

**Jahrbuch für evangelikale Theologie**  
**7. Jahrgang**  
**1993**

Herausgegeben im Auftrag des  
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)  
und des Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfbeT)  
von Helmut Burkhardt, Hans Hauzenberger,  
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)  
und Helge Stadelmann (Buchinformation)



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH

---

David B. Capes. *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. WUNT 2/47. Tübingen: Mohr/Siebeck. 220 S., DM 69,--.

---

Der Inhalt des Evangeliums kann nach Paulus mit dem Satz formuliert werden: "Gott war in Christus" (2 Kor 5,18). Wenn also die Christologie das Zentrum der Theologie von Paulus bildet (so P. Stuhlmacher in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen 1992, S. 284), ist die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott und damit die Frage nach der Identität von Jesus von entscheidender Bedeutung.

Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation, die unter der Leitung des evangelikalischen Neutestamentlers E.E. Ellis am Southwestern Baptist Theological Seminary geschrieben wurde (1989), setzt bei dem Umstand ein, daß man in der paulinischen Forschung der göttlichen Natur Jesu Christi zurückhaltend gegenübersteht. Capes untersucht, wie Paulus im Kontext

---

von Aussagen über Jesus Christus alttestamentliche Texte verwendet, in denen *YHWH* (in der LXX *kyrios*) vorkommt.

In Kap. 1 beginnt Capes mit der "neueren" Diskussion zur Frage nach dem Hintergrund der Anwendung des *kyrios*-Begriffs auf Jesus Christus (S. 9-33). Die präsentierte Fragestellung und die analysierten Positionen sind allerdings nicht ganz so "neu". Capes stellt die (heute nicht mehr so formulierte) Alternative in den Mittelpunkt, ob die Verwendung des *kyrios*-Titels für Jesus von griechisch-hellenistischen Vorstellungen beeinflusst und außerhalb Palästinas vorgenommen wurde (W. Bousset, 1921; F. Hahn, 1963), oder ob die alttestamentlichen-jüdischen Vorstellungen Palästinas ausreichen (J.G. Machen, 1923; A.E.J. Rawlinson, 1926; O. Cullmann, 1957). Neuere Beiträge, vor allem Studien von W.D. Davies, M. Hengel und L. Hurtado, werden in dem etwas unglücklich mit "Zusammenfassung" überschriebenen Abschnitt (S. 20-31) eingefügt, vor allem als Argument gegen die Position Boussets. Capes kommt zu dem Schluß, daß die christologische Verwendung von *kyrios* palästinensischen Ursprungs ist und "der Hellenismus" Palästina lediglich auf der Ebene der Sprache beeinflusste. Für die erste Überzeugung bündelt Capes schon bekannte Argumente, die durchaus als hinreichend beweiskräftig gelten können. Die zweite Überzeugung ist eine steile These, die man kaum mit dem angeführten Hengel-Zitat belegen kann und die aufgrund der Interaktion zwischen Sprache (Symbol) und begrifflichem Konzept auch wenig plausibel ist.

In Kap. 2 untersucht Capes die Verwendung von *kyrios* in der Septuaginta als Bezeichnung für Männer mit einem Autoritätsanspruch und als Übersetzung des Gottesnamens *YHWH* (S. 34-43). Er geht auf die Tatsache ein, daß in vorchristlichen LXX-Manuskripten der Jahwe-Name nicht mit *kyrios* übersetzt, sondern als *Iao* wiedergegeben oder mit althebräischen Buchstaben oder in Quadratschrift eingesetzt wird. Dieser Sachverhalt ist für Capes nicht weiter bedeutsam, weil Diasporajuden offensichtlich den *kyrios*-Namen schätzen (vgl. die Verwendung in den Apokryphen).

Der Versuch, die Verwendung von *despotes* für den Jahwe-Namen bei Josephus zu erklären (S. 42), ist nicht überzeugend bzw. von anachronistischen Annahmen behaftet: wahrscheinlich sollte man Josephus keine Unkenntnis der "religiösen Kreise" und ihrer Verwendung des *kyrios*-Titels für Jahwe unterstellen, und der "Kaiserkult" mit der "Akklamation Cäsar ist Kyrios" ist ein vielschichtiges Phänomen, das man nicht so einfach als Erklärung einsetzen kann, zumal die Juden offenkundig keine Bedenken hatten die Herrscher mit *hoi kyrioi hemon* zu bezeichnen (W. Foerster, *ThWNT* 3:1056).

