, die eine Blockade gegen die sog. 1. Tafel bildete.

Der Zugang des Christen, so lautet schon die Grundthese der frühen paulinischen Theologie (wie der ganz späten johanneischen Theologie) zum «Vater» ist (für die Heiden-Christen!) nur über den «Sohn» möglich.

Freilich hat man später mehr und mehr übersehen, dass selbst bei Paulus noch ungewöhnlich starke Verbindungsglieder zwischen der Christologie und der 1. Tafel des Dekalogs bestehen, die weit mehr eine kon-junktive Deutung beider nahelegen als jene dis-junktive Deutung, die dann in den Evangelien und in weiten Bereichen und Epochen der Kirchengeschichte so bezeichnend geworden ist und zum sog. «polemischen» Umgang mit dem Dekalog – vor allem mit seiner 1. Tafel – führte.

Paulus selbst hat in Phil 2 (ob übernommen oder selbst formuliert, das spielt hier keine Rolle!) betont, dass jener hohe oder höchste «Name», den Jesus Christus für die Christen trägt, ihm vom Vater verliehen ist, damit sich im Namen Jesu jedes Knie beuge, derjenigen Wesen, die im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sind, und jede Zunge bekennen soll; ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ εἰς δόξαν θεοῦ πατρός (9–11).

Darin liegt – meines Erachtens – eine implizite Anspielung auf die Anbetung (das alleinige Anbeten) Gottes, wie es – per viam negationis – im alttestamentlichen Bilder-Verbot (Ex 20,5 und Dtn 5,9) ausgesprochen ist (dessen Anbetungs-Verbot sich ja auf die «anderen Götter» des 1. Gebotes bezieht!).

Noch klarer scheint mir derselbe Sachverhalt in I Kor 15,28 an- und ausgesprochen zu sein, wo Paulus die in Phil 2,5–11 umschriebene Sendung des Sohnes eschatologisch dahingehend zusammenfasst, dass der Sohn nach der endgültigen Erfüllung seiner *missio* (nämlich der Unterwerfung aller unter den Willen oder das Reich des Vaters) sich selbst dem «Vater» «unter-ordnen» wird (ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι) ἵνα ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν.

Helmut Merklein hat durchaus richtig gesehen, wenn er in seiner interessanten Studie «Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu» (1978) bemerkt, dass das Handlungsprinzip der «Ethik Jesu» in der «Herrschaft Gottes» liege (106). Denn genau das meint ja auch Paulus! Freilich hält Merkle seine eigenen Einsichten nicht durch bzw. lässt sie nicht allseitig zur Wirkung kommen, wenn er dann wieder betont, dass «nicht in der Tora, sondern in der Botschaft von der Gottesherrschaft bzw. in der darin implizierten Botschaft von der radikalen Zuwendung Gottes zum Menschen» das eigentlich Entscheidende bei Jesus liege.

Der oder die Verfasser des uns vorliegenden Dekalogs hatte(n) nämlich genau das im Auge, was Merkle hier moniert: die «radikale Zuwendung» Gottes zu dem armseligen Sklavenhaufen in Ägypten, Sein befreiendes, «erlösendes» Tun steht – weil am Anfang – so im Mittelpunkt des Dekalogs. Erst eine ganz bestimmte Auslegung hat dann später dem Dekalog einen völlig anderen Inhalt und eine völlig andere Absicht unterschoben.

Ist denn der Gott, dem Israel seine Errettung und sein Heil zuschrieb und von dem es dieses Heil letztlich immer erwartete und noch heute erwartet, ein anderer Gott als der, von dem die matthäische Versuchungsgeschichte spricht, als der, der – nach dem Christushymnus von Phil 2 – Jesus jenes ὄντος τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄντος gegeben hat?

Bedenkt man dazu abschliessend, dass es bis heute neben und ausser dem Vaterunser, dessen 1. Bitte ja nicht zufällig um die Heiligung des Namens Gottes kreist, keinen einzigen alt- oder neutestamentlichen

Text gibt, der Christen aller Zeiten und Konfessionen (und Juden!) so sehr gemeinsam ist wie der Dekalog, so müsste man über den Horizont einer biblischen Theologie des Alten und Neuen Testamentes hinausgehend zuletzt noch die Frage aufwerfen, ob nicht ein sachgemäß rezipierter Dekalog eine mögliche künftige Basis für ein wahrhaft ökumenisches Gespräch und Bemühen der christlichen Kirchen sein könnte.

Wenn Paulus schon in I Kor 15,28 als «Ziel» der Sendung Jesu Christi durch den Vater das *ἴνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* betonte und unterstrich und im Phil-Hymnus alles einmündet in das *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* (2,11), dann drängt sich die Frage geradezu auf, wieweit wir heute bereit sind, unsere historisch gewordenen Theologien und Kirchentümer dem Kriterium der paulinischen eschatologischen Christologie zu unterwerfen – und damit (!) anzufangen, das erste Gebot wirklich ernstzunehmen.<sup>14</sup>

Diese Aufgabe liegt – wie die der Klärung der neutestamentlichen Dekalog-Rezeption – als eine grosse und unser ganzes Können und unseren ganzen Glaubenfordernde Aufgabe noch vor uns!

Gotthold Müller, Würzburg  
z.Z. Faculté de Théologie Protestante,  
Strasbourg/France

<sup>14</sup> Die theologischen Fragen und auch Spannungen, die sich aus diesem Sachverhalt bis heute für die Christologie ergeben, kann man sich deutlich vor Augen führen, wenn man einerseits die Ausführungen von H. Grass in seiner «Christlichen Glaubenslehre» (Teil 1. Stuttgart 1973=Theol. Wissenschaft, Band 12/I, 136 ff.) vergegenwärtigt und andererseits vergleicht, was G. Ebeling zum selben Problem schreibt (Dogmatik des christlichen Glaubens. Zweiter Teil, Tübingen 1979, 330–332, wo sich – für mein Empfinden – gewisse Uneigentümlichkeiten zwischen den Aussagen auf S. 331 («sondern dort ist in alle Ewigkeit niemand anders anzutreffen als Jesus Christus») und auf S. 332 finden («Der Sohn tritt also nicht an die Stelle des Vaters. Sein Herrschen erfüllt sich in seinem völligen Untertansein unter Gott [1. Kor. 15,24–28]»).