Anschließend untersucht Capes, wie Paulus den "Titel" *kyrios* als Bezeichnung für Männer in Autoritätsposition, für Gott und für Christus verwendet (S. 43-89). Analysiert werden die Maranatha-Invokation (1Kor 16,21) und die Texte, in denen Paulus *kyrios* für Menschen (z.B. die "Herren" von Sklaven), als Titel für Gott (oder Götter) und als Titel für Jesus Christus verwendet. Die Schlußfolgerungen werden in acht Punkten zusammengefaßt: (1) Paulus folgte der zeitgenössisch üblichen Praxis, in der *nicht streng zwischen theologischem und säkularem Gebrauch unterschieden* wurde. (2) Er übernahm diese christologische Bezeichnung von der urchristlichen Tradition; die meisten Belege von *kyrios* beziehen sich auf Jesus. (3) Er betrachtet die "Herrschaft" Jesu Christi als "kosmische". (4) Die Herrschaft Christi gründet in seiner Auferstehung und Erhöhung, aber auch der irdische Jesus wird als *kyrios* bezeichnet. (5) Die Bezeichnung unterstreicht vor allem die einzigartige Beziehung zwischen dem Vater und Jesus als dem Sohn Gottes, die als "funktionale Identität" zu verstehen ist. (6) Die Bezeichnung kommt vor allem in der Paränese vor. (7) Aus ethischen und eschatologischen Erwägungen heraus verwendet Paulus den *kyrios*-Titel auch in seinen seltenen Bezugnahmen auf das Herrenmahl (dessen Heilsbedeutung er sonst mit dem *Christos*-Titel verbindet). (8) In eschatologisch-apokalyptischen Kontexten ist *kyrios* der christologische Titel *par excellence*. Weil viele der mit dem *kyrios*-Titel für Jesus Christus ausgesagten Funktionen im Alten Testament für Jahwe reserviert waren, kann man aus dem eruierten Befund schließen, daß Paulus mit der Verwendung dieser Bezeichnung eine enge Verbindung von Christus und Jahwe aussagen wollte.

Kap. 3 besteht aus einer exegetischen Studie zu "paulinischen Jahwe-Texten", die ermitteln soll, ob der Apostel ein bestimmtes Zitat auf Gott oder auf Christus bezieht (S. 90-160). Paulus zitiert 14 Jahwe-Texte; in 7 Stellen behielt der den Bezug auf Gott bei (Röm 4,7-8; 9,27-29; 15,9-11; 1Kor 3,20; 2Kor 6,18), in den anderen 7 Stellen beschreibt er mit den alttestamentlichen Jahwe-Aussagen Person und Werk Christi (Röm 10,13; 14,11; 1Kor 1,31; 2,16; 10,26; 2Kor 10,17; 2Tim 2,19). Wenn er es bei Anspielungen auf Jahwe-Texte beläßt (z.B. 1Kor 10,21; 1Thess 3,13; 1Thess 1,7-8; 2Kor 3,16; Phil 2,10-11), bezieht er die Aussagen auf Jesus Christus.

Capes kommt zu dem Schluß, daß die christologische Verwendung von Jahwe-Texten zeige, daß Paulus nicht nur Funktionen Jahwes auf Jesus Christus übertragen hat, sondern ihn als "eins mit Gott" betrachtete ("he considered Jesus to be one with God", S. 165). Capes erkennt mit Recht, daß Übertragung von Gottesbezeichnungen auf Erlösergestalten wie

Melchisedek im Frühjudentum (vgl. 11QMelchizedek) keine wirkliche Parallele darstellt: in der dort zitierten Stelle Ps 82,1 ist von *elohim* die Rede, ein Begriff, der ein relativ großes Bedeutungsspektrum umfaßt. Angesichts der großen Zurückhaltung in der Verwendung des Jahwe-Namens im zeitgenössischen Judentum ist die urchristliche, bei Paulus deutlich zu Tage tretende Entwicklung, daß *Yahweh* für eine von Gott unterschiedene Erlösergestalt verwendet wird, einzigartig (S. 167).

Das Kapitel schließt mit einem Abschnitt, in dem geklärt werden soll, wie die Anwendung von Jahwe-Texten auf Jesus von Paulus als Monotheist verstanden wurde (S. 160-183). Capes hält das Ergebnis der neuen Studie von Larry Hurtado (*One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988) für unzureichend, der argumentiert, daß die jüdische Vorstellung von "göttlichen Bevollmächtigten" (göttliche Attribute wie "Weisheit" und "Logos", herausgehobene Patriarchen wie Henoch und Mose, wichtige Engel wie Michael, Melchisedek und Yaoel) die Matrix der urchristlichen Verehrung von Jesus ist, die es ermöglichte, den jüdischen Monotheismus zu modifizieren. Capes hält dagegen fest: (1) die ersten Christen haben Jesus nicht "neben Gott" verehrt, sondern ihn "als Gott" angebetet; (2) der jüdische Monotheismus wurde nicht im 1. Jh. modifiziert, sondern erst später durch die Rabbinen, weil der vorchristliche jüdische Monotheismus nicht exklusivistisch-unitarisch war.

Capes begründet das zweite Argument in Aufnahme von Vorstellungen von A.R. Johnson (1961) mit der hebräischen Konzeption der *corporate personality*, infolge derer die "Einheit Gottes" bestimmte "Ausweitungen" und damit eine "Multiplizität" nicht ausschloß (S. 173f). Leider findet an dieser Stelle keine Diskussion statt. Die Schwächen dieser von H.W. Robinson um 1936 eingeführten Kategorie wurden immer wieder hervorgehoben (J.R. Porter, 1965; J.W. Rogerson, 1970; jüngst S.E. Porter, 1990), so daß man sie zur Erklärung anthropologischer Phänomene nicht mehr ohne eingehende Begründung heranziehen kann. Eine Übertragung auf das Gottesverständnis, wie Capes sie vornimmt, ist noch problematischer: die Frage, wie man die Rede vom "Engel des Herrn", vom göttlichen "Wort" und vor allem von der göttlichen "Weisheit" verstanden hat, ohne den Eingottglauben (diesen vorausgesetzt) gefährdet zu sehen, kann man nicht einfach mit einem Verweis auf die *corporate personality* klären. Auch die Diskussion über Entwicklung und Gestalt des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus ist seit Johnson weitergegangen. Mindestens für die zwischentestamentliche Zeit wird mit einem strengen Monotheismus gerechnet. Capes geht jedoch auf die aktuelle Forschungslage mit keinem

Wort ein, sondern verweist auf seinen Lehrer E.E. Ellis und eine ältere Studie von R.P. Shedd (1958).

Es hat den Anschein, daß Capes die Verwendung von Jahwe-Texten in der Beschreibung von Jesu Person und Werk für leichter erklärbar hält, wenn es im zeitgenössischen Judentum keinen "unitarischen" Monotheismus gab. Er ist offensichtlich der Ansicht, daß die ersten Christen im Rahmen der hebräischen Gottesvorstellung blieben, während es den späteren Rabbinen (in ihrer Auseinandersetzung mit den Christen) vorbehalten blieb, die überkommene Konzeption zu verändern. Dogmatisch ausgedrückt: nicht die christliche Trinitätslehre ist eine Neuerung, sondern der strenge jüdische Monotheismus.

Die These, daß die urchristliche Christologie eine Modifikation des jüdischen Monotheismus impliziert, ist meines Erachtens aber doch wahrscheinlicher (vgl. dazu die neue Studie von T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Philadelphia 1992 = 1991). Aber dies ist nicht der Ort, die relevanten Belege zu liefern.

Capes schließt mit Hinweisen auf die "Katalysatoren" für die christologische Verwendung von Jahwe-Texten durch Paulus (seine Erfahrung vor Damaskus sowie die Worte und das Wirken des irdischen Jesus) und die "hohe" Christologie von Paulus, die sich von der "hohen" Christologie von Johannes substantiell kaum unterscheidet (S. 174-183).

An mehreren Stellen merkt der europäische Leser, daß nordamerikanische Dissertationen im Promotionsverfahren nicht jene singuläre Rolle spielen wie dies bei uns der Fall ist. Capes kommt mit einer oft recht knappen Literaturverwendung und mit einer geringen Argumentationsdichte aus. Erfrischend ist das (nur knapp begründete) Votum für die Einbeziehung der Pastoralbriefe in die Untersuchung (S. 6-8). Allerdings würden wir die banale Aussage, daß Bibelwissenschaftler die Bedeutung des Alten Testaments für Paulus und das Urchristentum anerkennen (S. 1), kaum mit einer umfangreichen Fußnote belegen. An einigen Stellen wäre auch weitere relevante englischsprachige Literatur aufzunehmen, so z.B. zur sog. *theios aner*-Vorstellung (S. 28 Anm. 84) die seit 1987 vorliegende (1991 veröffentlichte) Studie von B. Blackburn, die Arbeit von C. Caragounis über den Menschensohn (1986). Capes führt zwar einige deutsche Titel im Literaturverzeichnis auf, ist aber mit deutschsprachiger Literatur nicht im Gespräch (z.B. die Arbeit von W. Führer über die urchristliche Kyrios-Akklamation durch Paulus in *KuD* 33, 1997). Von Nachteil ist dies nicht zuletzt in der Beziehung einschlägiger Kommentare (wie z.B. die Römerbriefkommentare von O. Michel, H. Schlier, U. Wilckens und P. Stuhlmacher). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Interessant

wäre heute auch eine Auseinandersetzung mit der These von P. Haymann (*JJS* 42, 1991), daß die nachexilischen Juden bis ins Mittelalter "funktional" an zwei Gottheiten glaubten: an den Schöpfergott und an ein anderes geistliches Organ, der Gottes Wirklichkeit den Menschen vermittelt.

Es ist zu begrüßen, daß der Versuch gemacht wird, die Göttlichkeit Jesu Christi exegetisch in der frühen urchristlichen Literatur zu verankern und im Kontext des alttestamentlich-jüdischen Redens von Gott zu verstehen. Wenn an einigen Stellen die Argumentation zu knapp ausfällt und manche Erklärungen nicht ganz überzeugen können, so hat Capes doch mit vielen bedenkenswerten Hinweisen an ein wichtiges Thema erinnert, an dem weiter gearbeitet werden sollte.

*Eckhard J. Schnabel*